

Dicionário dos Filósofos

Denis Huisman

Martins Fontes

DICIONÁRIO DOS
FILÓSOFOS



PHILOSOPHOS

DENIS HUISMAN

DICIONÁRIO DOS **FILÓSOFOS**

DIRETOR DA PUBLICAÇÃO
DENIS HUISMAN

PREFÁCIO DE FERDINAND ALQUIÉ, DO INSTITUTO
INTRODUÇÃO DE MARCEL CONCHE
PRÓLOGO DE BERNARD BOURGEOIS

SELEÇÃO
JOÃO VERGÍLIO GALLERANI CUTER
JOSÉ CARLOS ESTEVÃO

TRADUÇÃO
CLAUDIA BERLINER
EDUARDO BRANDÃO
IVONE CASTILHO BENEDETTI
MARIA ERMANTINA GALVÃO

REVISÃO TÉCNICA
HOMERO SANTIAGO
LUIZ SÉRGIO REPA

BIBLIOGRAFIA EM LÍNGUA PORTUGUESA
ANDRÉA STAHEL M. DA SILVA

A-Z

Martins Fontes
São Paulo 2004

Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título
DICTIONNAIRE DES PHILOSOPHES
por Presses Universitaires de France.
Copyright © Presses Universitaires de France, 1984.
Copyright © 2001, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, para a presente edição.

1ª edição
setembro de 2001
2ª tiragem
novembro de 2004

Tradução
CLAUDIA BERLINER
EDUARDO BRANDÃO
IVONE CASTILHO BENEDETTI
MARIA ERMANTINA DE ALMEIDA PRADO GALVÃO

Coordenação da tradução
Ivone Castilho Benedetti
Revisão técnica
Homero Santiago
Luiz Sérgio Repa
Revisão da tradução
Ivone Castilho Benedetti
Claudia Berliner
Bibliografia em língua portuguesa
Andréa Stahel M. da Silva
Preparação
Luzia Aparecida dos Santos
Revisão gráfica
Ana Maria de Oliveira Mendes Barbosa
Ivany Picasso Batista
Ivete Batista dos Santos
Solange Martins
Secretária editorial
Alessandra Conceição
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial
Capa
Marcos Lisboa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dicionário dos filósofos / diretor da publicação Denis Huisman. – São Paulo : Martins Fontes, 2001.

Título original: Dictionnaire des philosophes
Vários tradutores.
Bibliografia.
ISBN 85-336-1451-9

1. Filosofia – Dicionários 2. Filósofos – Biografia – Dicionários.

01-3964 CDD-109.2

Índices para catálogo sistemático:
1. Dicionários : Filósofos : Biografia e obra 109.2
2. Filósofos : Biografia e obra : Dicionários 109.2

Todos os direitos desta edição para a língua portuguesa reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867
e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br

Em memória de
ANDRÉ LALANDE
do Instituto,
presidente da Sociedade Francesa de Filosofia,
autor do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*

Comitê científico

Roger Arnaldez (*do Instituto*)	Filosofia do Islã
Paul-Laurent Assoun (*Paris VII*)	Psicanálise, Psicologia
Bernard Bourgeois (*Paris I*)	Filosofia alemã
Didier Deleule (*Paris X*)	Filosofia clássica
Jean-Paul Dumont (*Lille III*)	Filosofia antiga
Hubert Grenier (*Louis-le-Grand*)	Filosofia geral
Michel Hulin (*Paris IV*)	Filosofia oriental
Dominique Lecourt (*Paris VII*)	Filosofia das ciências
Alain de Libera (*EPHE, Paris*)	Filosofia medieval
Michel Meyer (*ULB, Bruxelas*)	Filosofia anglo-saxã

PREFÁCIO
à edição francesa

Fazia muito tempo que, na França, a falta de um dicionário dos filósofos era sentida como algo deplorável. O grande público, os pesquisadores, os estudantes e os próprios professores necessitavam de uma obra como esta. Com efeito, quem, hoje, pode se vangloriar de ter presente no espírito a totalidade das doutrinas filosóficas professadas no passado? Quem de nós nunca teve de lamentar uma falha de memória, ou mesmo de informação? Graças à Presses Universitaires de France, a Denis Huisman, a seus numerosos colaboradores, essa grave lacuna encontra-se agora preenchida. Eis, por fim, um Dicionário dos filósofos.

Um Dicionário dos filósofos, *o que é isso? Não é, obviamente, um dicionário em que, como no* Vocabulário da filosofia *de André Lalande, ou qualquer obra mais recente, encontramos uma série de definições relativas às noções essenciais da filosofia. Mas tampouco é, deve-se esclarecer, uma história da filosofia que considere as doutrinas em sua ordem cronológica. Esse esclarecimento é essencial, pois, até a publicação deste dicionário, não tínhamos como nos informar sobre os diversos filósofos senão recorrendo a uma "história da filosofia", o que, deve-se reconhecer, tinha certas vantagens, mas não deixava de apresentar riscos e inconvenientes.*

O conhecimento da história da filosofia, exposta em sua ordem cronológica, continua certamente sendo necessário. Seja qual for a idéia que se tenha dessa história, é inegável que cada filósofo escreveu sua obra num momento do tempo, e em função das doutrinas que precederam a sua. Para constituir sua filosofia, Descartes parece não querer valer-se de nenhum de seus predecessores. Começa por uma dúvida universal, e só aceita, como ponto de partida, a experiência da existência de seu próprio pensamento. Mas, assim que este se dispõe a sair de dentro de si mesmo, exerce-se em função da filosofia que os mestres de Descartes lhe ensinaram no colégio de La Flèche, seja retomando, mesmo sem se dar conta, alguns elementos dessa filosofia, seja tomando-a como ponto de partida a fim de refutá-la e substituir os conceitos aristotélicos de que a escolástica fazia uso por conceitos novos. Os estudos de Etienne Gilson e aqueles, mais recentes, de Jean-Luc Marion esclarecem sobremaneira essa relação entre as teorias de Descartes e as dos pensadores que o precederam. Seria fácil citar, no que a isso se refere, vários outros exemplos. Espinosa não é, em sentido estrito, cartesiano. Mas pensa em função de Descartes, e considera até mesmo que sua própria filosofia só pode ser compreendida caso se tenha estudado antes a de Descartes. Kant, em sua Dialética transcendental, *acredita ser necessário, para fundamentar a análise crítica, refutar os argumentos da metafísica dogmática, em particular os de Leibniz. Portanto, ninguém pode prescindir de situar historicamente os filósofos, de recorrer à cronologia e de descobrir alguma continuidade na evolução do pensamento filosófico. O próprio Henri Gouhier, embora tenha*

escrito que "A filosofia não tem existência histórica, historicamente só existem filosofias", não desconhece o fato de que toda filosofia, ainda que constitua um "evento", ou até um "advento", explica-se em parte por suas fontes.

Mas não se deve concluir daí que existe uma história da filosofia no mesmo sentido que existe uma história das ciências. As ciências, pelo menos as ciências ditas exatas, como a física, têm uma história, na medida em que suas antigas concepções da natureza são, em todos os sentidos dessa palavra, realmente "passadas", e, portanto, aparecem como totalmente dependentes do tempo: por isso, nenhum físico contemporâneo poderia defender as teorias de Aristóteles ou de Descartes sobre o peso ou a queda dos corpos. Mas, em filosofia, um homem de nossos dias pode se dizer aristotélico ou cartesiano. As grandes filosofias antigas continuam vivas, e, nessa medida, pode-se afirmar que, em sentido estrito, a filosofia não tem passado.

Com essa afirmação, não pretendemos defender uma tese. Limitamo-nos a constatar um fato, fato cuja realidade pode ser descoberta por todos aqueles que se disponham a refletir sobre o tipo de interesse que experimentam ao ler Platão ou Kant. Portanto não nos parece útil, neste curto prefácio, discutir, como aliás fizemos em outro lugar, todas as concepções já formuladas no que concerne à essência da história da filosofia, em particular as de Hegel ou de Marx. Todo leitor deste dicionário poderá, se as considerar corretas, adotar essas concepções. Não poderá negar que elas correspondem a uma das várias concepções possíveis, e que portanto são hipóteses. Hegel pretende apreender o passado a título de totalidade. Considera que a consciência "fenomênica", ou consciência situada na história, ignora a significação de suas experiências e de suas ações, esquece que cada uma delas, oriunda da precedente, só tem sentido em relação ao todo. Somente a consciência "numênica", que sobrevém no fim, descobrirá o sentido da totalidade, nesse "saber absoluto" que é essencialmente "resultado", e se confunde com a própria filosofia de Hegel. Dessa forma, a história converte-se em sistema.

Mas, em função disso, cada doutrina filosófica fica reduzida a um "momento" (assim, o kantismo aparece como o "momento moral" da história do pensamento ocidental), sendo cada momento explicado pelo conjunto do movimento dialético em que se encontra situado. Sabe-se que, "desvirado", esse método foi a fonte das análises de Marx, desejoso de dar conta da "ideologia" como um todo, considerando seus condicionamentos históricos e a situação técnica, econômica e social da época em que foi concebida.

O que importa perceber é que tudo isso supõe para a filosofia, e para a história da filosofia, não uma seqüência de sujeitos individuais (os filósofos), mas uma espécie de sujeito coletivo, como aquele que, com efeito, está implicado na história das ciências, que evidencia, apesar de algumas rupturas e alguns retrocessos, um incontestável progresso. Mas como descobrir, em filosofia, um tal sujeito (cujo estudo tornaria inútil qualquer dicionário dos filósofos)? E que historiador digno deste nome ousaria falar, sem pelo menos modificar de maneira radical o sentido desse termo, de um verdadeiro "progresso" em filosofia, progresso em direção a uma verdade da qual as diversas doutrinas se mostrariam, segundo sua ordem temporal, cada vez mais próximas? Quem reputaria as análises que Platão nos apresenta do amor definitivamente prescritas? Quem teria a pretensão de ter respondido às dificuldades que a dúvida de Descartes ou as objeções de Berkeley levantam contra nossa crença na existência da matéria? Não, nenhum filósofo foi verdadeiramente ultrapassado. Tampouco se pode pensar que a filosofia se aproxima cada vez mais da verdade que é seu fim. Essa verdade, cada filósofo a contém de alguma maneira. Por isso, todo filósofo tem inicialmente de ser considerado em si mesmo, o que os textos que se seguirão, embora necessariamente sumários, e sem pretender substituir a leitura dos autores, permitirão fazer.

Diante disso, não podemos evitar refletir sobre a necessária tensão existente entre a situação histórica do filósofo e sua pretensão a enunciar verdades universais, válidas em todos os tempos. E, sem dúvida, poderíamos observar que também os cientistas acreditaram enunciar verdades intemporais. Mas a diferença entre os filósofos e os cientistas decorre do fato de que os filósofos acreditaram, com razão, na perenidade de sua doutrina, ao passo que os cientistas se enganaram no que se refere à deles. Ademais, trata-se de algo perceptível no que concerne a um mesmo autor. Na qualidade de cientista, Descartes engana-se ao afirmar que o motor da circulação sangüínea é a dilatação do sangue que chega ao coração, órgão considerado (equivocadamente) muito mais quente que o resto do corpo. Mas, se a teoria cartesiana da circulação do sangue pode ser considerada um fato definitivamente pertencente ao passado, as Meditações metafísicas *de Descartes nunca foram refutadas, e um homem de nossos dias pode legitimamente aderir à maioria das afirmações que elas contêm. Poderíamos até dizer, nesse sentido, que a história das ciências está essencialmente composta dos erros do passado, ao passo que a história da filosofia revela verdades que cada um de nós pode retomar por conta própria, para resolver os problemas que se lhe colocam.*

A tensão entre a intemporalidade das verdades filosóficas e o caráter histórico de sua enunciação num momento dado do tempo nem por isso deixa de continuar suscitando muitos problemas para o historiador da filosofia. Essa dificuldade explica por que a maioria dos grandes comentadores restringiu cada um de seus estudos a um único filósofo, como Aristóteles, Malebranche, Hume ou Fichte. Mais ainda. Certos historiadores, como Martial Gueroult, detiveram-se apenas na estrutura interna e na coerência dos sistemas, situando dessa forma o pensamento dos filósofos numa espécie de intemporalidade essencial. Ninguém é forçado a adotar tal método. Mas todos devem reconhecer que as afirmações dos filósofos jamais são totalmente apagadas pelo tempo. De resto, o parentesco entre as posturas filosóficas aparece para quem as procurar. O movimento do filósofo na caverna de Platão, o de Descartes em sua dúvida, o de Kant em sua "revolução copernicana", o de Husserl em sua "redução fenomenológica" são semelhantes num certo sentido. No entanto, diferem, e ninguém poderia confundir as filosofias de Platão, de Descartes, de Kant e de Husserl.

A nosso ver, isso decorre do fato de que cada filosofia é a expressão insubstituível da reação de uma consciência humana ao mundo objetivo da percepção e da ciência. A objetividade exterior, definida por uma ciência cujos progressos são incessantes, dominada por técnicas sempre novas, muda de ano para ano. As reações da consciência humana ao mundo objetivo diferem conforme os indivíduos, mas não segundo o tempo e a história. É por isso que as teorias filosóficas são diversas, e seu valor, eterno. Por isso, a morte com que nos ameaça a guerra moderna, considerada em termos de suas causas exteriores, não se parece com a morte que ameaçava um legionário romano. Mas para todo homem, antigo ou moderno, a morte continua sendo a morte, e é por isso que o medo que ela nos inspira não difere daquele que um soldado de César provavelmente sentia. O mesmo se pode dizer do amor. Podemos reconhecer o nosso naquele das personagens das tragédias gregas ou dos dramas de Shakespeare, e os discursos pronunciados no Banquete *de Platão ainda tocam nosso coração.*

Convém portanto falar, no que concerne às verdades filosóficas, de universalidade subjetiva, ou, se quiserem, pessoal. Em outras palavras, essas verdades, embora intemporais, são inseparáveis dos filósofos que as enunciaram. Seu caráter pessoal não diminui em nada seu valor. O mesmo pode ser dito das obras de arte. Pode-se amar a pintura contemporânea. Nem por isso alguém diria que Rembrandt foi ultrapassado por ela. Tampouco se pode afirmar que a música de hoje torna caduca a de Mozart, ou que a leitura do último Prêmio Goncourt nos dispensa de ler Goethe.

A beleza das obras de Velasquez, de Bach, de Shakespeare é inseparável da personalidade de seus autores. Creio que todos hão de concordar com isso. Se, para alguns, isso é menos evidente no tocante às obras filosóficas, é porque em matéria de verdade o leitor fica muitas vezes cego pelo hábito de apenas se referir às ciências. Ora, nesse domínio a universalidade resulta da ruptura com a subjetividade. É por isso que a referência a Euclides não é necessária para compreender sua geometria, e pode-se ignorar tudo sobre Newton e conhecer sua física. Em contraposição, o cartesianismo (entendido como a doutrina exata do autor) não poderia ser separado de Descartes, nem o espinosismo de Espinosa. Indissoluvelmente universais e pessoais, as verdades filosóficas têm como sujeitos os filósofos que as enunciaram. Donde a necessidade de dispor, ao lado das histórias da filosofia, de um Dicionário dos filósofos. *Que essa obra possibilite aos leitores contemporâneos descobrir as verdades que a filosofia enunciou em sua terra natal, que não é nem a história universal, nem a evolução geral da razão, mas o pensamento dos próprios filósofos.*

Ferdinand ALQUIÉ,
Membro do Instituto,
Professor Emérito da Sorbonne.
Julho de 1984.

INTRODUÇÃO*

Denis Huisman e seus colaboradores propuseram-se a oferecer aos filósofos, universitários, pesquisadores e estudantes, e, de forma mais geral, ao público culto, um Dicionário dos filósofos *de todos os países e de todos os tempos. Teríamos de remontar ao dicionário de Adolphe Franck (que prefaciou a primeira edição em 1843) para encontrar, na França, um empreendimento comparável.*

Mas o espírito do dicionário de Franck era completamente outro por três razões. Primeiro, não se tratava simplesmente de um dicionário "dos filósofos" mas de um dicionário filosófico, no sentido de que, além de verbetes sobre os filósofos, ele pretendia nos dar, em ordem alfabética, um verdadeiro curso sobre as questões tratadas na época nas aulas de filosofia. Há, decerto, muita filosofia no presente dicionário, mas ela é deixada para os filósofos. Não ocupamos o lugar deles para filosofar, como se houvesse uma filosofia acima das filosofias, um filósofo acima dos filósofos. Trata-se apenas de ajudar o leitor na abordagem e no estudo dos filósofos de sua escolha, por meio de verbetes compostos (além de um rápido resumo biográfico e sólidas indicações bibliográficas) de uma apresentação, baseada nas obras essenciais, da problemática e dos conceitos que lhes são próprios.

Em segundo lugar, o dicionário de Franck era um dicionário dogmático. No prefácio, Franck expõe os princípios que o nortearam. Lá ficamos sabendo que "a razão vem de Deus", que ela é "imutável e absoluta na sua essência", que o único método conveniente é o "método psicológico", por meio do qual a inteligência recolhe nela mesma as idéias que constituem seu próprio fundamento, que a alma é livre, distinta do corpo, imortal, em conformidade com o "espiritualismo mais positivo" etc. Embora tudo isso talvez seja verdade, tal discurso não poderia aparecer, hoje, num prefácio, como tampouco, aliás, o discurso oposto. Excluindo qualquer a priori *dogmático, o* Dicionário dos filósofos *acolhe todas as tentativas, todos os ensaios, todas as experiências do pensamento: idealistas e materialistas, céticos, dogmáticos e relativistas, mecanicistas, vitalistas e espiritualistas, fenomenistas e substancialistas, ontologistas e niilistas etc. nele estão presentes com o mesmo peso. Ecletismo? Certamente não. O ecletismo é uma posição filosófica – que remonta a Antíoco de Áscalon, ou até mesmo, provavelmente, a Pitágoras, pois Heráclito o acusa de ter constituído sua própria sabedoria pegando nos escritos dos outros o que lhe parecia melhor (fr. 129 Diels-Kranz). Os redatores deste dicionário não propõem tal escolha. Além do fato de que entre suas posições*

* Esta introdução não leva em conta, evidentemente, os cortes feitos na presente edição brasileira, para a qual foi feita uma seleção mantendo apenas os nomes mais significativos com o objetivo de reduzir o volume da obra, tornando-a viável para o nosso mercado. (N. do E. B.)

filosóficas muito diversas não seria fácil encontrar um denominador comum, eles só foram convocados em razão de sua competência, de sua ciência, somadas ao rigor e à probidade intelectual.

Enfim, o dicionário de Franck era um dicionário polêmico, uma obra de combate. Por um lado, contra os teólogos que queriam colocar a filosofia sob o jugo da teologia, ele afirma com força que a filosofia, que repousa sobre o princípio do livre exame aplicado universalmente, é uma disciplina "totalmente livre, que se basta por si mesma e só depende da razão". Isso sem dúvida nos parece verdadeiro, mas hoje não é mais necessário lutar por uma filosofia "independente da autoridade religiosa": o combate foi ganho por consentimento de ambas as partes. Por outro lado, Franck guerreia contra os adversários da sã razão espiritualista: os místicos que sacrificam a razão ao sentimento, os panteístas que, pelo efeito de seu "método especulativo" (visa aos pós-kantianos), são levados a naturalizar Deus e a não reconhecer nele o "legislador do mundo moral" e, por fim e sobretudo, os adeptos do "grosseiro materialismo". Mas, hoje, tomar esse tipo de partido é inoportuno. Uma vez que Epicuro ou Hobbes, mais conhecidos, constam dos programas de exames universitários, nota-se, em particular, que os materialistas não têm nada de "grosseiro". São às vezes até mesmo muito sutis.

Em suma, poderíamos dizer que o Dicionário dos filósofos, *descartando qualquer* a priori *filosófico ou ideológico, foi pensado sob a categoria da inteligência, na medida em que se trata de compreender, de compreender tudo e apenas de compreender. Compreender o quê? O que a inteligência compreende, segundo Eric Weil, é o homem, ou seja, no presente caso, as múltiplas maneiras como o homem se compreende, em última instância, a si mesmo e como se orienta no mundo. "O que é um homem? A uma semelhante natureza, o que convém fazer ou sofrer, que a diferencie das outras?" Eis, nos diz Platão, o que busca "aquele que passa sua vida a filosofar" (*Teeteto, *174* b*). O homem, sob a categoria da inteligência, é espectador de si mesmo filosofando, é* spectator philosophandi. *E, como espectador, mantém-se, como diria Romain Rolland, "au-dessus de la mêlée", acima da confusão, ou seja, deixa as filosofias e os "mundos" que a elas correspondem manifestarem-se diante dele como possibilidades equivalentes. Não escolhe: uma tem tanto interesse quanto a outra. Ou melhor, quando escolhe não é na qualidade de espectador "inteligente", mas na qualidade de filósofo, encarnando uma atitude particular entre as atitudes possíveis.*

Contudo, embora para os autores do dicionário não estivesse em questão privilegiar uma filosofia, e sobretudo uma filosofia que lhes fornecesse a luz para compreender as outras (que, então, não teriam sido compreendidas por si mesmas mas por meio dessa filosofia-padrão), e portanto todas as filosofias tinham de ser consideradas como tendo, de direito, igual importância, o mesmo não podia ser dito dos filósofos. Embora todos tenham sem dúvida alguma importância, alguns são mais importantes que outros. Por isso há verbetes de extensão bem diferente, mesmo havendo (e como poderia ser de outra forma?) apenas uma correspondência muito aproximada entre a extensão do verbete e a importância do filósofo. Como avaliar a "importância" de um filósofo? O filósofo mais importante é aquele que mais contribui, *e isso porque ele contribui com algo que os outros ainda não formularam, ou seja, ele é o mais diferente dos outros ao mesmo tempo em que é o mais semelhante a si mesmo – condição de sua consistência –, isto é, o mais original. Ora, as inovações mais importantes situam-se, sem dúvida, no nível dos métodos. Daí a grandeza de Descartes, de Locke, de Kant, de Hegel, de Husserl. Um pouco abaixo disso, o que conta é, pode-se dizer, a penetração, a profundidade do pensamento, a riqueza do conteúdo. Mas fiquemos por aqui... Esses critérios gerais são de pouca utilidade. O que regeu a avaliação que fizemos da importância relativa dos filósofos foi, antes, uma espécie de consenso, de acordo entre os juízos. Contudo, embora a hierarquia de valores esteja bem estabelecida no que se refere aos filósofos do passado, o*

mesmo não se pode dizer dos contemporâneos. Era inevitável que, em relação a estes, os redatores do dicionário assumissem um certo risco, mas seus juízos podem ser revistos: o tempo e as futuras edições da obra colocarão as coisas em seus devidos lugares, se for necessário. Deveriam os verbetes tratar exclusivamente dos mortos? Era o que pensava A. Franck. Denis Huisman e sua equipe não consideraram adequado estabelecer essa condição, pelo simples fato de que muitos filósofos estão vivos. Devemos recriminá-los por isso? É sem dúvida mais satisfatório, quando se redige um verbete, poder indicar ao mesmo tempo as datas de nascimento e de morte. Mas, se o filósofo estiver vivo, é preciso resignar-se. De resto, aqueles que gostariam que os verbetes tratassem dos mortos só precisam esperar um pouco para encontrar a plena satisfação.

Dicionário dos filósofos*: de todos os filósofos? Não, é claro. São muitos, sem dúvida, os filósofos que tiveram algum destaque e estão esquecidos hoje. Deles resta apenas o nome, ou nem mesmo o nome. Nesses casos, o tempo pode trazer redescobertas. O epicurista Diógenes de Oenoanda, objeto, hoje, de inúmeras publicações, era desconhecido um século atrás. Como se sabe, existem, por outro lado, filósofos cuja obra, por falta de editor, dorme em alguma gaveta, ou que, editada, jaz sobre alguma estante de biblioteca sem que jamais sequer um estudante de mestrado ou de terceiro ciclo venha tirar-lhe a poeira de cima. Dicionário, pois, dos filósofos conhecidos, que têm alguma existência na praça pública ou no mercado de livros? Se por isso entendermos: filósofos que têm, de alguma maneira, certa reputação, pelo menos em seu país ou entre seus pares, de fato o presente dicionário repertoria o maior número possível deles*. Não há, aliás, nenhum esquecimento, por mais lamentável que seja, que não possa ser reparado posteriormente. Mas, se nos referirmos agora ao projeto inicial de dar conta da diversidade da reflexão filosófica no mundo, podemos dizer que o objetivo foi alcançado em termos gerais. Se representarmos cada filósofo por um ponto e distribuirmos esses pontos segundo a nacionalidade dos filósofos, estabelecendo assim uma espécie de mapa da densidade da população filosófica, chegaremos, ao que tudo indica, a um resultado mais ou menos conforme ao que seria sensato esperar. As cinco partes do mundo estão representadas de forma desigual, mas, embora a representação dos países europeus, do leste ou do oeste, seja, como é natural, de longe a mais importante, muitos outros países têm uma forte representação, em particular os Estados Unidos, os países latino-americanos, a Índia, o Vietnã, o Japão.*

Se, do ponto de vista da extensão, o Dicionário *deixa escapar, apesar da rede cerrada de seus verbetes, alguns filósofos que não são necessariamente peixes miúdos, do ponto de vista da compreensão, dá mais do que promete, pois, além dos nomes de filósofos em sentido estrito, ou seja, cuja filosofia foi sua vocação exclusiva**, encontramos nomes de fundadores de religiões, de teólogos, de cientistas, de médicos, de romancistas, de poetas. Isso se justifica por duas considerações. Primeiro, mesmo que um inovador não pense a si mesmo como filósofo, foi sob a influência e o impulso de uma Idéia Filosófica que ele descobriu a natureza ou que inventou o homem: uma idéia-mestra, uma antecipação do que são o ser natural ou o ser humano orienta sua investigação ou sua criação. Em segundo lugar, a contribuição desses inovadores para a reflexão filosófica fez com que depois deles a filosofia não pudesse mais ser o que era antes. Portanto, como deixá-los de lado? Uns modificaram a imagem da morte (a morte cristã não é a morte pagã), outros a imagem do mundo, quer se trate do Céu ou do mundo vivo; certos modificaram a imagem do outro (pense-se nos etnólogos), outros,*

* Ver nota na p. XIII. (N. do E. B.)

** A necessidade de reduzir o volume do dicionário para a edição brasileira, reduzindo o número de entradas, levou-nos a manter, preferencialmente, nomes de filósofos em sentido estrito (N. do E. B.)

por fim, a imagem que cada um tem de si mesmo. Por isso a escolha de acolher, num dicionário "dos filósofos", os nomes de alguns dos grandes exploradores do natural e do humano, que, sem querer, decidiram, de alguma maneira, sobre o futuro da filosofia.

Como todo dicionário, este pode ser aperfeiçoado, não só porque outros verbetes poderiam ser acrescentados aos milhares que este comporta, mas também porque cada verbete poderia ser aperfeiçoado. Por maior que tenha sido o cuidado com que foi elaborado, só pode dar conta do que já ocorreu. Ora, enquanto o autor põe um ponto final, o tempo segue seu curso. Quanto aos filósofos vivos, é prematuramente que um verbete dá dele uma imagem congelada. Quanto aos filósofos do passado, novas edições ou interpretações refinam sem cessar o saber ou enriquecem a compreensão que temos deles. Se tivesse de escrever hoje meu verbete sobre "Pirro", me preocuparia em não esquecer do recente Pirrone *de Fernanda Decleva Caizzi, assim como, naquele sobre "Diógenes de Apolônia", eu mencionaria o* Diogène d'Apollonie *de André Laks, publicado em 1983. Mas, para o historiador, não é possível fazer-se absolutamente contemporâneo do presente. Um dicionário, como todo escrito, é uma obra de memória. Serve apenas para vir em auxílio da memória que a filosofia, através dos filósofos, guarda de si mesma. Tarefa modesta, talvez, mas fundamental. A não ser que se aceite que o tempo vá apagando tudo aos poucos, é preciso querer deixar marcas, e lutar por isso. A escrita é essa luta, heróica quem sabe.*

Que conclusão tirar disso senão que a comunidade científica deve à energia empreendedora de Denis Huisman algo importante? Agradeçamo-lhe, e agradeçamos junto com ele a seus colaboradores imediatos, Angèle Kremer-Marietti, professora de filosofia da Universidade de Picardie, Marie-Agnès Malfray, que coordenou a secretaria com competência e eficiência, Jean-François Braunstein, professor de filosofia da Ecole normale de jeunes filles de Arras, que se dispôs a cuidar da tarefa delicada de coordenação, Jacques Deschamps, professor de filosofia do liceu de Tourcoing, que, além de desempenhar sua função no trabalho de coordenação, assumiu, com um rigor e precisão perfeitos, a pesada tarefa de estabelecer os índices e corrigir as provas.

"Deixa-me muito pesaroso – escreve Montaigne – que não tenhamos uma dúzia de Laércios, ou que ele não seja ou mais difundido ou mais ouvido. Pois observo com tanta curiosidade a fortuna e a vida desses grandes preceptores do mundo quanto a diversidade de seus dogmas e fantasias." Ora, no Dicionário dos filósofos, *assim como em* Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres *de Diógenes Laércio, ele teria encontrado um rico material para examinar, para ruminar. É por isso que garanto que Montaigne teria gostado deste novo dicionário "dos grandes preceptores do mundo".*

Marcel CONCHE,
Antigo diretor da UER de filosofia da Universidade de Paris I,
Laureado pela Academia Francesa, professor emérito da Sorbonne.
Julho de 1984.

PRÓLOGO
*da segunda edição francesa**

O sucesso da primeira edição do Dicionário dos filósofos *não deveria inquietar os filósofos? Os inúmeros professores de filosofia que o leram para aprofundar e completar sua erudição bibliográfica, para fixar seu saber através das monografias condensadas, ou, simplesmente, para explorar, na qualidade de curiosos, a infinita variedade do gênero humano filosofante, não puderam deixar de experimentar nessa leitura, certamente útil e agradável, ao mesmo tempo um efeito distrativo sobre a disposição tensa do ato especulativo. Ler um dicionário dos filósofos não equivale a se entregar ao que Kant designava como o simples conhecimento "histórico" da filosofia, tão oposto ao seu conhecimento verdadeiro, racional, este sim propriamente "filosófico"? Deixar então de lado, pela própria razão, a compreensão das obras mais importantes, mais instrutivas, para comprazer-se na simples enumeração de todos os seus obreiros, mesmo os mais obscuros, não seria consagrar a exposição menos filosófica da filosofia? Ao suprimir até o mais ínfimo vínculo, o do tempo e do espaço, um dicionário dos filósofos parece de fato dissolver totalmente, na contingência exterior absoluta da seqüência alfabética, a comunidade humana que mais reflete sua unidade na sua obra, pois esta, enquanto filosófica, exprime a única razão pela qual todos os homens se comunicam. A individualização objetiva da filosofia nos filósofos apresentados em sua exterioridade mais insignificante parece efetivamente apagar a concentração meditativa do ato autenticamente filosófico. Mas, nesse caso, a leitura de um dicionário dos filósofos – na pior das hipóteses, mera recreação dos filósofos já formados – não ameaça impedir para sempre o leigo desejoso de se familiarizar por conta própria com a filosofia – a prática dos dicionários é muito cara ao autodidata – de compreender o que é filosofar?*

Felizmente, não é esse o caso. O próprio objeto de um dicionário dos filósofos protege o mais receptivo dos autodidatas do duplo perigo de ficar na aparência de uma fragmentação infinita da filosofia na multidão de "opiniões" expressas – ou seja, de cair no ceticismo em relação à verdade – e, correlativamente, de se fixar dogmaticamente na sua própria opinião, não menos justificada que todas as outras. O próprio conteúdo de um dicionário dos filósofos combate esse duplo perigo. Longe de negar a filosofia, como busca viva da verdade, na multiplicidade estaticamente exposta dos filósofos, faz aparecer, em cada um deles, sua relação essencial com os outros, e portanto com a própria filosofia. Com efeito, já que pensar é universalizar ou totalizar, a filosofia, autopensamento do pensamento, coloca cada filósofo perante os outros, contra eles, mas sempre com eles. A cada vez, é toda a filosofia que diz sua universalidade perene em cada uma de suas singularizações circunstanciadas. Portanto, a

* A presente edição brasileira foi feita a partir da 2ª edição francesa. (N. do E. B.)

apresentação monográfica dos filósofos por um dicionário em última instância remete, através de cada um deles, a todos os outros, ou seja, conduz, pela manifestação da relação íntima que há entre eles, à consciência da filosofia como gesto uno da interioridade pensante. Por isso, em cada um dos artigos, cujo conteúdo faz com que se remetam uns aos outros, impondo assim a idéia de uma cidade dos filósofos, a cada vez esta é reconstruída em sua unidade viva através da singularidade de um filósofo: o estilo monográfico do dicionário faz com que uma doutrina seja exposta, não como um momento de um pensamento universal sem unidade porque destituído de sujeito efetivo, como pode acontecer numa história ou numa enciclopédia da filosofia, mas como conteúdo unitariamente desenvolvido de um "Eu penso", cuja singularidade viva impõe concretamente ao leitor a exigência primeira da filosofia. Enquanto tal, um dicionário dos filósofos é, portanto, capaz de lembrar a todos os seus leitores que um filósofo é toda a filosofia – vida total –, e que a filosofia só existe por intermédio de um filósofo – totalidade viva.

Ora, a maneira como o Dicionário dos filósofos *foi concebido o provê do necessário para satisfazer tal destinação. Com efeito, este* Dicionário *consiste em algumas centenas de autores falando de vários milhares de pensadores, de todos os lugares e de todos os tempos. Tal objeto e tal sujeito conjugam vigorosamente seus efeitos para evitar o sectarismo dogmático. A vontade liberal da polifonia doutrinária dos autores em relação a cada um dos filósofos apresentados e, em particular, as inevitáveis remissões de uns aos outros afastam qualquer perigo de redução esclerosante de sua obra. Mas, inversamente, o apelo sempre renovado feito ao autor que dedicou seus esforços a tal ou qual pensador deve garantir a pregnância estimulante do retrato intelectual que dele traça, condição esta que aparta o perigo da indiferença cética.*

Que a segunda edição do Dicionário dos filósofos *possa confirmar e reforçar este dicionário como autenticamente filosófico!*

Bernard BOURGEOIS,
professor da Universidade de Paris I (Panthéon-Sorbonne),
presidente da Sociedade Francesa de Filosofia.
Julho de 1993.

Lista de redatores da edição brasileira

Agacinski, Sylviane
Akoun, André
Armengaud, Françoise
Arnaldez, Roger
Arvon, Henri
Assoun, Paul-Laurent
Assuied, Richard
Aubenque, Pierre
Auffret, Dominique
Augendre, Jean-Charles
Auroux, Sylvain

Barrère, Jean-Jacques
Baruk, Henri
Benoist, Jean-Marie
Bienenstock, Myriam
Bitbol, Michel
Bloch, Olivier
Bonet, Pierrette
Borne, Etienne
Boudot, Maurice
Boulnois, Olivier
Bourel, Dominique
Boutang, Pierre
Boyer, Alain
Brunschwig, Jacques
Brykman, Geneviève

Canto-Sperber, Monique
Carrive, Paulette
Catalá, Luis
Chaufour-Verheyen, Christine
Chevalley, Catherine
Chrétien-Goni, Jean-Pierre
Clavelin, Maurice
Colin, Lucette
Colliot-Theléne, Catherine
Cometti, Jean-Pierre
Conche, Marcel
Conenna, Mirella
Contat, Michel
Cotten, Jean-Pierre
Coutel, Charles

Dagognet, François
Daval, René
Debout-Oleszkiewicz, Simone
Degange, Alain
Deleule, Didier
Deligeorges, Stéphane
Demange, Pierre
Deschamps, Jacques
Devaux, André-A.
Dumont, Jean-Paul
Dupouey, Patrick

Enaudeau, Michel
Enegren, André
English, Jacques

Ferrier, Francis
Florence, Maurice
Florez, Cirilo Miguel
Frère, Jean

Galand, Bernard
Gandillac (de), Maurice
George, Tristan
Ginestier, Gérard
Ginestier, Paul
Gochet, Paul
Goulet-Cazé, Marie-Odile
Goyard-Fabre, Simone
Greisch, Jean
Grimal, Pierre
Guibal, Francis
Guy, Alain

Heredia (de), Christine
Hess, Rémi
Hondt (d'), Jacques
Huisman, Denis

Imbert, Claude

Jacques, Francis
Jerphagnon, Lucien
Jimenez, Marc

Kemp, Peter
Kervegan, Jean-François
Kremer-Marietti, Angèle
Kuhn, Rolf

Labrousse, Elisabeth
Lachaud, Jean-Marc
Lacroix, Jean
Lamy, Marcel

Launay (de), Marc B.
Le Boulluec, Alain
Lecercle, Jean-Jacques
Lecourt, Dominique
Le Doeuff, Michèle
Lefranc, Jean
Le Lannou, Jean-Michel
Libera (de), Alain
Lock, Grahame

Madec, Goulven
Magnard, Pierre
Malet, André
Marietti, Pierre-François
Marquet, Jean-François
Masson, Françoise
Matalon, Anne
Mattei, Jean-François
Maupas, Jean-Pierre
Mercier, André
Mercier-Jasa, Solange
Michel, Alain
Misrahi, Robert
Modigliani, Denise
Moutsopoulos, Evanghelos
Munster, Arnö

Naert, Emilienne
Nakimovitch, Pierre
Nancy, Jean-Luc
Nordmann, Jean-Thomas
Ogilvie, Bertrand
Olivier, Paul

Palmier, Jean-Michel
Paty, Michel
Paumen, Jean
Pellegrin, Pierre
Perrot, Maryvonne
Philonenko, Alexis
Piclin, Michel
Poncet, Dominique
Pons, Alain
Poulain, Jacques
Procesi-Xella, Lidia

Quillet, Pierre
Quillien, Jean

Raymond, Pierre
Rembert, Jean
Revault d'Allonnes, Myriam
Roche, Christian
Rodis-Lewis, Geneviève
Roger, Alain
Romeyer-Dherbey, Gilbert
Rossi, Jean-Gérard
Roucaute, Yves
Rousset, Bernard

Salem, Jean
Scheurer, Paul
Sebestik, Jan
Seidengart, Jean
Sutton, Timothy
Sweeney, Robert

Tavoillot, Pierre-Henri
Tertulian, Nicolas
Thebaud, Jean-Loup
Thomann, Marcel
Tiercelin, Claudine
Tosel, André
Troper, Michel
Trouillard, Jean

Vancraeyenest, Pierre
Veto, Miklos
Vincent, Gilbert
Vincent, Jean-Marie

Walch, Jean

Zapata, René
Zarka, Yves-Charles

O diretor e os membros do comitê científico da segunda edição desta obra

O diretor

HUISMAN Denis, 1929-

Filósofo francês nascido em Paris. Diretor do *Dicionário dos filósofos*. Após estudos superiores de filosofia e de estética, quando foi aluno (*1945-1950*), colaborador (*1950-1960*) e amigo de Etienne Souriau, lecionou filosofia no secundário (1948-1953), foi auxiliar de pesquisas no CNRS (1953-1957), nomeado mestre de conferências na Ecole des HEC e diretor delegado do Instituto de Estética Industrial (1958). Foi em seguida conferencista em numerosas universidades como Tunis (professor emérito), Hull (doutor *honoris causa*), Londres (Instituto Francês), Nova York (CUNY e sobretudo NYU), Los Angeles (UCLA e USC), Paris IX-Dauphine e, desde 1983, Paris I (direção de seminários de 3º ciclo sobre a comunicação). Em 1974, termina o doutorado em Paris VII (doutor em letras). Seus centros de interesse vão da filosofia da arte e da linguagem ao *design*, da aplicação de uma práxis educacional ao logos de uma teoria da comunicação (criação a partir de 1961 das EFAP, Escolas Francesas de Adidos de Imprensa, de Paris, Lyon, Nova York, Lisboa etc.).

Filósofo da ação, rapidamente procurou concretizar suas aspirações aplicando-as a campos e métodos em que tentou praticar uma pedagogia muito inovadora na perspectiva de um pragmatismo extremamente aberto: difundindo um saber, em geral esotérico demais, por todos os meios possíveis da comunicação de massa: emissões de rádio e TV, histórias em quadrinhos, debates internacionais articulados com seus trabalhos impressos: cursos-tratados, artigos, história do pensamento, coleções de textos integrais, compêndios, antologias repousam todos, em última instância, na conquista de uma interatividade eficaz, até mesmo de uma autêntica "reciprocidade das consciências". Seu pensamento, fortemente marcado por seus mestres da Sorbonne (Alquié, Bachelard, Jankélévitch, Nédoncelle) e pela corrente existencial da época (Sartre, Gabriel Marcel), abeberou-se muitas vezes nas contribuições fenomenológicas retomando a fórmula bachelardiana: "Quando se trata de examinar homens, iguais, irmãos, a simpatia deve ser a base do método" (*La psychanalyse du feu*, p. x).

• *L'esthétique*, PUF ("Que sais-je?"), 1954; *Guide de l'étudiant en philosophie*, PUF, 1955; *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, 1957; *Manuels de philosophie*, 1ª ed. em 5 vol., Nathan, 1957; com A. Vergez, 2ª ed., *L'action et la connaissance*, 1961, última ed. em 1990, em 3 vol.; com G. Patrix, *L'esthétique industrielle*, PUF ("Que sais-je?"), 1960; *Encyclopédie de la psychologie*, 1ª ed. em 1960, Nathan, em 2 vol.; 2ª ed. em 6 vol., 1970, reed. em 1982, direção da publicação; *Histoire de la philosophie antique et médiévale*, Fischbacher, 1962; com J. Chaumely, *Les relations publiques*, PUF ("Que sais-je?"), 1962; *Tableau de la philosophie moderne*, Fischbacher, 1965; com A. Vergez, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Nathan, 1965; com G. Deledalle, *Les philosophes d'aujourd'hui*, SEDES, 1966; com A. Vergez, *La philosophie contemporaine*, Nathan, 1970; *Histoire de la philosophie*, em 2 vol., ed. Pierre de Tartas, 1976; *La philosophie en bandes dessinées*, Hachette, 1977; *La psychologie en ban-*

des dessinées, Hachette, 1978; *Les intégrales de philosophie*, Nathan, 1980, direção das publicações; com C. Lougovoy, *Traité des relations publiques*, PUF, 1981; *Le dire et le faire. Essai sur la communication*, SEDES, 1983; *L'incommunication*, Vrin, 1987. Com Marie-Agnès Malfray, *Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale*, Perrin, 1990, e *Les plus grands textes de la philosophie orientale*, Albin Michel, 1992.

Serge LE STRAT.

ARNALDEZ Roger, 1911-

Filósofo francês nascido em Paris, professor titular de filosofia, doutor em letras, especialista em Islã e pensador cristão. Formado por Gabriel Marcel, Roger Arnaldez vê no pensamento antes de mais nada uma busca da autenticidade humana. Desde sua tese complementar sobre o *De Opificio mundi* de Fílon de Alexandria, destaca a importância do comentário, gênero que lhe parece central tanto em filosofia como em teologia: através dele, os problemas fundamentais são incessantemente retomados e formulados de maneira diferente. Ao estudar os gramáticos árabes, Roger Arnaldez trabalha as relações entre a questão da língua, do pensamento e da fé. Louis Massignon o fez descobrir que no Islã "os filósofos eram marginais", e o estimulou a estudar as ciências corânicas e a mística muçulmana nos comentários do Alcorão, sobretudo os de Fakhr al-Din al-razi. Com a *Risala* de Qushayri, distingue no homem três níveis: o da alma, *nafs* (estações da vida consciente, tempo contínuo), do coração, *qalb* (momentos privilegiados da existência, dons gratuitos de Deus num tempo descontínuo) e do espírito, *rûh* (descoberta da obra de Deus no fundo de si). Ao aproximar pensamento islâmico e filosofia ocidental, participa do diálogo islâmico-cristão. Professor emérito de islamologia na Sorbonne, Roger Arnaldez é membro do Instituto de França (Academia das Ciências Morais e Políticas), membro associado da Academia Real da Bélgica, e membro correspondente da Academia de Língua Árabe do Cairo.

• *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane* (tese), Vrin, 1956; direção, em colaboração com C. Mondésert e J. Pouilloux, da publicação e da tradução das *Oeuvres complètes* de Fílon de Alexandria, Le Cerf, 1961-1979, "Sources chrétiennes"; *Mahomet*, Seghers, 1987; Un seul Dieu, in F. Braudel (dir.), *La Méditerranée*, Arts et métiers graphiques, 1977; Flammarion, 1986; *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée, 1980; *Le Coran, guide de lecture*, Desclée, 1983; *Trois messagers pour un seul Dieu* (1983), Albin Michel, 1991; *Les grands siécles de Bagdad*, I: *De la fondation de Bagdad au début du IV^e-X^e siècle*, Argel, Imprimerie nationale du livre, 1985. Apresentação e tradução de Miskawayh, *Le petit livre du salut*, Tunis, Maison arabe du livre, 1987; *Aspects de la pensée musulmane*, Vrin, 1987; *L'Islam*, Desclée/Novalis, 1988; *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée, 1988; *Réflexions chrétiennes sur les mistiques musulmans*, OEIL, 1989; *Les textes philosophiques* (dir. do volume), vol. IV da *Encyclopédie philosophique universelle* (publicado sob a dir. de A. Jacob), no prelo por PUF.

David DOUYÈRE.

ASSOUN Paul-Laurent, 1948-

Filósofo francês nascido em Constantina (Argélia), professor titular de filosofia, doutor, antigo aluno da Ecole normale supérieure (Saint-Cloud), professor da Universidade Paris VII e psicanalista. Co-dirige o Laboratório de Psicologia Clínica Paris VII e o URA "Psicanálise e práticas sociais da saúde" (CNRS/Universidade Picardie). Paralelamente à formação filosófica (Sorbonne, ENS), fez formação em psicologia clínica e patológica, em ciências sociais (Fundação Nacional das ciências políticas, estudos de direito público e história) que se cristalizou numa investigação sobre a psicanálise e o freudismo. Reflexão em três níveis: pesquisa crítica sobre as condições de possibilidade do saber psicanalítico (epistemologia), descrição das conseqüências do sintoma no plano da escuta e da escrita (clínica), construção de uma teoria do laço social baseada nas conclusões da epistemologia psicanalítica e desembocando numa verdadeira "clínica do social". Esse trabalho de investigação desenvolveu-se em diversos quadros de

ensino e sobretudo nas cátedras ocupadas na Universidade de Nimègue (Países Baixos) a partir de 1982, na Universidade de Picardie desde 1989 e na Universidade de Paris VII desde 1992. Dirige a coleção "Philosophie d'aujourd'hui" da Presses Universitaires de France – desde 1980 – voltada para a promoção, na atualidade de seus desafios, da função crítica do logos filosófico, convocado a se pensar até a sua alteridade e nas suas fronteiras.

A investigação concretizou-se com a publicação de dezoito obras e de cerca de duzentos artigos, entre 1976 e 1993. Trata-se de pensar radicalmente a ruptura epistêmica que o pensamento freudiano sobre o *sujeito* operou no plano do saber, da "ética" e do social.

1 / Na vertente da *epistemologia freudiana*: categoria construída desde *Freud, la philosophie et les philosophes* (1976), *Freud et Nietzsche* (1980), *Freud et Wittgenstein* (1988) a partir de uma arqueologia da conjunção psicanálise/filosofia, e depois elaborada em si mesma da *Introduction à l'épistémologie freudienne* (1981) à *Introduction à la métapsychologie freudienne* (1993).

2 / Na vertente da *teoria do social*, a investigação encontrada em *Marx et la répétition historique* (1978), seguida de uma confrontação com *L'Ecole de Francfort* (1987) sobre o sujeito e a ideologia, desembocou, depois de um desvio desconstrutivo pela epistemologia do sujeito inconsciente, numa síntese, *Freud et les sciences sociales* (1993): trata-se de extrair todas as conseqüências do conceito freudiano de *Mal-estar na civilização* para uma leitura dos impasses subjetivos no seio do social (o que repercutiu concretamente no âmbito da pesquisa coletiva realizada no URA "Psicanálise e práticas sociais..." acima mencionado).

3 / Na vertente *clínica*, um trabalho sobre a escrita literária do sintoma serviu de "contraprova", ao passo que a questão da feminilidade, como ponto de apoio do saber analítico, se impôs: desde *Freud et la femme* (1983) até os estudos sobre *Le pervers et la femme* (1989) e *Le couple inconscient. Amour freudien et passion postcourtoise* (1992). O trabalho de síntese *Le freudisme* (1990) desempenhou função de balanço e, de certa forma, de "manifesto" metodológico para essa pesquisa que tende a conciliar o rigor de um exame dos textos fundamentais e a fecundidade de um saber (psicanalítico) em plena dinâmica.

Deve-se destacar também a importância atribuída, para fundamentar essa pesquisa, às edições críticas de textos fundamentais desconhecidos e determinantes dos contextos das principais obras: *L'intérêt de la psychanalyse* de S. Freud (1980), *L'homme-machine* de J. Offray de la Mettrie (1981), *De l'origine des sentiments moraux* de Paul Rée (1982), *Pour une évaluation des doctrines de Mach* de Robert Musil (1985). A tradução de várias das obras e a repercussão que essa pesquisa teve nos programas científicos das universidades parecem ir ao encontro, no plano internacional, de uma necessidade de implicar o ato de fundação freudiano na condição contemporânea de um pensamento sobre o sujeito.

• *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976; *Marxisme et théorie critique* (com G. Raulet), Payot, 1978; *Marx et la répétition historique*, PUF, 1978; apresentação, tradução e comentário de *Intérêt de la psychanalyse* de S. Freud, Retz, 1980; *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980, 1982; *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981, 1990; apresentação e comentário de *L'homme-machine* de J. Offray de la Mettrie, Denoël-Gonthier, 1981; apresentação e comentário de *De l'origine des sentiments moraux* de Paul Rée, PUF, 1982; *Freud et la femme*, Calmann-Lévy, 1983, 1993; *L'entendement freudien. Logos et Ananké*, Gallimard, 1984; edição crítica de *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, de Robert Musil, PUF, 1985; *L'Ecole de Francfort*, PUF, "Que sais-je?", 1987, 1990; *Freud et Wittgenstein*, PUF, 1988; *Le pervers et la femme*, Anthropos/Economica, 1989; *Le freudisme*, PUF, "Que sais-je?", 1990; *Le couple inconscient. Amour freudien et passion postcourtoise*, Anthropos/Economica, 1992; *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, 1993; *Freud et les sciences sociales*, A. Colin, 1993.

Markos ZAFIROPOULOS.

BOURGEOIS Bernard, 1929-

Filósofo francês nascido em Varennes-Saint-Sauveur, antigo aluno da Ecole normale supérieur, professor titular de filosofia, doutor, professor nas Universidades de Lyon III e Paris I-Sorbonne. Totalmente dedicada a uma meditação crítica sobre a maior filosofia contemporânea, a filosofia alemã, a obra de Bernard Bourgeois propõe uma releitura dos grandes textos e dos principais autores que a compõem – Kant, Fichte e Hegel – rompendo com os protocolos de leitura e de comentário então em uso na tradição filosófica francesa. A problemática da recepção hegeliana na França foi desde o início dominada pelo tema de sua "superação", de sua redução a uma unidade exclusiva, permitindo assim a aplicação imediata de um princípio tácito de seleção no seio da obra. Por isso, a leitura francesa de Hegel naturalmente defendeu "o método contra o sistema" a exemplo de Marx, ou, na tradição neo-romântica instaurada por Kojève, fez da fenomenologia o romance insuperado da consciência, irredutível às tentações da filosofia exterior do conceito. Dessa maneira, a tradição francesa provocava uma ruptura do campo da filosofia clássica alemã em dois blocos distintos e insuperáveis: por um lado, uma síntese cognitiva que, por Kant, desembocava na doutrina da ciência de Fichte e estabelecia um deslocamento dos limites do entendimento pela instauração da liberdade prática. Essa síntese era pensada como uma espécie de via alemã rumo à razão cartesiana ou rumo ao *cogito* prático, estabelecimento e fundamento do direito na vontade livre. Por outro lado, uma fenomenologia histórica propriamente hegeliana, que já não representava uma elaboração sobre a crítica precedente, mas simplesmente a meditação sobre a constituição pela história e na história, de uma liberdade e de uma razão por sua vez já pensadas, fazendo o projeto hegeliano pender para uma síntese antipredicativa dos conteúdos de pensamento, para uma gênese sensível do conceito, para uma inserção da razão no movimento histórico. O resto, todo o resto, a filosofia da história e do direito, o projeto enciclopédico, eram tidos como superações ilegítimas, como tentativas patéticas e pitorescas de fechar o sistema para além de suas possibilidades conceituais, eram analisados como uma queda no neo-aristotelismo, lá onde Kant e Fichte tinham reatado com a pureza do projeto platônico. A obra de Bernard Bourgeois, tanto no seu movimento filosófico como na sua ambição especulativa, empenha-se em desfazer essa pretensão francesa a "prejulgar o projeto hegeliano", e dessa forma permite estabelecer uma nova leitura dessa filosofia a partir da qual, por recorrência, ela compreende a filosofia clássica alemã no seu conjunto.

A obra de Bernard Bourgeois sistematiza também dois pontos de vista metodológicos que tinham ficado separados na filosofia francesa: o do último Cavaillès, "não precisamos mais de uma filosofia da consciência, necessitamos agora de uma filosofia do conceito" e o de Martial Gueroult, restituir à obra filosófica seus protocolos de leitura segundo a ordem das razões. A meditação crítica de Bernard Bourgeois conduz a uma série de resultados que recolocam a obra de Hegel no desenvolvimento que é verdadeiramente seu: o pensamento da totalidade, o projeto, através da especulação, de instaurar o momento do auto-engendramento do espírito, de onde procederão as totalizações parciais que só podem ser compreendidas dentro da própria tensão: por isso, o período de Frankfurt é analisado, diferentemente de Lukács, como a primeira formulação da dialética entre necessidade e liberdade e não como um grito de revolta jacobina ao qual a obra posterior não teria sido fiel. A leitura hegeliana da filosofia última de Fichte como automovimento impõe também uma exposição nova dessa filosofia, geralmente considerada na França (J. Vuillemin) a partir do kantismo e que é apreendida por Bernard Bourgeois na sua relação com a dialética hegeliana, que conduz da consciência

ao conceito e do conceito à realização da Idéia. Essa tensão rumo ao restabelecimento da efetividade do texto hegeliano conduz ao trabalho central de B. Bourgeois, que é ao mesmo tempo filológico, no sentido de exposição histórica dos conceitos que Croce dava a esta palavra, e filosófico, no sentido mais elevado: a tradução e o comentário da *Encyclopédie des sciences philosophiques* (Ciência da lógica, Direito e filosofia do espírito). Aqui, Bernard Bourgeois recoloca no centro da compreensão de Hegel a lógica dialética, ou seja, o projeto de dar conta, ao mesmo tempo, do movimento do pensamento e da permeação, por ele, de uma história da filosofia cuja expressão necessária, por sua vez, é deduzida desse mesmo pensamento. A própria exposição de Bernard Bourgeois evitará o ponto de vista fácil de exterioridade em relação ao texto hegeliano, para melhor extrair dele seu motor interno e a confrontação inevitável com aqueles sistemas filosóficos (Kant, Fichte e Espinosa) que são seus principais interlocutores.

Retomando assim a ordem das razões do próprio Hegel, Bernard Bourgeois interroga os diversos elementos da dialética descendente hegeliana: a filosofia do direito que aparece desde o período de Iena, ligada a uma crítica do empirismo historicista, a filosofia do Estado, concebida como gênese concreta da liberdade, a pedagogia. Bernard Bourgeois dedica uma série de estudos à compreensão da obra hegeliana na cultura de sua época.

Portanto, em pleno apogeu do marxismo e da filosofia existencialista, B. Bourgeois participa de um retorno ao texto que polemiza com todos os pressupostos da época, e sua obra, muito hegelianamente, é superação e restauração. Para a superação dos pontos de vista, o texto é esmiuçado por meio da explicitação de sua intenção lógica e pela compreensão orquestral de cada período. Seria uma tarefa inútil procurar aqui lapso ou desconstrução. Essa reestruturação é superação no sentido de que, diferentemente de seus predecessores, Bernard Bourgeois, longe de tentar sobrepujar o projeto hegeliano extraindo por comodidade tal ou tal método, tal ou tal fragmento vivo, mas querendo se confrontar com seus objetos fundamentais – o Estado, a vida ética, a liberdade, a decisão –, permite avaliar seu alcance histórico, sua atualidade e efetividade na história da filosofia, e propõe também a verdadeira filosofia de nosso tempo que é a filosofia do Estado livre. Como a composição musical, a grande composição filosófica supõe sempre o domínio das obras.

• *Hegel à Francfort ou judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Vrin, 1970; *L'idéalisme de Fichte*, PUF, 1968; Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, la science de la logique*, texto apresentado, traduzido e anotado por Bernard Bourgeois, Vrin, 1986; *Encyclopédie des sciences philosophiques, philosophie de l'esprit*, texto apresentado, traduzido e anotado por Bernard Bourgeois, Vrin, 1988; *La pensée politique de Hegel*, PUF, 1969; *Hegel: des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, tradução e notas, Vrin, 1972; *Hegel: textes pédagogiques*, apresentação e tradução, Vrin, 1978; *Le droit naturel de Hegel*, comentário, Vrin, 1986; *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, 1990; *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, 1991; *Etudes hegeliennes, raison et décision*, PUF, 1992.

Blandine KRIEGEL.

DELEULE Didier, 1941-

Filósofo francês, professor titular de filosofia em 1966, professor assistente na Universidade de Besançon de 1969 a 1981, depois professor na Universidade de Rennes, Didier Deleule é atualmente professor na Universidade de Paris X-Nanterre. Além das edições e traduções de Bacon, Berkeley, Hume, devemos a ele numerosos trabalhos sobre psicologia, como *La psychologie, mythe scientifique* (1969) e *Le corps productif* (em colaboração com F. Guéry, 1972), e sobretudo uma importante tese sobre *Hume et la naissance du libéralisme économique* (1979). Embora os trabalhos universitários de Didier Deleule o tenham imposto como especialista em filosofia inglesa e no pensamento político clássico, seus estudos sobre psicologia, de inspiração mais polêmica,

não devem ser dissociados de um projeto geral propriamente filosófico. Esse projeto, cujo espírito não deixa de ter pontos em comum com aquele outrora empreendido por Michel Foucault, pode ser definido em primeiro lugar como uma *arqueologia das ciências do homem. La psychologie, mythe scientifique* e *Le corps productif* remontam às fontes da instituição da psicologia como "ciência", para definir ao mesmo tempo seus fundamentos filosóficos, suas orientações ideológicas e sua função em relação ao sistema socioeconômico do capitalismo liberal. A obra-mestra sobre *Hume et la naissance du libéralisme économique*, além de renovar a interpretação do pensamento humiano a partir de seu aspecto antropológico, constitui um vasto estudo sobre a interrelação e a transformação dos modelos (economia doméstica, teorias fisiológicas, princípios fundamentais da física newtoniana etc.) a partir dos quais se formaram, na obra de Hume em particular, a economia política e a doutrina do liberalismo. Essa arqueologia das ciências do homem, longe de ser puramente histórica, constitui também uma reflexão fundamental sobre a causalidade em filosofia e na história das idéias.

• *La psychologie, mythe scientifique*, Robert Laffont, 1969 (trad. italiana, Milão, 1971; trad. espanhola, Barcelona, 1972); *Le corps productif* (em colaboração com F. Guéry), Mame, 1972; apresentação, tradução e notas de *Abrégé du traité de la nature humaine* de Hume, Aubier, 1971; apresentação, tradução e notas de *Lettre à un ami* (1745) de Hume, Les Belles Lettres, 1977; *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979 (trad. italiana, Roma, 1986); apresentação e comentário de *Enquête sur l'entendement humain* de Hume, Nathan, 1982; apresentação, tradução e notas de *De l'obéissance passive* de Berkeley, Vrin, 1983; apresentação, tradução (em colaboração com G. Rombi) e notas de *Récusation des doctrines philosophiques* (e outros opúsculos) de F. Bacon, PUF, "Epiméthée", 1987; *Le commentaire de textes de philosophie* (em colaboração com F. Guery e P. Osmo), Nathan, 1990.

Denis KAMBOUCHNER.

DUMONT Jean-Paul, 1933-

Filósofo francês nascido em Paris, professor titular de filosofia, doutor em letras e ciências humanas, professor de história da filosofia na Universidade Charles-de-Gaulle, Lille III.

A profunda formação de Dumont em matemática, física e ciências naturais poderia tê-lo levado a fazer carreira nas ciências se, durante todos os seus estudos literários, não tivesse prevalecido seu interesse pela dimensão filosófica dos problemas científicos. A tese de 1970 sobre *Le scepticisme et le phénomène*, elogiada por uma crítica unânime e premiada pela Academia de Ciências Morais e Políticas, trazia a marca dessa dupla *mathésis*. Essa história profundamente erudita da dúvida filosófica através dos tempos extrapolava a problemática clássica do conhecimento (Dado um objeto: o que pode um sujeito apreender e dizer dele?) na direção de um fenomenismo inventoriado de maneira exata e, finalmente, da gênese de toda filosofia original a partir de suas fontes, e das fontes de suas fontes. Pois aqui, por um notável desdobramento, é o próprio ceticismo (ou melhor, o pirronismo), visto e interpretado por tantos autores em função de *a priori* disparatados, que se revela um fenômeno oriundo do encontro entre os testemunhos e o pensamento, ele mesmo orientado, que os recolhe. Número inapreensível, também o pirronismo não sofre senão de conhecimento fenomenal. De um golpe só, Dumont alterara as perspectivas, intocadas desde Saisset e Brochard, e renovara uma questão há muito debatida: longe de ser um niilismo, o ceticismo bem poderia ser a condição de qualquer empreendimento filosófico lúcido.

Atento à filogênese tanto quanto à ontogênese de toda filosofia, Dumont logo partirá em busca dos estratos, das camadas de interpretações sucessivas que os filósofos deixaram uns dos outros, remontando a tão longe quanto lhe permitam o estado dos vestígios documentais, em busca daquelas filosofias "fósseis" e já tão perfeitamente formadas que a tradição as denomina de "pré-socráticas". Em 1988, publica a primeira edição exaustiva delas em língua francesa, obra agora clássica.

Seu perfeito conhecimento da história e da pré-história do pensamento grego possibilitou a Dumont retomar o trabalho em vários sítios arqueofilosóficos até então insuficientemente explorados, ou deixados ao abandono pois aparentemente tudo já fora dito sobre eles. Daí seus vários estudos platônicos, em particular aquele (Bibliogr.) em que ele fez aparecer com genialidade a simetria entre o jogo dialético "prenhe de realidade" do *Parmênides* e a analogia cosmognoseológica da linha, em *República* VI, 509 *b* ss: o "neoplatonismo" não deixava de ser a continuação do platonismo. De maneira semelhante, a *Introduction à la méthode d'Aristote* permite compreender "por que Aristóteles tornou-se Aristóteles", em vez de envelhecer no platonismo de seus anos de juventude: platônico, o Estagirita continua sendo, mas de outra maneira, mutação decidida por uma mudança de método.

Além dessa inestimável restituição do passado filosófico grego, depurado das falsas evidências e apresentado da maneira mais próxima ao que ele foi, há na obra de Dumont uma dupla lição de método, autenticamente grega ela também: *mètis* e *phronèsis*, a inteligência astuta que persegue o despercebido, e a prudência que avalia os resultados. O filósofo é cético já que não pode ser um deus.

• J.-P. Dumont, *La philosophie antique*, PUF, 8ª ed., 1993; *Les sceptiques grecs*, PUF, 2ª ed., 1992; *Les sophistes, fragments et témoignages*, PUF, 1969; *Notre-Dame des Tarots*, Lherne, 1970; *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme* (1972), Vrin, 2ª ed., 1986; *Introduction à la méthode d'Aristote*, Vrin, 2ª ed., 1992; *Les Présocratiques*, edição estabelecida por J.-P. Dumont, com a colaboração de D. Delattre e de J.-L. Poirier, Gallimard, 1988; *Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1991; *Lucien, Hermotime, suivi d'un essai sur les rires du philosophe*, PUF, 1993; "Modèle dialectique et modèle cosmologique dans la construction du *Parménide* de Platon", in *Modèles et interprétation*, PUL, 1978; *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, F. Nathan, 1993 (Manual pedagogicamente articulado).

Lucien JERPHAGNON.

GRENIER Hubert, 1929-

Professor de filosofia francês, antigo aluno da Ecole normale supérieure, professor titular de filosofia, Hubert Grenier lecionou inicialmente nos cursos preparatórios para a entrada na Ecole normale supérieure no liceu de Poitiers e depois no liceu de Lakanal. Desde 1966, é o professor desse curso preparatório no liceu Louis-le-Grand.

Hubert Grenier pertence à linhagem daqueles grandes professores de filosofia que marcaram gerações de aprendizes de filósofos e que são lembrados como mestres por todos os seus alunos, independentemente do que estes venham a se tornar mais tarde. Um mestre da reflexão, alguém que "desperta" o pensamento considerando que seu papel consiste, acima de tudo, em devolver à filosofia seu verdadeiro lugar, sem outro método senão o da exigência, do rigor e da inteligência em ação. O ensino de Hubert Grenier é um questionamento, quase uma provocação, porque uma das principais funções da reflexão filosófica é "perturbar o mundo".

"Não cabe à filosofia passar pela vida, cabe à vida passar pela filosofia (...), cabe à filosofia instalar-se em nós como vida, única vida, na e pela teoria", escreve ele em sua obra dedicada a *La connaissance philosophique* que, além do fato de constituir uma indispensável propedêutica para todo aprendizado do pensamento filosófico, constitui um ensaio crítico, quase um requisitório. Essa defesa da filosofia como totalidade, longe de todo dogmatismo, a despeito das opiniões categóricas que fustigam tanto o discurso científico como a confusão tagarela de uma pseudofilosofia que repousa apenas no subjetivo, no derrisório ou nas ideologias da moda, permite a Hubert Grenier afirmar a própria vocação do ensino da filosofia. É a essa questão que também dedica, em 1974, sua comunicação à Academia das Ciências Morais e Políticas sobre o tema "Difficultés et exigences de l'enseignement de la philosophie aujourd'hui".

Seus centros de interesse tendem mais particularmente para a filosofia contemporânea e as questões éticas: dedicou diversos artigos a filósofos como Alain, Michel Foucault, Claude Bruaire, Michel Alexandre, bem como a Charles Renouvier.

• *La connaissance philosophique*, Masson, 1973; *Les grandes doctrines morales*, PUF ("Que sais-je?"), 1989.

Marie-Agnès MALFRAY.

HULIN Michel, 1936-

Filósofo e indianista, professor da Universidade de Paris-Sorbonne, onde ocupa a cadeira de filosofia comparada (Índia-Ocidente). Foi depois de sair da Ecole normale supérieure da rue d'Ulm que se especializou nos estudos indianos clássicos e que viveu muito tempo na Índia. Discípulo de O. Lacombe e de M. Biardeau, formado tanto na tradição filosófica ocidental como nas filosofias da Índia, que conhece de forma admirável, mas também aberto para a ciência das religiões, a antropologia religiosa e a psicologia das profundezas, é autor de uma obra importante tanto pela qualidade como pela quantidade, que lhe confere um lugar de destaque entre os filósofos comparatistas e os indianistas contemporâneos. Suas investigações articulam-se em torno dos seguintes três eixos principais.

O estudo histórico-crítico, a partir dos textos sânscritos originais, dos principais filosofemas indianos e das doutrinas aferentes, a restituição das problemáticas nas quais eles se inscrevem e das polêmicas que entre elas se estabelecem, e, por fim, sua perspectivação e sua confrontação com as problemáticas e os filosofemas de nossa tradição formam o primeiro eixo. São as abordagens indianas da questão da individuação e do fenômeno do ego que conformam a temática de sua obra-mestra, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion de d'Ahamkara* (Publicações do Instituto de Civilização indiana, série in-8°, fasc. n° 44, Collège de France, 1978). Se a reflexão sobre o fenômeno do ego e aquela, conexa, sobre a autoconsciência desempenham efetivamente um papel fundamental nas diversas escolas doutrinais indianas, e se a noção de *ahamkara* ou de ego é conceitualmente central nos diversos sistemas filosóficos indianos, é porque, como demonstra M. Hulin apresentando as diversas teses defendidas a respeito, estão no cerne de suas respectivas soteriologias, na própria medida em que a reflexão sobre seu *status* abre o mesmo número de vias possíveis de superação da individualidade. Por outro lado, empenhou-se em apresentar o *corpus* dos textos fundadores e em expor a doutrina original e muito complexa de um dos principais sistemas filosóficos indianos, o *Samkhya* clássico, cuja ontologia dualista é bastante diferente daquela da tradição dualista do Ocidente, em *Samkhya Literature* (*History of Indian Literature*, vol. VI, fasc. n° 3, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1978).

Em segundo lugar, devemos a M. Hulin traduções anotadas de seções de várias obras-mestras do pensamento indiano tais como o *Tripurâhasya* ou *Doctrine secrète de la Déesse Tripura* (Documents spirituels, Fayard, 1979), o *Yogavasistha* com *Septs récits initiatiques tirés du Yoga-Vasistha* (L'Autre Rive, Berg International, 1987), duas obras-primas da literatura tântrica ou saktica, o *Mrgendragama* (Publ. do Instituto Francês de Indologia de Pondichéry, 1981), e o *Upadesasahasri* ou *Traité des mille enseignements* de Sankara, a obra-prima da maiêutica vedântica, em *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique?* (Pré-textes, Vrin, 1993). Mas M. Hulin também se interessou pela recepção das doutrinas orientais no Ocidente, em particular pela interpretação hegeliana do "Oriente" em *Hegel et l'Orient, suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gita* (Vrin, 1979), interpretação de ordem histórico-especulativa que ele ressitua não só no contexto da época mas também no quadro geral de sua doutrina, e cujos valor e limites ele avalia.

Por fim, numa investigação mais pessoal, a reflexão de M. Hulin procurou estudar o problema com que depara uma reflexão filosófica preocupada em não negligenciar nenhuma das dimensões da experiência humana diante de certas experiências-limite decorrentes do que se convencionou chamar de "estados alterados de consciência", por um lado, e pelo fenômeno místico entendido em sentido amplo, por outro. Num livro tão estimulante quanto apoiado numa erudição discreta, fecunda e impecável – *La face cachée du temps* (Fayard, 1985) –, depois de retraçar a gênese das principais representações do além forjadas ao longo dos séculos pela imaginação escatológica, ele define os dilemas com os quais a reflexão filosófica necessariamente depara a esse respeito e se interroga sobre as condições de possibilidade de sua eventual superação a partir de uma afirmação metafísica da não-morte ou da imortalidade enraizada em certas experiências-limite de importância capital, mas em geral desconhecidas pela tradição filosófica. Analisando em seguida os relatos que dão testemunho de experiências do "sentimento oceânico", como o denomina Freud na esteira de R. Rolland, e passando em revista as várias interpretações já propostas de tais experiências, sua reflexão em *La mystique sauvage* (PUF, 1993) tenta elucidar o pano de fundo filosófico capaz de dar conta da própria possibilidade do fenômeno místico, antes de sua apropriação pelas religiões institucionalizadas.

É assim que a reflexão de M. Hulin, favorecida ademais por uma escrita que alia elegância e precisão, distingue-se, pela abertura de seu campo e a radicalidade de seu questionamento metafísico, por recuperar as questões filosóficas envolvidas na confrontação entre as grandes doutrinas do Ocidente e do Oriente, possibilitando que o campo do pensamento se abra para questões até então interditas ou negligenciadas. M. Hulin foi professor convidado em várias universidades estrangeiras e participou das conferências de *Eranos*. Deu sua contribuição em muitas obras coletivas como a *Encyclopédie philosophique universelle* (PUF), o *Atlas universalis des religions* etc. Dirige a seção orientalista do *Dictionnaire de l'ésotérisme* (no prelo por PUF), e o volume (em preparação) da "Encyclopédie de la Pléiade" dedicado às *Philosophies de l'Inde*.

• *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion de d'Ahaṃkāra*, Institut de civilisation indienne, Collège de France, 1978; *Sāṃkhya Literature*. History of Indian Literature, Wiesbaden, 1978; *La doctrine secrète de la Déesse Tripurâ*, Fayard, 1987; *Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vasistha*, L'Autre Rive, 1987; trad. do *Mṛgendrāgama*, Institut français d'Indologie, Pondichéry, 1981; *Hegel et l'Orient*, seguido da tradução anotada de um ensaio de Hegel sobre a *Bhagavad-Gîtâ*, Vrin, 1979; *La face cachée du temps*, Fayard, 1985; *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique?*, Vrin, 1993; *La mystique sauvage*, PUF, 1993.

François CHENET.

LECOURT Dominique, 1944-

Filósofo francês, antigo aluno da Ecole normale supérieure da rue d'Ulm (1965), professor titular de filosofia (1969), doutor em letras (1980). Professor de filosofia na Universidade de Picardie desde 1984, depois Denis-Diderot, Paris VII (UFR de Física) desde 1989, onde leciona epistemologia e história das ciências. Envolvido em inúmeras missões, ocupou funções diversas: especialista da divisão de Direitos do Homem na UNESCO (1977-1990), membro do Conselho Superior das Universidades (1982-1984), membro do Comitê Nacional do CNRS (1982-1985). Fundador em 1984, com Jacques Derrida, François Châtelet e Jean-Pierre Faye, do Collège international de Philosophie. Professor convidado em várias universidades estrangeiras (Estados Unidos, Canadá, México...), participou, na qualidade de conselheiro técnico, do gabinete do ministro da Educação Nacional de 1983 a 1985. Nomeado reitor da Academia, em 1986, dirigiu o Centre national d'Enseignement à distance de 1985 a 1988. É membro correspondente da Academie européenne des Sciences, des Lettres et des Arts desde

1990. Depois de dedicar vários estudos à obra epistemológica de Gaston Bachelard, seus trabalhos desenvolveram-se em duas direções: uma crítica das tradições epistemológicas dominantes (o positivismo, Popper...) e a análise de "casos" que manifestam a intricação da ciência com a política (caso Lyssenko) e a religião (o "criacionismo científico" americano). Seu trabalho de epistemologia histórica desenvolve-se em contato direto com o meio científico, visando mostrar a filosofia em ação na própria pesquisa, suas incidências sociais e implicações éticas. Diretor de várias coleções, divulga, com os melhores cientistas mundiais, o pensamento científico de nosso tempo. Além de múltiplos artigos publicados em vários jornais e revistas internacionais, é autor de:

• *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, prefácio de Georges Canguilhem, Vrin, 1969; *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, 1971; *Une crise et son enjeu*, Maspero, 1973; *Bachelard, le jour et la nuit*, Grasset, 1974; *Lyssenko, histoire réel d'une "science prolétarienne"*, prefácio de Louis Althusser, 1977; *L'ordre et les jeux*, Grasset, 1980; *La philosophie sans feinte*, Albin Michel, 1982; *Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie*, Hachette, 1990; *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF (col. "Science, Histoire et Société"), 1992; *A quoi sert donc la philosophie?*, PUF (col. "Politique d'aujourd'hui"), 1993.

Thomas BOURGEOIS.

LIBERA Alain de, 1948-

Filósofo francês nascido em Neuilly-sur-Seine, professor titular de filosofia (1972), pesquisador do CNRS (1975), foi eleito, em 1985, diretor de estudos da V seção (Ciências religiosas) da Ecole pratique des Hautes Etudes para lecionar "História das teologias cristãs no ocidente medieval" – uma linha de pesquisa que dá prosseguimento à de seus predecessores, E. Gilson ("História das doutrinas e dos dogmas") e P. Vignaux ("História das teologias medievais"). Historiador do pensamento medieval, também desenvolve o estudo das doutrinas teológicas e filosóficas da Idade Média tardia, dedicando-se a uma "história dos estados da razão" que abre espaço para as diversas formas da racionalidade filosófica e religiosa. Seu campo de pesquisa estende-se, pois, da história da lógica medieval (Abelardo, a lógica "terminista") à mística especulativa (Mestre Eckhart, a mística renana). Preocupado em fundamentar a história das doutrinas numa prática filológica e histórica bem como filosófica, A. de Libera propõe uma abordagem da Idade Média centrada nas fontes manuscritas, o que o leva a afirmar que o trabalho de edição de textos faz parte do trabalho de historiador da filosofia. Recusando ao mesmo tempo as dissociações entre filosofia e espiritualidade ou teologia escolástica e teologia mística impostas pela neo-escolástica do século XIX e os esquemas etnocêntricos que enquadram a percepção corrente do "Ocidente medieval", esforça-se além do mais em analisar a natureza e o alcance da influência das fontes árabes sobre o pensamento latino dos séculos XIII e XIV e em extrair delas as implicações culturais e políticas para a época contemporânea (cf. sobre esse ponto *Penser au Moyen Age*, que define o método e os objetivos da "história dos estados da razão"). Afora suas atividades de ensino, A. de Libera é responsável pela equipe de história do pensamento medieval do "Centre d'Etudes des religions du livre", URA CNRS/EPHE, n.° 152, diretor do GDR CNRS, n.° 800, sobre "O neoplatonismo medieval" e professor associado nas Universidades de Pádua, Milão, Friburgo (Suíça), Neuchâtel e Rio de Janeiro. Assume também certo número de responsabilidades editoriais: co-diretor da coleção "Etudes de philosophie médiévale" (fundada por E. Gilson) na editora J. Vrin, diretor da coleção "Sic et non" da editora J. Vrin, co-diretor da coleção "Des travaux" das Edições du Seuil, é membro do comitê de redação dos Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age e "editorial consultant" da *The New Synthese Historical Library*.

• *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genebra-Lausanne-Neuchâtel, 1980; *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative* [em colaboração com E. Zum Brunn], Beauchesne, 1984; *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grande à Maître Eckhart*, OEil, 1984 (obra premiada pela Academia das Ciências morais e políticas); *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, ed. por A. de Libera e E. Zum Brunn, Cerf, 1986; *Ulrich von Straßburg. De summo bono*, Hamburgo, 1987; *Eckhart. Sur l'humilité*, Arfuyen, 1988; *Eckhart. Poème. Suivi d'un Commentaire anonyme*, Arfuyen, 1988; *La philosophie médiévale*, PUF ("Que sais-je?"), 1989; *Maître Eckhart: Commentaire du Prologue a L'Evangile de Jean* (L'Oeuvre latine de Maître Eckhart, 6), Cerf, 1989; *Albert le Grand et la Philosophie*, Vrin, 1990 (obra premiada pela Academia francesa); *Penser au Moyen Age*, Seuil, 1991; *Averroès et l'averroïsme* [em colaboração com M.-R. Hayoun], PUF ("Que sais-je?"), 1991; *César et le Phénix. Distinctiones et sophismata parisiens du XIII^e siècle*, Pisa, 1991; Maître Eckhart. *Traités et sermons*, GF, 1993.

Olivier BOULNOIS.

MEYER Michel, 1950-

Filósofo belga, professor da Universidade de Bruxelas, diretor da *Revue internationale de Philosophie* e diretor de coleção nas Presses Universitaires de France.

Para Meyer, o *conceito central* é o de problema, de questionamento: uma exposição científica, uma proposição lógica, um texto literário, um discurso político, uma teoria filosófica, uma tomada de posição "apaixonada" constituem todas tentativas de responder a uma ou várias questões. No entanto, nunca nenhuma dessas respostas esgota totalmente as questões levantadas que reaparecem sob uma forma ou outra; transformação esta que Meyer denomina de *historicidade*. Mesmo o pensamento que se afirmasse contra a necessidade do questionamento continuaria respondendo, embora a uma outra problemática, o que seria paradoxal, pois há resposta e problemática. Somos inevitavelmente remetidos à única necessidade, a da própria interrogação. Continua sempre persistindo uma distância entre o problema colocado e a resposta que se gostaria de dar a ele. Meyer chama essa distância de *diferença problematológica*. Vê nela a manifestação do motor de todo pensamento, a tensão necessária a toda atividade, o princípio atuante de nossa relação com as coisas, com outrem e com nós mesmos. Si mesmo, o mundo, outrem, temos aí as três grandes questões metafísicas.

A *teoria da ciência* desenvolvida por Meyer constitui uma primeira ilustração concreta de suas idéias: o cientista opõe, equivocadamente, sua atividade de descoberta (que consiste em colocar questões) e seu trabalho de justificação (respostas encontradas), que seria o único válido.

A *teoria da linguagem* de Meyer visa a articular suas diferentes dimensões – pragmática, hermenêutica, retórica (ou argumentação) – com a idéia de questionamento. Quando alguém fala é porque tem em vista uma questão ou um problema que agita seu espírito. A pessoa tenta comunicá-la se espera do outro ajuda para resolvê-la, ou então propõe diretamente uma resposta. A partir dessa idéia simples, Michel Meyer pode explicar tanto a argumentação racional quanto a *teoria da literatura*, que, ela também, põe em jogo a enigmaticidade e convoca o leitor para responder à solicitação do sentido.

A *teoria da consciência* também traz à baila a separação entre a ordem das questões e a das respostas e o perigo de ignorar a diferença entre elas. O amálgama é muito claro em Kant: ou bem o objeto está dado e não precisa mais ser buscado – é o que afirma a segunda edição da *Crítica da razão pura*. Ou bem o objeto não está dado, só um X o está, e então não se sabe mais o que é preciso procurar. É o dilema da primeira edição da *Crítica da razão pura*. É preciso que autoconsciência e consciência do objeto sejam ao mesmo tempo distintas e idênticas dentro de uma faculdade superior, o que evidentemente é impossível. Por meio desse paradoxo, Michel Meyer dá pela primeira vez uma solução filosófica para o problema da diferença entre as duas edições da *Crítica da razão pura* de Kant.

Quanto à *teoria das paixões*, ela dá seqüência às investigações de Michel Meyer em história da filosofia. Ele consegue mostrar que o paradoxo das paixões (para superar a paixão preciso da razão, mas como a paixão me cega, não sei que preciso da razão para combatê-la) nada mais é que o paradoxo da razão, impossível ou inútil, um paradoxo que remete à necessidade de definir a razão sobre novas bases em vez de se entregar ao niilismo ou de entregá-la à redução cientificista.

Michel Meyer propõe uma visão nova e sistemática, não apenas da história da filosofia, mas das grandes problemáticas contemporâneas ao redefinir a racionalidade pelo conceito de interrogação radical que subjaz a toda atividade intelectual. Com isso, esboça um verdadeiro projeto metafísico para nossa época.

• *Découverte et justification en science*, Klincksieck, 1979; *Logique, langage et argumentation*, Hachette, 1982 (2ª ed., 1985); (sob sua direção) *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Perelman*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986; *De la problématologie: langage, science et philosophie*, Bruxelas, Mardaga, 1986; (sob sua direção), *Rhétorique et littérature. Langue française*, Larousse, 1988; (sob sua direção) *Questions and Questioning*, Berlim-Nova York, Walter de Gruyter, 1988; *Science et métaphysique chez Kant*, PUF, 1988; "Aristote ou la rhétorique des passions", pósfácio de Aristóteles, *Rhétorique des passions*, Petite Bibliothèque Rivages, 1989, 3ª ed., 1991; (sob sua direção) *Figures et conflits rhétoriques*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1990; "Descartes selon l'ordre des passions", introdução a Descartes, *Les passions de l'âme*, Hachette, Le Livre de poche (col. "Les Classiques de la Philosophie"), 1990; "Hume ou la passion pour la passion", introdução a Hume, *Réflexions sur les passions*, Hachette, Le Livre de poche (col. "Les Classiques de la philosophie"), 1990; "Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine", introdução a Aristóteles, *Rhétorique*, Hachette, Le Livre de poche (col. "Les Classiques de la philosophie"), 1991; *Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Hachette, Le Livre de poche (col. "Biblio-essais"), 1991; *Pour une critique de l'ontologie*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1991; *Langage et littérature*, PUF, 1992, trad. de *Meaning and Reading. A Philosophical Essay on Language and Literature*, Amsterdam, Benjamins, 1983; *Language, Rhetoric and Knowledge*, Pen State Press, 1993; Questions de rhétorique: langage, raison et séduction, Hachette, Le Livre de poche (col. "Biblio-essais"), 1993.

Benoît TIMMERMANS.

A

ABELARDO Pedro, 1079-1142
(Abaelardus, Abelardus)

As informações que chegaram até nós acerca deste pensador erudito francês do século XII são essencialmente as que se encontram numa carta autobiográfica endereçada a um amigo: *Historia calamitatum* ou *História de Minhas Calamidades*, que pode ser datada de 1132. Abelardo, originário do burgo de Pallet (*Palatium*), na Bretanha, próximo de Nantes, pertencia a uma família da pequena fidalguia; seu pai, Berengário, era grande apreciador das letras e propiciou educação esmerada ao filho mais velho, tanto que Abelardo, declinando de suas prerrogativas de primogênito, renunciou à carreira das armas. A partir daí, seduzido pela dialética, percorreu as províncias, *peripateticorum emulator*, em busca dos lugares onde ela era ensinada pelos mestres mais reputados.

De início – por volta de 1091-1094 – foi aluno de Roscelino de Loches, considerado fundador do "nominalismo", cujo objetivo era estabelecer que os termos gerais ou "universais" são apenas *flatus vocis*, emissões vocais que não encontram correspondência na realidade.

Depois, em Paris, para conhecer outro tipo de pensamento, Abelardo ouve Guilherme de Champeaux, mestre dos realistas, para quem os "universais" existem incondicionalmente.

Muito jovem, não tinha ainda 23 anos, deixa o estado de estudante e abre uma escola em Melum – que na época era residência real – e depois a transfere para Corbeil.

Apreciador de justas intelectuais, ou "disputas" (*disputatio*), obriga Guilherme de Champeaux a corrigir sua tese sobre os "universais", o que custa a cátedra a este último, a qual é entregue ao próprio Abelardo. Este, porém, sofrendo pressões diversas, acaba por deixá-la, e funda sua própria escola, no monte Sainte-Geneviève.

Novas solicitações, novos estudos: Abelardo interessa-se pela "doutrina sagrada", isto é, por teologia. Como guia nesse caminho, escolhe Anselmo de Laon, o mais renomado mestre da época. Mas, embora esperasse poder recolher as elucidações dispensadas por um espírito penetrante, teve de submeter-se a uma brumosa verborragia: "O fogo que ele acendia enchia-lhe a casa de fumaça sem proporcionar luz alguma." Como represália, Abelardo usa por pretexto uma interpretação do livro de Ezequiel, que ele domina discursivamente, e, por assim dizer, mantém um curso "paralelo" de exegese. Segue-se o conflito, e Abelardo precisa partir. De volta a Paris, obtém a direção da Escola de Notre-Dame. Sua tenacidade, seu estilo contestatário, que não se haviam atenuado, e seu orgulho pessoal, eram assim recompensados.

Mas o destino toma outra direção. Foi então que ocorreram os famosos episódios com Heloísa, cuja educação sentimental ele se propõe realizar, com sagacidade e relativo cinismo.

Descrita como *adolescentula... per faciem non infima*: "jovenzinha... nada desprezível fisicamente", além de muito culta, era sobrinha do cônego Fulberto, que zelava pelo engrandecimento de seu saber. Abelardo urde um estratagema: aloja-se na casa de Fulberto a pretexto de dar aulas a Heloísa. A ligação amorosa entre os

dois é descoberta; nasce um filho a que dão o nome de Astrolábio. Heloísa rejeita o casamento com força e obstinação, mostrando a vida conjugal por um lado ingrato e pondo o título de amante muito acima do título de esposa. Afinal, o celibato era considerado o estado ideal para filósofos e teólogos, sobretudo da Igreja.

Seja como for, o casamento é celebrado secretamente; Fulberto e seu clã, ávidos de reparação, divulgam o evento. Heloísa empenha-se em desmentir e é submetida a maus-tratos por parte do tio; diante disso, o esposo a envia para o mosteiro de Argenteuil. Esse gesto foi mal interpretado: a família achou que ele queria divertir-se com ela e, certa noite, Abelardo foi castrado. Após essa mutilação, Abelardo se refugia na abadia real de Saint-Denys, ordenando a Heloísa que tome o véu.

Começa então um segundo período da vida de Abelardo, não menos agitado que o primeiro. Por solicitação de alunos que desejavam o reinício de seus cursos, ele volta a ensinar num priorado próximo a Nogent-sur-Seine. Otton de Frising descreve-o como *de acuto acutior*, teólogo ainda mais arguto por ter vencido com sucesso as disputas dialéticas.

Entre 1119 e 1120, compõe o tratado *De unitate et trinitate divina*, chamado também de *Theologia Summi Boni*, destinado a refutar a doutrina de Roscelino, mas segundo suas palavras: "Ocorreu que eu estava empenhado inicialmente em tratar do próprio fundamento de nossa fé, utilizando similitudes da razão humana. [...] Meus alunos exigiam razões humanas e filosóficas, [...] alegando que seria inútil um enunciado verbal que não fosse seguido pela compreensão, que não se pode crer naquilo que antes não se compreendeu." Seus alunos não queriam ater-se apenas à letra dos textos sagrados e às glosas apostas aos escritos dos Padres da Igreja. Abelardo propõe-se "expor os conceitos contidos na formulação tradicional da fé" (J. Jolivet). O sucesso da obra provoca irritação em algumas pessoas. O Concílio de Soissons, em 1121, condena Abelardo a lançar sua obra nas chamas, e segue-se uma onda de impopularidade dos que o haviam condenado. Fica recluso por algum tempo no mosteiro de Saint-Médard; de retorno a Saint-Denys, escandaliza a todos quando afirma que o fundador da abadia não foi Dionísio, o Areopagita, discípulo de São Paulo. Obtém do grande Suger, conselheiro de Luís VI, licença para permanecer *extra claustra*, e funda o oratório do Paracleto, perto de Troyes.

Milhares de discípulos juntam-se a ele rapidamente; seu nome é um catalisador dos intelectuais franceses, o que lhe vale séria oposição. Para evitar novos ataques, abandona o ensino, tornando-se abade do mosteiro de Gyldas de Rhuys, que tenta reformar, chegando a provocar uma sublevação dos monges contra ele.

Pela mesma época, Suger reivindica Argenteuil, co-propriedade da abadia de Saint-Denys, expulsando as monjas, cuja priora era Heloísa. Abelardo põe Paracleto à disposição delas e, assim, dez anos depois reencontra Heloísa, "minha irmã em Cristo mais que minha esposa". Trocam correspondência. Em 1136, ele abre novamente uma escola no monte Sainte-Geneviève. João de Salisbury, que, em seu *Metalogicus*, o chama de *peripateticus palatinus*, está entre os que assistem às suas aulas, ao lado de Arnaldo de Bréscia. No interregno, ele havia prosseguido com suas obras teológicas. *Theologia Christiana* data de 1123, aproximadamente, seguida por *Introductio ad theologiam*, assim como por *Sic et Non*, *expositio* sobre a *Epístola aos Romanos*, e *Scito te ipsum*, obra de ética.

A retomada do ensino reacenderá velhos rancores mal sufocados. Um discípulo de São Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry, escreve, entre 1138 e 1139, uma *disputatio adversus Petrum Abaelardum*. Nosso filósofo bretão é novamente condenado pelo Concílio de Sens, quando, doente, se dirigia para Roma a fim de recorrer ao papa. As proposições enunciadas em *Introductio ad theologiam* são declaradas heréticas. Em sua perambulação, ele é acolhido na abadia de Cluny por Pedro, o Venerável, que se empenha em reconciliá-lo com o contemplativo São Bernardo e com o papa. Após dois anos de vida de prece e penitência, Abelardo morre em 21 de abril de 1142, deixando inacabado o *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*. Pedro, o Venerável, concede-lhe uma absolvição escrita, que remete a Heloísa. Esta vive ainda um pouco mais de vinte anos.

Curiosamente, foi Jean de Meung que, em 1280, traduziu a *Historia calamitatum*, que se encontra inserida em *Le roman de la rose*. Bem mais tarde, Rousseau escreverá *La Nouvelle Héloïse*, e Restif de La Bretonne, retomando o tema, escreverá *Le Nouvel Abélard*...

No século XII, a filosofia corrente é a escolástica. A religião cristã engendra uma concepção de mundo que é admitida por todos, e a investigação fundamental esforça-se por tornar inteligível o dado revelado.

De início, vejamos que etapas eram seguidas na formação intelectual. A educação, com o título global de "artes liberais", dividia-se em *trivium* e *quadrivium*, sendo as primeiras chamadas de *artes sermonicales*, e as últimas de *artes reales*. Deste díptico, Abelardo só conheceu um dos lados, as "artes do discurso": gramática, dialética, retórica. O interesse pelas "artes reais" era pequeno. Dedicar-se às artes do discurso é crer-se apto para a interpretação de textos, sobretudo as Sagradas Escrituras. O zelo que se exercita na controvérsia é animado pela perspectiva do dialético, e para o homem de Deus essa não é uma contribuição pequena para a pregação.

O que se entendia então por "dialética"? Parecia ser uma parte importante da lógica, confundindo-se às vezes com esta. "Ciência do discernimento", é verdade, pois é a arte de distinguir o verdadeiro do falso, e também ciência terminológica voltada para as palavras (*voces*), mais que para as coisas (*res*). Seu satélite fiel é a gramática. Estudando a mentalidade medieval, H. O. Taylor definiu-a como obediente a estas três características: *grammar*, *logic*, *metalogic*. Sobre esse chamado período da "primeira escolástica", cujo iniciador, sob vários aspectos, é Abelardo, podemos nos perguntar qual é o legado da Antiguidade, ao menos que obras faziam parte do aprendizado intelectual. Aristóteles, é claro, com os dois primeiros livros do *Organon*, *Da Interpretação*; Porfírio também, através de *Isagoge*, da qual Boécio, no século VI, fez uma tradução e um comentário. Todas essas obras são tratados de lógica. No que diz respeito à gramática, a referência eram as *Instituições* de Priciano. As influências árabes ou bizantinas ainda não se haviam manifestado. Quanto a Platão, Abelardo, que não lê grego, só o conhece por meio de outros autores ou fragmentariamente. Como já dissemos, é na qualidade de discípulo de Roscelino que Abelardo abordou o problema que na época eclipsava todas as outras questões filosóficas, ou seja, o problema dos Universais, do valor "ontológico" de termos universais da lógica, as *quinque voces*, que se distinguem em gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. Essas idéias gerais eram consideradas por Roscelino, fundador do nominalismo, como simples nomes, declarados *Universalia sunt nomina*, pois a espécie e o gênero não têm existência fora dos indivíduos, e não há realidade que não seja estritamente individual. O que não deixa de tocar o domínio da teologia. Se o termo "humanidade" designa apenas uma coleção de seres humanos, em Deus só as três pessoas são reais, assim como os indivíduos nas espécies criadas. Segue-se que a própria Trindade é dissolvida. Roscelino, tachado de "triteísta" por Anselmo de Canterbury, foi condenado pelo Concílio de Soissons, em 1092. Isso aconteceu com o primeiro mestre de Abelardo. Os outros dois, ao contrário, eram realistas que defendiam a *sententia rerum*. "O cavaleiro da dialética" erige-se em adversário de Guilherme de Champeaux, que, "nessa doutrina da comunidade dos Universais, ensinava a identidade perfeita da essência em todos os indivíduos de um mesmo gênero, provindo a diversidade destes apenas da multiplicidade dos acidentes". "Essência", então, equivalia a *substantia*; *essentia* é um neologismo criado por Santo Agostinho para traduzir o grego οὐσια.

Levando-se ao extremo o modo de pensar segundo o qual a espécie humana é a mesma em cada indivíduo, não seria possível distinguir Sócrates de Platão, Pedro de Paulo. Guilherme se vê na obrigação de emendar sua própria doutrina: o universal é "uma coisa que é a mesma não pela essência, mas pela não-diferença" (*indifferenter*).

O dialético torna-se teólogo por haver seguido o ensinamento de Anselmo de Laon. A explicação de um texto sagrado desenvolve-se em quatro fases: *expositio*, *lectio*, *glosare*, *glosae*. As glosas eram compilações de notas de autores antigos ou comentários sobre um texto das Escrituras. É o momento em que, imperceptivelmen-

te, o comentário cede lugar à "questão". Se um texto ou um aspecto doutrinal é problemático, precisa de solução, e diversos pontos de vista agrupados comporão as coletâneas de "sentenças". A mais célebre é o sentenciário de Pedro Lombardo, aluno de Abelardo. Este último é, em certa medida, o artífice dessa transição. Em teologia, a ciência está na esfera do sagrado, a dialética é aplicada à *pagina sacra*; *theologia* é uma palavra nova que Abelardo inaugura. Busca-se e esboça-se uma aliança entre os ensinamentos da revelação e as elaborações da razão. É uma abordagem crítica do dogma, e contra esta intrusão da razão São Bernardo lutará, rejeitando a tirania do teórico sobre o Dado, que, por essência, não se subordina à Razão.

Processo, esquema das obras – O prólogo da *Introductio ad theologiam* abelardiana ataca quem afirma a incompetência da dialética no que diz respeito à teologia.

Como o que percebemos da realidade do mundo é submetido a nossos sentidos, é pelo exercício de nossa razão, que os transcende, que podemos atingir a realidade suprema que é Deus. Além do mais, sempre se poderá tirar proveito das aquisições prodigalizadas pela razão; na luta contra os hereges, ela abrirá um caminho apto a edificá-los. Lembrete etimológico: a palavra "lógica" deriva de "Logos", Verbo; a razão, que é sua emanação, goza de boa reputação junto aos interesses da fé: assim como a autoridade, ela tem proveniência divina. No entanto, a título de comedimento, em *Theologia Christiana* diz-se: *Credi igitur salubriter debet quod explicari non valet.*

Em *Sic et Non* (Sim e Não, isto é, A Favor e Contra), Abelardo se mostra inovador. Trata-se de uma coletânea de comentários dos Padres da Igreja, sempre diversos e algumas vezes contraditórios, sobre os textos sagrados. Contém ainda um prólogo cujo método influenciará Alexandre de Hales e Santo Tomás de Aquino. Reúne 158 grupos de textos acerca de questões teológicas. Estas estão organizadas segundo três tipos temáticos: natureza da fé, sacramentos e caridade. Abelardo justapõe textos contraditórios: de autores que dizem "sim" e de autores que dizem "não". Quando há antagonismo de autores (*auctor* significa: fundador, instigador, depois modelo, mestre, autoridade e também garante), de que lado penderá a balança? Não podemos acusar os Padres ou os Santos de mentira ou erro, pois foi a graça que os visitou: "Não sois vós que falais, mas o Espírito que fala em vós." Nós é que podemos ser confundidos por uma acepção estranha ao senso comum, ou por um termo novo, ou por recursos estilísticos desconcertantes; de fato, é o aspecto polissêmico do texto, diríamos nós, que ressalta.

Pratica-se também o uso da crítica externa em caso de livro apócrifo ou de erro de copista. *Dubitando enim ad inquisitionem venimus.* A interrogação e a dúvida levam à sabedoria. Como último recurso, só as Sagradas Escrituras permanecem. Como diz Abelardo, Cristo criança não interroga os doutores, mas dialoga com eles. O dogma de fé prevalece *secundum rationem* ou *supra rationem*, mas não *contra rationem*. Tal leitura, em vez de minar os textos sagrados, é uma busca de concordância, do estabelecimento de uma compreensão sã e justa.

Em ética, pode-se dizer que Abelardo assume posição de "psicólogo", trazendo à tona o subjetivo. O pecado, consentimento no ato delituoso, reside na inclinação para o mal. Mas só conta o sentido da intenção que produz o ato, o espírito no qual ele se revela. Abelardo afirma que os perseguidores de Cristo e dos mártires não pecaram, mas agiram em concordância com os desígnios do Alto, fora da fé cristã e da óptica aberta por ela. Se pecaram, foi em estado de ignorância; portanto os gentios, filósofos ou não, desde que tenham dado mostras de probidade de conduta, são inocentes. Em *Scito te ipsum*, cujo título é uma máxima socrática (conhece-te a ti mesmo), Abelardo faz um paralelo entre duas justiças, a divina e a humana, e nossos critérios correntes não saem indenes dessa avaliação. Só a reta intenção rege um ato bom, porque simples, "digno de luz"; deste modo, vontade humana e vontade divina se correspondem. Numa observação a respeito da organização humana, Abelardo se opõe à doação póstuma dos bens à Igreja para pagamento de missas em intenção do morto, medida vã se tais bens tiverem sido conseguidos à custa do próximo. Seja como for, a intenção que preside o ato é essencial: "O peca-

do está na 'forma' do ato, isto é, na vontade que o dita" (Weber e Huisman).

Outra obra de intenção ética e religiosa, escrita por Abelardo no fim da vida, quando se encontrava recolhido em Cluny, permaneceu inacabada; é o *Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão*. Tem a forma, freqüente então, de *altercatio*, ou altercação entre partidários de religiões diferentes. O filósofo, que às vezes se identifica com Abelardo e às vezes atua como árbitro da disputa, é provavelmente de origem islâmica. Cabe lembrar que, numa passagem de *Historia calamitatum*, Abelardo, perseguido, em dado momento pensa em unir-se aos gentios. Por outro lado, seu anfitrião, Pedro, o Venerável, projetou uma tradução do Alcorão, que permitiria enfrentar os hereges com meios renovados. Por trás desse muçulmano, alguns entreveriam a personalidade de Ibn Bajja, devido ao recurso obstinado à razão e à injunção da lei natural. Mas essa razão não tem as características do aristotelismo neoplatonizante praticado pelos filósofos árabes; refere-se mais a Cícero e Sêneca. Depois de inventariar as afrontas à religião judaica, reflexo da mentalidade da época, o filósofo e o cristão põem-se de acordo quanto ao papel eminente da moral, caucionada por um soberano Bem que só pode ser Deus.

Atribui-se a Abelardo o estabelecimento de uma *Sententia vocum seu nominum*, segundo a expressão de Otton de Frising. Por outro lado, como testemunha Charles de Rémusat, ressaltando seu epitáfio e seu mérito último: "Ele revelou com mais clareza aos que eram versados na arte (da dialética) o que são as coisas, o que significam as palavras." O problema dos universais atraía, então, a atenção de todos. Estava ligado à tese de Porfírio, ou melhor, às perguntas que ele formulou acerca dos gêneros e das espécies, que podem ser desenvolvidas numa articulação tripla: os gêneros e as espécies existem na realidade ou são postos pelo espírito; são corporais ou incorporais; separados do mundo sensível ou postos nele?

O universal é o que, por natureza, pode ser atribuído a vários sujeitos: *Quod de pluribus natum est aptum praedicari*. Antes de mais nada, as *voces universales* são termos de proposição: *predicatos propositionum*. A contribuição de Abelardo é de lógico, que dá prioridade à linguagem; se, para Porfírio, essas questões se enquadravam num contexto metafísico, isso é ignorado. Nas "Glosas sobre Porfírio", em primeiro lugar *vox* quer dizer ar percutido, som proferido, logo suplantado por *nomem* ou denominação (*nomem est vox significativa*) que fornece a significação, depois por *sermo*, *dictio*, *oratio*, palavras mais complexas. É missão das palavras encerrar o sentido, enquanto as coisas são dotadas de sentido: *significare autem vel monstrare vocum est, significari vero rerum*. Já em Aristóteles, significar quer dizer engendrar intelecção: *intellectum constituere*. Mas, se o universal é predicável de uma pluralidade de coisas, o que constitui seus traços distintivos, o mesmo não acontece com as coisas (*res*: ser real), que não podem ser predicadas de muitas outras. Pois os realistas pensam as coisas como universais, o que significa que todo ser é provido de uma essência universal *essentialiter*, mas com uma restrição: *indifferenter*, que o designa expressamente e permanece além dos acidentes. Abelardo vai provar que as coisas, na sua essência, não são universais, e que a singularidade não é signo de acessórios acrescentados. Se imaginarmos o desaparecimento de todos os acidentes, como se varridos pelo bafejo da abstração, a coisa subsistirá em sua identidade individual, como prova a seguinte frase: *Omnibus etiam accidentibus remotis in se personaliter permanet*. Um universal não abarca uma coleção de indivíduos; manifesta-se através de cada um. É anterior aos indivíduos, que dele procedem; quanto àquilo que se chama "coleção", é posterior aos indivíduos que engloba; é, por assim dizer, uma reunião dos signos exteriores de que é feita a sua manifestação sensível. Se Platão está ao lado de Sócrates na denominação "homem", ambos convêm no "ser-homem" (*conveniunt in esse hominum*). Adversário dos realistas, Abelardo desconfia do emprego errôneo da noção de "coisa". Em lógica, segundo o *dictum propositionis*, não se fala de coisa, mas de "maneira de ser das coisas". O "ser homem" não equivale a "homem". Sob a rubrica "homem" vêm colocar-se dois ou mais homens que se encontram por conveniência e pertinência nesse estado, de que assim se fala:

statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas posumus appellare quarum communem similitudinibus ille concepit, qui vocabulum imposuit. O que significa que podemos definir o ser do homem reunindo a semelhança comum de seres que estão no mesmo estado, do que decorre a imposição do nome: Enunciado verbal proveniente de uma reunião de traços comuns e sua resultante. *Sermo*, palavra empregada na *Logica nostrorum...*, fato de linguagem que é um "universal", é reconhecida por nela se agruparem certos componentes indissociáveis que se refletem na língua, instituição humana. Os universais também são como esquemas presentes no espírito que os utiliza, mas sem contornos positivos discerníveis. A representação de um indivíduo em sua singularidade é imagem nítida e bem real; ao contrário, a do universal, em sua generalidade, é nebulosa. Só retém do indivíduo os elementos de um conjunto que concorre para identificá-lo pela operação do *fiat* que é a identificação provedora de enunciação.

O universal, enquanto genérico, é ponto de junção ou confluência ao qual chegam semelhanças que concorrem para um *status*. Os universais, na verdade expressões verbais, têm ligações com a semântica. Não se pode remontar à sua fonte, ainda que, mais tarde, Guilherme de Ockham venha a tentar. Eles são tributários da opinião, que é domínio de todos; espécie de lençol subterrâneo e matriz de conceitos, cabedal que cada um de nós traz em si. Não decorrem de uma ciência do real, mas da lógica, *sermocinalis scientia*. É a ela que, na verdade, pertencem, segundo o juízo de Abelardo. Este, que pode ser considerado conceptualista, de fato muito próximo do nominalismo, deixou-nos inacabadas as produções de um pensamento em transição. Não é um espírito negador, mas crítico, porque sempre vigilante, acreditando sobretudo na indagação, motor do progresso, senão de transformação, que utiliza de modo sistemático. Por outro lado, filósofo e precursor da gramática especulativa – tendo composto uma gramática que não chegou até nós –, é capital o seu interesse pela lingüística; tirou grande proveito dos recursos da linguagem, como dialético rigoroso e seletivo.

Mesmo perseguido pelas autoridades eclesiásticas, sendo às vezes tachado de racionalista intransigente, alvo constante do dogmatismo; ainda que colocado entre os "mártires do livre pensamento" por J. Barni; e apesar de Michelet declarar que "a filosofia de Abelardo entoa a liberdade enquanto as Comunas da Picardia lhe marcam o ritmo", a imagem de um Abelardo progressista, ou mesmo libertário, é uma visão errônea que só sobreviveria entre os teólogos tradicionalistas. Sendo ele o primeiro na prática radical da dialética, cujo campo de aplicação ampliou, sentimo-nos autorizados a considerá-lo um precursor ou, se não um fanal, pelo menos aquele que, com o archote de seu pensamento, vai abrindo os caminhos depois freqüentados pelos outros, que lhe seguiram as pegadas.

Françoise MASSON

• *Ethica or Scito te ipsum*, in D. E. Luscombe, ed., *Abelards' Ethics* (Oxford Medieval Texts), Oxford University Press, 1971; *Logica Nostrorum Petitioni, Logica Ingredientibus*, in B. Geyer, ed., *Peter Abaelards Philosophische Schriften* (Beiträge z. Gesch. der Phil. d. Mittelalters, XXI/1-4), 1919-1927; *Pietro Abelardo Scritti di Logica*, ed. M. Dal Pra, Florença, 1969²; *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk (Wijsgerige teksten en studies, I), Assen, Van Gorcum, 1970²; *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris, Vrin, 1962. Trad.: *Oeuvres choisies d'Abélard*, trad. M. de Gandillac (Bibliothèque philosophique), Paris, 1945; *Abélard. Du bien suprême*, trad. J. Jolivet (Cahiers d'études médiévales, 4), Montreal-Paris, 1978.

⇒ C. Mews, On Dating the Works of Peter Abelard, *Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du M. A.*, 5² (1986); R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Lovaina/Gembloux, 1958; J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Etudes de philosophie médiévale, LVII), Paris, 1969; J. Jolivet et al., org., *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris, Ed. do CNRS, 1975; R. Thomas, org., *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier, Paulinus Verlag, 1980; col. *Abélard. Le "Dialogue", la philosophie de la Logique* (Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 6), Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1981; J. Jolivet, org., *Abélard en son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1981; J. Jolivet e A. de Libera, orgs., *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la "Logica Modernorum"* (History of Logic, 5), Nápoles, 1987; M. M. Tweedale, *Abailard on Universals*, Amsterdam, 1976; N. Kretzmann, *The Culmination of the Old*

Logic in Peter Abelard, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, org. R. L. Benson e G. Constable, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982; K. Jacobi, Diskussionen über unpersönliche Aussagen in Peter Abaelards Kommentar zu *Peri Hermeneias*, in *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. De Rijk*, org. E. P. Bos, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1985; Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Functions of the Speech Sign "Est", in *The Logic of Being*, org. S. Knuuttila e J. Hintikka, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986; L. M. De Rijk, Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being, *Vivarium*, 35 (1986); A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991.

Alain de LIBERA

ADLER Max, 1873-1937

Filósofo austríaco, uma das figuras mais interessantes do marxismo e do socialismo da primeira metade do século XX; dotado de sólida formação filosófica, dá uma interpretação neokantiana do marxismo (em particular nos *Marxstudien*, criados em 1904), tentando desvinculá-lo de qualquer ontologia materialista e de qualquer base dogmática. Sua filosofia, que pode ser qualificada de idealismo crítico, rejeita, ao mesmo tempo, o realismo que precisa de referências situadas além dos dados sensíveis que se apresentam em nossa consciência e o idealismo espiritualista, para o qual tudo se reduz a um espírito extra-humano. Max Adler se reconhece, pois, num criticismo que parte do papel ordenador da consciência, de seu caráter transcendental em relação ao mundo fenomênico, mas nem por isso pode ser confundido com as escolas neokantianas alemãs (Marburgo e Friburgo). De fato, para ele, a atividade transcendental da consciência individual é mediada por aquilo que ele chama de "*a priori* social", ou seja, pelo condicionamento e pela posição sociais da reflexão individual. Como ele mesmo diz, se o social é apenas dado no e pelo individual, o individual em sua configuração espiritual essencial é social. Essa ampliação da temática transcendental para a comunidade e a comunicação das consciências é capital, porque, para Max Adler, aumenta a importância da razão prática, da razão como querer tendente à realização da comunhão dos seres humanos. A filosofia como teoria não pode deixar de colocar a questão da realização da Razão, ou seja, ultrapassar as problemáticas estreitas do conhecimento ou da explicação; em conseqüência, precisa romper com as falsas certezas da descrença e do ateísmo, tão nitidamente como rompe com as falsas certezas das religiões reveladas. Em suma, as preocupações religiosas, as aspirações que implicam, não devem ser estranhas ao trabalho filosófico.

É, pois, com muita lógica que Max Adler se recusa a ver no marxismo um sistema ou uma *Weltanschauung* [visão de mundo]. Para ele, ao contrário, o marxismo é essencialmente uma sociologia científica que, através da crítica da economia política e da política, elucida os problemas da socialização (ou seja, do devir humano da humanidade). O marxismo, nesse sentido, é um conjunto coerente de conhecimentos (*Erkenntniszusammenhang*) que leva a termo o conhecimento causal do mundo. Mostra que as contradições da socialização não solidária (em nossa época, individualismo capitalista inconsciente de seus pressupostos sociais) podem dar lugar à socialização solidária (e à individualidade social). Pode assumir essa ambição tanto por ser a primeira corrente teórica que analisa a coisificação (*Versachlichung*) das relações sociais como aparência (*Schein*) quanto por ser capaz de apreender a matéria social como tecido de relações ideais, de projeções e de cristalizações de consciências. A concepção materialista da história defendida pelo marxismo não remete a um determinismo clássico (em que os determinantes seriam os meios de produção e a tecnologia), mas a uma causalidade social específica, que se manifesta na interação e na transformação das formas sociais. A determinação em última instância pelo econômico (para todo um período histórico) não é contraditória, desse ponto de vista, com a preeminência atribuída ao devir consciente das relações sociais. O marxismo pode, na verdade, apresentar-se como algo que unifica teleologia e causalidade, em especial mostrando as mediações e as conexões que interligam as formas ideais, os processos de trabalho e a causalidade social externa. Alia tomada de partido resoluta na busca e na descoberta da verdade com objetividade rigorosa na formulação teórica. Compreende cientificamente a so-

ciedade porque se deixa guiar por um querer segundo a razão.

Por isso não é de surpreender que, para Max Adler, a prática do movimento operário deva ser, acima de tudo, uma luta pela reforma da consciência operária, em particular pela superação de um reformismo de massa que continua fascinado pelos objetivos imediatos, esquecido do objetivo fundamental, a sociedade solidária. Para ir nesse sentido, segundo ele, é preciso que no movimento operário penetre uma outra concepção de política, ou seja, uma política que não tenha mais como ponto de aplicação essencial o poder e o poderio, mas a solidarização e a homogeneização da sociedade. Nesse aspecto, Max Adler evidentemente está em nítida oposição ao bolchevismo, que privilegia as relações de força imediatas e as lutas pela tomada do poder em detrimento da afirmação democrática das massas. Nem por isso se alinha com os que aceitam de maneira acrítica a democracia parlamentar. Numa sociedade não solidária, a democracia representativa não impede a classe dominante de impor sua lei (com maior ou menor facilidade, é verdade); portanto, a democracia representativa não é incompatível com a ditadura da burguesia. Para que haja realmente democracia, no fundo é preciso que a sociedade esteja em via de homogeneização, e que a representação política seja respaldada e completada por formas de democracia direta (conselhos), é preciso que haja, em suma, ditadura do proletariado graças à afirmação da política da solidariedade.

• *Marxstudien*, t. I, Viena, 1904; *Demokratie und Rätesystem*, Viena, 1919 (trad. franc., Maspero); *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Viena, 1922; *Kant und der Marxismus*, Berlim, 1925; *Neue Menschen*, Berlim, 1926 *Soziologie des Marxismus* (3 tomos), Viena, 1964.

⇒ Norbert Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viena, 1968; Peter Kulemann, *Am Beispiel des Austromarxismus*, Hamburgo, 1979.

Jean-Marie VINCENT

ADORNO Theodor, 1903-1969

Filósofo alemão. "Estudei filosofia e música. Em vez de optar por uma das duas, durante toda a minha vida sempre tive a sensação de, nesses dois campos tão divergentes, estar exatamente em busca de uma coisa idêntica. Em 1924, fui aprovado no doutorado com uma *dissertação* de filosofia; em 1931, defendi uma tese de *habilitação* para me tornar *Privatdozent* com um estudo sobre Kierkegaard, enquanto ensinava filosofia em Frankfurt, o que fiz até ser de lá expulso pelos nazistas em 1933." Embora enfatize algumas preocupações fundamentais de Theodor Wiesengrund-Adorno, este interessante relato, extraído de algumas notas autobiográficas, retrata apenas de forma imperfeita a densidade de uma vida profundamente marcada pelos conflitos filosóficos, políticos e culturais de nossa época. O nome de Adorno é inseparável do Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social) e da Escola de Frankfurt, da qual ele foi um dos principais representantes, juntamente com Walter Benjamin, Herbert Marcuse e Max Horkheimer. Para alguns intelectuais alemães, em sua maioria de ascendência judaica, portanto logo obrigados a exilar-se, o ensino acadêmico não deveria isolar-se em prudente neutralidade, pois só teria pleno significado se relacionado com uma prática social e com determinado engajamento ideológico. Formando o grupo da *Teoria Crítica* – o nome "Escola de Frankfurt" só passará a ter vigência após a Segunda Guerra Mundial –, esses pensadores pretendiam, por um lado, analisar as causas e as conseqüências do fracasso das revoluções socialistas européias e, por outro, lutar como teóricos políticos contra a ideologia nacional-socialista e, de modo mais geral, contra todas as formas de dominação totalitária. Cabe esclarecer que a Escola de Frankfurt não é uma seita, uma "igrejinha" ou um cenáculo; nem mesmo uma "escola" propriamente dita. Certo número de pressupostos teóricos elaborados durante os anos 30 constituem a base de referências comuns à Escola de Frankfurt. As obras de Max Horkheimer, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937) e *O Eclipse da Razão* (1937), são determinantes sob esse aspecto. Mesmo reconhecendo a influência de Marx, a *Teoria Crítica* nunca deixou de manter distância crítica em relação às teses "ortodoxas", e jamais se deixou fascinar pelas realizações históricas do marxismo, sobretudo em sua forma stalinista.

Refazer o itinerário intelectual de Adorno e fornecer uma visão dos acontecimentos que influenciaram seu destino constitui um verdadeiro desafio, de tal modo a trajetória filosófica desse pensador se imbrica numa existência constantemente abalada pelos movimentos da história. No máximo, podemos recordar os momentos e os acontecimentos que o próprio Adorno considera determinantes para sua evolução ulterior. Adorno nasceu em 1903, em Frankfurt, numa família burguesa abastada. Seu pai era um judeu alemão convertido, e sua mãe – cujas origens ele gostava de lembrar – era filha de um oficial corso, oriundo de uma antiga família genovesa, cantora de renome. Adorno era-lhe grato pela criação de um ambiente familiar propício ao desenvolvimento de sua sensibilidade artística, ambiente que, segundo diz ele, era inteiramente dominado pela paixão pela música e por análises teóricas e... políticas. Durante seus estudos secundários, conhece Siegfried Kracauer, autor do livro *De Caligari a Hitler*, catorze anos mais velho que ele. Durante mais de um ano, os dois amigos dedicam as tardes dos sábados à leitura da *Crítica da Razão Pura* de Kant. "Devo mais a essas leituras do que aos meus mestres acadêmicos", declara Adorno em 1964. Contudo, apesar de seu encontro em 1923 com Walter Benjamin, cuja filosofia o seduzirá logo à primeira vista, suas preferências são para a música. Sai de Frankfurt, onde estudara composição e piano com Eduard Jung e Bernhard Sekles, e estabelece-se em Viena. Ali, imerso na intensa vida artística e cultural da cidade, torna-se aluno e depois amigo de Alban Berg, Eduard Steuermann, Rudolf Kolisch e Anton von Webern. Aprofunda-se nas técnicas de composição de Schönberg e colabora ativamente com a revista *Anbruch*, dedicada à música de vanguarda "radical" (1928-1931). Na verdade, a paixão pela música sempre "acompanha" seu interesse pela filosofia. A "coisa idêntica" que ele diz procurar nessas duas disciplinas nada mais é que o destino reservado à arte e à cultura modernas numa sociedade cada vez mais dominada pela racionalidade tecnológica, sociedade que parece desmentir os ideais tradicionalmente veiculados por essa cultura, prestes a soçobrar na barbárie totalitária, nazista ou stalinista. Por isso, em 1931, a tese de Adorno dedicada a Kierkegaard define de forma decisiva a futura orientação filosófica e estética. Grande ironia: exatamente quando a carreira universitária se descortina para Adorno, a ascensão de Hitler ao poder, no mesmo dia da publicação da obra, leva-o a perder a *venia legendi* (autorização para ensinar), e o obriga a exilar-se. Depois de uma estada de quatro anos em Londres, ele emigra para os Estados Unidos, onde divide o tempo entre o Institut für Sozialforschung e o Princeton Radio Research Project. Inicia-se um período de intensas pesquisas, ora publicadas na revista do Institut, a célebre *Zeitschrift für Sozialforschung* (nos Estados Unidos, *Studies in Philosophy and Social Science*), ora em obras coletivas, como a *Dialética do Esclarecimento*, em colaboração com Max Horkheimer, e *Personalidade Autoritária*, que faz parte do conjunto de pesquisas sobre o anti-semitismo, realizadas pelo Berkeley Opinion Study Group. Em 1949, Adorno volta à Alemanha. Justificará essa decisão alegando razões de ordem estratégica, como a necessidade de reconstituir em Frankfurt o Instituto de Pesquisa Social, e de ordem lingüística, "[...] porque a língua alemã tem uma espécie de afinidade eletiva especial com a filosofia ou, de qualquer modo, com o seu lado especulativo". Desde então os trabalhos pessoais de Adorno se multiplicam em diversas direções aparentemente diversificadas: literatura, música, filosofia, sociologia e epistemologia. No final dos anos 50, sua atividade na Universidade J. W. Goethe de Frankfurt é deliberadamente concebida na forma de engajamento permanente nos conflitos que agitam a vida política e cultural da RFA: a querela do positivismo nas ciências sociais e a controvérsia com Karl Popper, a reforma do ensino superior na Alemanha Federal. Nos anos 68-69, Adorno participa ativamente dos movimentos estudantis de contestação. É freqüentemente posto em xeque por interlocutores que reprovam o quietismo da *Teoria Crítica* e o acusam de pactuar com a ordem estabelecida. Por sua vez, Adorno denuncia sem ambigüidade o ativismo de uma parte da Nova Esquerda Alemã; mesmo convencido da necessidade de uma transformação estrutural das relações sociais, também está convicto de que a verdadeira *práxis* revolucionária deve ser uma *práxis sem violência*. Sua morte súbita durante as férias

escolares de 1969 (Adorno morreu de ataque cardíaco em 6 de agosto, perto de Zermatt) deixa inacabados dois textos aos quais ele atribuía grande importância: *Teoria Estética* e uma monografia sobre Beethoven.

Quem tenta fazer exposição sistemática da filosofia de Adorno encontra, no mínimo, dois obstáculos. Um deles diz respeito à própria natureza da obra, que não se limita a uma disciplina apenas. Adorno, músico, pianista e compositor, pode também ser considerado filósofo, sociólogo, esteta e escritor. Ao afirmar que a filosofia autêntica não pode ser resumida, ele está, implicitamente, lançando um desafio a seus eventuais exegetas e comentadores. Adorno substitui o encadeamento tradicional das proposições filosóficas pela *parataxe*, arranjo de fragmentos de discurso propositadamente divididos e dispostos em forma de constelação em torno de um tema central. Dessa maneira, sua filosofia é hostil a sistemas, e é no aforismo ou na pluralidade de *modelos* que ela encontra expressão adequada. O leitor é, então, obrigado a uma verdadeira ascese, a caminhar através de uma rede de conceitos e formulações aparentemente contraditórios até chegar à idéia-mestra que subjaz ao conjunto da obra. Nesse aspecto, o tema do declínio, da decomposição (*Zerfall*) – que, no final de sua obra *Dialética Negativa*, Adorno reconhece ser uma das idéias mais antigas de sua filosofia – constitui uma das chaves do pensamento adorniano. Praticamente não há texto de Adorno que não contenha referências implícitas ou explícitas à idéia de decadência, negação, crise do sentido (na arte, por exemplo), destruição (da própria filosofia), decomposição das coisas. Mas embora esse declínio seja tratado de modos diferentes, seria errôneo reduzi-lo a uma visão ou concepção metafísica da ordem das coisas e do universo. Em todos os casos, trata-se de uma prática social, concreta e histórica. Essa preocupação aparece já nos primeiros escritos de Adorno, sobretudo em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt sobre a *Atualidade da Filosofia*. O jovem Adorno formula de maneira decisiva o problema filosófico por excelência: a própria sobrevivência da filosofia num período de crise dos sistemas idealistas. Não sem audácia, Adorno escolhe, explicitamente, como alvo a reflexão contemporânea. A crítica das grandes correntes filosóficas dominantes é feita sem concessões ou ambigüidades. A mesma censura é feita à Escola de Marburgo, à *Lebensphilosophie*, ao existencialismo heideggeriano e ao positivismo do Círculo de Viena. Adorno afirma que essas construções teóricas vão dar, por vias diferentes, na mesma contradição: após o declínio dos sistemas idealistas, da *ratio* autônoma, elas tentam chegar a uma ordem coercitiva do Ser, e essa coerção pesa sobre o indivíduo por meio da concepção de identidade e de universal: Estado, poder, instituição, administração, burocracia. Portanto, para Adorno, o que importa é não mais considerar a filosofia como categorização *a priori* e sistemática do real. É preciso fazer uma interpretação "materialista" da realidade. Se quiser sobreviver, a filosofia será obrigada a renunciar à busca do *sentido* predeterminado das coisas. Para isso, é imprescindível uma nova terminologia, porquanto ela precisa ater-se às palavras, à literalidade, aos próprios nomes como signos e cifras de uma existência fragmentada. A ambição tradicional da filosofia – representar e legitimar o *sentido* da realidade – é, pois, denunciada como conduta totalizante, globalizante e mistificadora em relação ao indivíduo. As fissuras da existência e o sofrimento do indivíduo atomizado na sociedade moderna – *Minima Moralia* (1951) fala da "mutilação da vida" – no fundo impedem essa tentativa mistificadora, pois o "texto que se oferece à leitura da filosofia é incompleto, contraditório e fragmentário". *Atualidade da Filosofia* possui, assim, caráter programático. O essencial da problemática desenvolvida nos textos de maior relevância está presente em *Dialética do Esclarecimento*, em *Dialética Negativa* e em *Teoria Estética*.

A *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947, também trata, à sua maneira, do declínio, mais exatamente da autodestruição da razão... pela própria razão na sociedade contemporânea. Para compreender esse paradoxo deve-se previamente responder a algumas perguntas: como a Razão, noção central do kantismo, faculdade na qual a Filosofia das Luzes depositava tantas esperanças, perde o valor de critério objetivo? Como entender que, um século e meio depois, ten-

do as sociedades ocidentais tudo apostado no desenvolvimento da racionalidade – sobretudo no bem-estar material e no progresso moral do indivíduo –, a razão se torne critério subjetivo de uma classe dominante que organiza a realidade social, política e econômica em função de interesses próprios? Só uma interpretação se mostra plausível: a dominação sobre a natureza, já presente no projeto de Descartes, e a dominação do homem pelo homem são fundamentalmente a mesma coisa. Elas engendraram uma consciência tecnocrática. Essa consciência não só deixou de cumprir a etapa de libertação prometida pelo Iluminismo, etapa esta expressa na formulação de ideais humanistas, como também entendeu de que modo poderia usar esse *instrumento*, a razão, desviado de seus objetivos iniciais. Adorno e Horkheimer insistem na necessidade da compreensão dialética desse fenômeno: uma tal concepção da razão erige-se em nome da Razão reduzida à condição de vestígio de um passado que chegou ao termo, o que gera nostalgias de tipo idealista. Uma vez que justiça, liberdade e igualdade estão desprovidas de substância e são cruelmente desmentidas pela realidade, os "direitos" do homem não podem mais servir de álibi ao liberalismo democrático, que, no entanto, por sua própria definição, é obrigado a falar em nome deles. Ora, em meio à "frieza burguesa" das sociedades industriais avançadas, a razão, em cujo nome foram forjados os ideais "revolucionários", tende a transformar-se em razão instrumental, em ferramenta por excelência da tecnologia. A regressão da razão, seu "eclipse", segundo a expressão de Max Horkheimer, não deixa de ter conseqüências no plano artístico e cultural. Nos Estados Unidos, durante os dez anos de exílio, Adorno assiste ao prodigioso desenvolvimento dos *mass media* – imprensa, discos, filmes, rádio, publicidade. Numa época em que a Europa descobre timidamente o papel político e econômico dos meios de comunicação de massa, Adorno indaga sobre o efeito ideológico de uma cultura padronizada, programada, produzida industrialmente. A *indústria cultural* – expressão forjada por Horkheimer e Adorno – em vez de corresponder às necessidades efetivas dos indivíduos, é, segundo eles, uma empresa de manipulação e condicionamento que não permite efeito retroativo nem *feedback*. A cultura que se pretende democrática ou democratizada na verdade não o é, de modo algum, e os novos *empresários* da cultura, assistidos por especialistas em *marketing*, contentam-se em distribuir as migalhas da cultura burguesa tradicional. Disso só pode resultar uma gigantesca "mistificação das massas".

Essa posição de Adorno, radical e às vezes extremista, constitui um dos pólos de sua *Teoria Estética*, sendo o outro pólo a defesa da modernidade artística definida inicialmente por Baudelaire e, depois, pelos movimentos de vanguarda do começo do século XX. Em *Dialética do Esclarecimento* essa posição é observada numa interpretação original da *Odisséia* de Homero. O episódio das sereias é visto como uma prefiguração da aventura da arte moderna. Ele prenuncia o modo de existência específico da modernidade na época contemporânea. Ulisses, atado ao mastro do navio para deleitar-se sem riscos com o canto das sereias, e seus marinheiros, amarrados para não serem seduzidos, são cúmplices involuntários de um sistema que estabelece uma separação radical entre a experiência autêntica da arte e a experiência vital, cotidiana. O senhor e seus escravos, um consciente e os outros inconscientemente, estão presos à dinâmica do progresso, forçados a avançar para conjurar o perigo de um retorno à natureza. Contudo, somente a experiência solitária e individual do herói é autêntica. Ulisses tem o privilégio de perceber a beleza do canto e de poder decifrar seu verdadeiro significado, para além da fascinação que ele exerce, mas sem poder comunicá-lo. Está claro que Adorno expressa a idéia de que a industrialização da arte e da cultura reflete a crise de autonomia burguesa da arte e a regressão irreversível da razão para a ideologia. Uma vez que o círculo da manipulação e das necessidades aperta cada vez mais as malhas do sistema, e que o poder da técnica é o poder dos que a dominam economicamente, só é verídica uma arte moderna bem elaborada no plano formal, ou mesmo hermética. Tal hermetismo torna-se uma forma de engajamento: significa a recusa do artista em participar dos festivais programados pela indústria da cultura. Po-

de-se reprovar Adorno pela intransigência de sua atitude e por seu desejo de manter a arte como algo eminentemente elitista. O radicalismo da *Dialética do Esclarecimento* se deve, em parte, às condições históricas em que a obra foi criada. Adorno pretende reinterpretar a teoria marxista da reificação e da alienação, e aplica à história da civilização ocidental as categorias utilizadas por Marx para analisar a sociedade capitalista. Com isso, sua teoria estética corre o risco de redundar na recusa global e esquemática de qualquer produção cultural e artística contemporânea que não satisfaça ao rigor dos critérios adornianos. Nada do que existe no seio da racionalidade instrumental e da cegueira generalizada poderia ser salvo.

Publicada em 1966, a *Dialética Negativa*, obra principal de Adorno, apesar do título, representa um abrandamento de sua crítica à racionalidade. Enquanto a *Dialética do Esclarecimento* questiona a própria razão, a *Dialética Negativa* limita-se a condenar uma forma histórica de razão. Se a "regressão da consciência" – regressão da razão em direção ao mito e realização da identidade abstrata do eu – é produto de sua falta de reflexão, o poder que rompe a aparência de identidade é "o próprio poder de pensar", ou seja, do pensamento racional. A dinâmica que move a dialética negativa repousa, assim, sobre a capacidade de uma "reflexão segunda" que luta contra a razão graças à própria razão. A estruturação formal da obra de arte, sua "lógica", prova que existe uma racionalidade diferente da racionalidade instrumental. Sem se confrontar diretamente com o problema estético, a *Dialética Negativa* enuncia o próprio princípio da teoria estética adorniana. Ela crê numa força do sujeito capaz de "dissipar a ilusão da subjetividade constitutiva", ao mesmo tempo em que recusa a ontologia idealista ou fenomenológica. Afirma que a interpretação das obras de arte é idêntica ao trabalho filosófico: tanto num caso como no outro trata-se de fugir à imanência subjetiva de tipo husserliano ou bergsoniano. Para Adorno, é preciso manifestar "confiança, mesmo problemática, na filosofia, em seu poder de superar o conceito pelo conceito, de vencer aquilo que elabora e mutila, para ter acesso ao não-conceitual". A dialética negativa – pensamento da contradição na identidade – marca a ruptura com o estatuto ontológico do primado do pensar: ela mostra como esse estatuto se torna ideológico na época da racionalidade dominante e, com isso, insiste na historicidade da coerção à identidade. A reflexão segunda visa, assim, a romper uma coerção histórica e reintroduzir aquilo que séculos de abstração conceitual reprimiram ou suprimiram. Para Adorno, levar em conta o "impulso somático", o "momento de corporeidade", é adotar atitude inversa à concepção kantiana de vontade como consciência pura e colocar-se à altura de determinar as condições de uma verdadeira prática; esta prática tem necessidade de um outro elemento, de algo corporal, ligado à razão e "qualitativamente diferente dela". Não se poderia aprofundar as relações entre a dialética negativa, a crítica subjacente do sistema hegeliano e a teoria estética de Adorno, nem compreender a função que ele atribui ao elemento da corporeidade, à *mimese*, sem fazer referência às teses de Georg Lukács, com as quais ele se confronta freqüentemente. A guinada crítica, a reflexão segunda definida por Adorno, autoriza a possibilidade concreta da utopia, ou seja, de uma *práxis* que vise à realização dos verdadeiros fins da razão. A concepção lukacsiana de *mimese* destina-se a atenuar o mecanismo da teoria do reflexo em arte e a contradizer sua acepção estreita, "ortodoxa", aquela do realismo socialista. Para Lukács, a mimese não poderia ser a pura e simples transcrição imediata da realidade: ela mostra, ao contrário, a riqueza das mediações entre sujeito e objeto, entre a subjetividade do indivíduo e a realidade do mundo objetivo. Reação ao caráter "desantropomorfizador" da ciência, a mimese, segundo Lukács, restitui à arte sua função antropomorfizadora e permite compreender a infinita complexidade do fato estético autônomo. Condenando a arte de vanguarda por dar uma visão demasiado parcial do homem, Lukács declara que a arte tem a missão de dar "uma representação objetiva do mundo vista apenas pela perspectiva da conformidade com as aspirações humanas". Tal proposição revela facilmente os principais pontos de desacordo em relação à posição de Adorno. A argumentação de Lukács procede de uma série de pressu-

postos, sobretudo o da objetividade do mundo em si, "inalterado pelas ilusões e preconceitos", inaceitável no contexto crítico desenvolvido por Adorno. De fato, este recusa a anterioridade ou o *a priori* de uma realidade objetiva em si; ao contrário, esforça-se por demonstrar a concomitância entre a elaboração de uma realidade pretensamente objetiva no curso da história e um processo de racionalização instrumental que determina um conceito de realidade totalmente reificado e ideológico.

A estética de Adorno, exposta em detalhe em sua última grande obra, inacabada, *Teoria Estética* (1970), esforça-se por elaborar um conceito de modernidade em arte não redutível a suas definições pré- ou pós-vanguardistas numa época que não é mais a do capitalismo liberal burguês. Embora o tipo de estrutura sociopolítica que constitui a referência de Adorno diga respeito ao capitalismo dos anos 30-50, também remete a um estágio da sociedade industrial avançada que integra os mais recentes progressos tecnológicos e remodela suas instituições para assegurar nova legitimação ao sistema. A concepção de arte moderna não está, portanto, unicamente ligada ao fenômeno da industrialização da cultura, analisado em 1947 em *Dialética da Razão*. Até a finalização da primeira versão da *Aesthetische Theorie*, Adorno continua relacionando sua reflexão sobre a arte com a crítica radical à sociedade contemporânea. Sua posição em favor de um modernismo artístico que integre os procedimentos tecnológicos mais elaborados não está, entretanto, em contradição com essa crítica. Ela resulta da recusa da integração das esferas culturais e artísticas no modo de produção capitalista. Muito além do que Marx podia prever – declara Adorno em 1969 –, as necessidades dos indivíduos hoje são função do sistema de produção. Mesmo considerando adiada *sine die* qualquer prática revolucionária e acreditando, ao contrário de Marx, que há menos urgência em transformar o mundo do que em interpretá-lo, Adorno duvida – e isso pode parecer paradoxal – da possibilidade de se elaborar uma teoria capaz de apreender a dinâmica atual da sociedade. O trabalho teórico deve satisfazer-se com empreendimentos de médio prazo e renunciar a explicar a irracionalidade crescente do capitalismo avançado. Num contexto que se perpetua cegamente, que é capaz de vislumbrar serenamente o extermínio planetário, só a experiência estética representa o último modo de resistência possível do indivíduo. Mas essa experiência só pode ser de uma arte à altura da tecnologia mais progressista, em conformidade com a maturação histórica de seu material. Esta é a única via entre a pura e simples restauração do passado e a adaptação aos padrões da indústria cultural. Ainda que se exponham ao risco do hermetismo, a arte e as obras de arte deixam assim de ter de renunciar à sua função crítica e polêmica diante da realidade existente. Para Adorno, porém, ser moderno não é comprazer-se com sua época, nem viver em conforto, entregue às delícias de uma modernidade que, de qualquer forma, é efêmera e está sempre pronta a degenerar em modernismo. A exigência de contemporaneidade, verdadeiro desafio à modernidade, significa sobretudo a vontade de recuperar o que Adorno chamava de "força de resistência artística". Aderindo sem reservas à modernidade, Adorno não ignora que, com isso, é obrigado a fazer face aos abusos dessa modernidade e a incluir, na mesma reflexão teórica, o risco do modernismo, quando este assume o aspecto de louvor extremado à técnica. É contra essas formas aberrantes que a teoria estética, no seu conjunto, está constantemente alerta, sobretudo no campo da música. O artista deve ser senhor de sua obra. Mas, em Adorno, essa celebração da modernidade não deixa de encobrir certo desgosto, certo amargor, pois a modernidade é, também, um "mito voltado contra si mesmo", e o antitradicionalismo, por mais que custe, é um "turbilhão voraz" que o ameaça de autodestruição. Contudo, apenas o projeto de modernidade sempre renovada, e não reduzida aos seus limites históricos, revela o caráter inelutável de um declínio concomitantemente preparado e ocultado pela razão instrumental.

A censura de elitismo feita à concepção de Adorno, que se acredita fundada na exigência de modernidade radical, tem origem num contrasenso. É verdade que Adorno, aplicando rigorosamente seus próprios critérios de qualidade, sempre privilegiou as obras consideradas difíceis

em seu tempo: na música, Schönberg, Berg, Webern e, mais recentemente, Stockhausen, Boulez; na literatura, Hölderlin, Marlamé, Proust, Valéry, Kafka, Beckett, Celan; na pintura, Klee, Kandinsky etc. Mas defender o partido da modernidade é também pensar que a criação de obras pretensamente herméticas não é incompatível com a experiência de um público mais vasto que, um dia, acabaria por recusar as diversas formas industrializadas da "liqüidação" cultural: "nada impede que aquilo que ainda se mostra como privilégio possa tornar-se acessível a todos". Não é possível ser mais claro. Era assim que Adorno manifestava sua vontade de imputar a responsabilidade do elitismo ao mecanismo social e ideológico, e não à própria arte, e ainda menos ao artista.

Adorno não só não pretendia aderir a nenhum projeto político como também sempre se recusou a prefigurar a utopia, a esboçar o perfil de uma sociedade "diferente", sem dominação, sem poder, sem renúncia, não repressiva, em uma palavra, não violenta. Em *Dialética Negativa* ele declara que "o que poderia ser diferente ainda não começou", o que é um modo de descortinar timidamente um futuro informulável. Mas esse trabalho crítico e teórico, que procede da negação resoluta da realidade presente e parece a isso se restringir, não é visto por Adorno como inteiramente negativo. Até o momento em que planejou dedicar-se apenas à música, ele permaneceu convicto de que a luta contra todas as formas de dominação ainda poderia fazer parte do programa do filósofo e, em geral, do intelectual. Resistir à tentação da universalidade e da totalidade – tanto no domínio político quanto no das ciências e da cultura – parecia-lhe a única maneira de garantir a autonomia do indivíduo e, portanto, em prazo mais ou menos longo, de salvaguardar a liberdade de todos.

• *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, sob a direção de Rolf Tiedemann, 23 vol., 16 vol., publicados a partir de 1970. – Obras traduzidas para o francês: *Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard, 1962, trad. Hildenbrand e Lindenberg; *Essai sur Wagner*, Gallimard, 1966, trad. Hildenbrand e Lindenberg; *Musique de cinéma*, L'Arche, 1972, trad. Hammer; *La dialectique de la raison*, em col. com M. Horkheimer, Gallimard, 1974, trad. Kaufholz; *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1974, trad. Jimenez; *Autour de la théorie esthétique*, Klincksieck, 1976, trad. Jimenez e Kaufholz; *Mahler. une physionomie musicale*, Minuit, 1977, trad. Leleu e Leydenbach; *Dialectique négative*, Payot, 1978, trad. Collège de Philosophie; *Trois études sur Hegel*, Payot, 1979, trad. Collège de Philosophie; *Trois études sur Hegel*, Payot, 1979, trad. Coll. de Philos.; *Minima moralia*, Payot, 1980, trad. Kaufholz e Ladmiral; *Quasi una fantasia*, Gallimard, 1982, trad. Leleu; *Modèles critiques*, Payot, 1984, trad. Collège de Philosophie; *Notes sur la littérature*, Flammarion, 1985, trad. S. Müller.

⇒ F. Böckelmann, *Über Marx und Adorno*, Frankfurt, 1972; R. Court, *Adorno et la nouvelle musique*, Paris, 1981; M. Jimenez, *Adorno: art, idéologie et théorie de l'art*, Paris, 1973; G. Rose, *The Melancoly Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londres e Basingstoke, 1978. Obras coletivas: *Die Neue Linke nach Adorno*, Munique, 1969; *Materialien zur Adornos Aesthetischen Theorie. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt, 1980; *Über Theodor Adorno*, Frankfurt, 1968; *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Surhkamp, 1963. Recomenda-se também a consulta de: M. Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort (1923-1950)*, Payot, 1977; J.-M. Vincent, *La théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, 1976; P. V. Zima, *L'Ecole de Francfort. Dialectique de la particularité*, Paris, 1974; *T. Adorno-K. Popper. De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelas, 1979; *Adorno*, Revue d'Esthétique, 1985.

Marc JIMENEZ

AGOSTINHO, santo, 354-430

Filho de Patricius e Monnica, Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354 em Tagasta (Suk Ahras, Argélia); morreu em 28 de agosto de 430 em Hipona (Annaba, Argélia), onde era bispo católico desde 395.

Sua vida é excepcionalmente conhecida para um homem da Antiguidade, graças a suas *Confissões*, às suas numerosas obras, à revisão que fez delas no fim da vida (*Retractationes*), à sua correspondência e aos sermões, bem como à biografia escrita pouco depois de sua morte pelo discípulo Possidius. O conjunto dessa documentação foi minuciosamente perscrutado no século XVII por S. Lenain de Tillemont, t. XIII de *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, de que dependem, direta ou indiretamente, todos os trabalhos modernos.

Segundo E. Gilson, Agostinho teve "a preocupação constante de codificar os resultados de

sua experiência pessoal". Isso se aplica em especial ao que se convencionou chamar de "conversão". Se entendermos por isso a decisão tomada em 386 de renunciar à carreira de professor de retórica e de ser batizado para levar uma vida cristã radical, será preciso considerá-la como a finalização de uma evolução iniciada cerca de doze anos antes. Ao terminar os estudos universitários em Cartago, ele lia *Hortensius* de Cícero, protréptico que o converteu à filosofia, concebida como busca da sabedoria, investigação da verdade. Mas, cristão desde a infância, Agostinho identificava a Sabedoria com Cristo, Verbo de Deus. Não encontrando "o nome de seu Salvador" em Cícero, sentiu-se seduzido pelo maniqueísmo que se lhe apresentava como um cristianismo esclarecido, isento das injunções da fé. No entanto, lia tudo o que podia de obras filosóficas, atormentado pelo problema da origem do mal: a solução dualista proposta pelos maniqueístas não o satisfez por muito tempo. Ele indagava sobre as relações de Deus com o mundo, imaginando o mundo como uma esponja imensa, embebida do oceano divino. Seu erro consistia no fato de seu espírito estar entravado pela imaginação: ele era incapaz de conceber uma realidade que não fosse material. A libertação de seu espírito ocorreu graças à leitura de "Livros dos platônicos", traduzidos do grego para o latim por Mário Vitorino. Esses livros deram-lhe o impulso de voltar-se para si mesmo, entrar na intimidade de seu ser e descobrir Deus transcendente; levaram-no, assim, a tomar consciência da interioridade espiritual. Contudo, Agostinho continuava a refletir sobre a pessoa de Cristo. O sacerdote milanês Simpliciano, amigo de Mário Vitorino, chamou sua atenção para o *Prólogo do Evangelho segundo São João*, onde ele descobriu o princípio de coerência de sua doutrina: Cristo, que é ao mesmo tempo – como dirá Malebranche na advertência de suas *Meditações Cristãs* – o "Verbo eterno, razão universal dos espíritos" e o "Verbo feito carne, autor e consumador de nossa fé". Por isso mesmo, Agostinho podia fazer a distinção entre as diversas práticas filosóficas que conhecia: reprovar, a exemplo de Paulo, a "filosofia deste mundo" – digamos, *grosso modo*, o materialismo epicurista e estóico – e aprovar a "filosofia do mundo inteligível", "a única disciplina de filosofia perfeitamente verdadeira", que pôde desabrochar plenamente na era cristã.

Tomás de Aquino estimava que Agostinho seguira Platão até onde lhe permitia a fé cristã. Desse modo, parece ter sido o primeiro a discernir um componente platônico na doutrina agostiniana, preparando a concepção amplamente difundida de que essa doutrina é uma "síntese" do platonismo e do cristianismo. Tinha um outro princípio de discernimento: o *Prólogo* de João permitia-lhe apreciar a grandeza e a miséria do platonismo: nele descobria, por um lado, uma boa concepção de Deus, uno e trino: princípio do ser, do saber e do agir, e, por outro lado, uma detestável colusão com o politeísmo. Achava, porém, por generosidade ou ingenuidade, que os platônicos só precisavam "mudar algumas fórmulas e algumas teses para se fazerem cristãos"; mas essas poucas coisas são decisivas; é o dogma da encarnação do Verbo que constitui a linha divisória. Não há, para Agostinho, neutralidade filosófica; há, por um lado, os platônicos, que se obstinam na rejeição orgulhosa da encarnação do Verbo e cuja doutrina se degrada em idolatria, e, por outro lado, os platônicos que, como Mário Vitorino e ele mesmo, confessam humildemente a humildade de Cristo e reconhecem no cristianismo a realização do platonismo. Censurou nos platônicos, os melhores filósofos, os mais próximos do cristianismo, o fato de terem "filosofado sem Cristo como mediador", "sem o Espírito Santo", "sem o culto de Deus". Isso bastaria para que lhe fosse negado o título de filósofo, desde que nos atenhamos obstinadamente ao princípio da autonomia da razão. Mas ele tinha um outro ideal filosófico: a filosofia é o amor pela Sabedoria; ora, o Poder e a Sabedoria de Deus, segundo Paulo, é Cristo. Agostinho só ocasionalmente empregou a expressão "filosofia cristã"; mas com certeza não suspeitava de nenhuma contradição nos termos, como foi feito no período neo-escolástico; antes, ela devia parecer-lhe tautológica.

Visto isso, podemos conformar-nos à noção comumente aceita de filosofia, no sentido estrito e estreito, para tentar fazer um levantamento dos temas doutrinais que Agostinho devia aos filósofos, e que, elaborados à sua maneira, legou à posteridade.

Sua vida, após a conversão, divide-se nitidamente em duas partes: a comunitária, sem responsabilidades, em Cassiciacum e Tagasta (386-391), e a fase passada a serviço da Igreja, em Hipona, como padre (391-395) e depois bispo (395-430). No entanto, é preciso resistir a duas tentações: a primeira é opor maciçamente o pensamento de Agostinho nesses dois períodos; a segunda é imaginar que o *corpus* de suas obras contém o todo de suas convicções e que basta estudá-las em ordem cronológica para seguir sua evolução intelectual. Na realidade, essas obras são muito diversas, na maioria das vezes ocasionais; não são as peças de um sistema em via de elaboração, pois não há outra doutrina senão o cristianismo, ao qual ele adere pela fé, e em cujo entendimento se empenha. É dele que Anselmo de Cantuária extraiu o *credo ut intelligam*, que Schleiermacher transformou no *slogan* da hermenêutica, colocando-o como epígrafe de sua *Glaubenslehre* [Doutrina da fé].

O outono e o inverno de 386-387 Agostinho passou com a família e amigos na *villa* de seu colega gramático, em Cassiciacum, vivendo em "recolhimento filosófico (*otium philosophandi*)", que ele chamou também de "recolhimento da vida cristã". Fez seus jovens discípulos ler *Hortensius* e organizou colóquios filosóficos, atos normais do *otium* concebido à maneira de Cícero, colóquios que são transcritos nos *Diálogos*: *Contra os Acadêmicos*, *Vida Bem-aventurada*, *A Ordem*. Redigiu também os dois livros dos *Solilóquios*, fruto de suas meditações solitárias sobre Deus e a alma, na linha do espiritualismo que descobrira graças aos "Livros dos platônicos". *Nouerim me, nouerim Te*: encontra-se aí uma das primeiras formulações do *cogito* agostiniano. Pascal via nisso apenas "algo escrito ao acaso", opondo-lhe a "seqüência admirável de conseqüências, que prova a distinção entre as naturezas material e espiritual", o "princípio firme e consistente de uma física inteira, como Descartes pretendeu fazer" (*Do Espírito Geométrico*). Mas, como observava Gilson, "se o *cogito* agostiniano é um acaso, é um acaso que se repetiu várias vezes". É encontrado no cerne da longa meditação sobre a estrutura do espírito criado à imagem de Deus, que abrange a segunda parte da obra *Sobre a Trindade*.

Voltando a Milão a fim de preparar-se para o batismo que iria receber na noite de Páscoa de 387, trabalhou na seqüência dos *Solilóquios*, que deveria ficar na forma de sumário: *Da Imortalidade da Alma*. Esse opúsculo, difícil, muito inspirado em Porfírio, é um testemunho importante da atividade intelectual de Agostinho; mostra que, exatamente no momento em que se preparava para fazer sua profissão de fé cristã, também sentia necessidade de aprofundar sua reflexão espiritualista; com isso, invalida a oposição que foi artificialmente criada entre o Agostinho dos *Diálogos* e o das *Confissões*. Ele dá início também a uma série de manuais sobre as artes liberais; propunha-se fazer seus leitores subir, "por degraus seguros, do corpóreo ao incorpóreo". Foram conservados alguns esboços: *Sobre a Gramática* e *Sobre a Retórica*, certamente o tratado inacabado *Sobre a Dialética*, e os seis livros *Sobre a Música*, dos quais os cinco primeiros desenvolvem uma análise sofisticada dos diversos ritmos da língua latina, a fim de preparar os espíritos para elevar-se ao plano filosófico da lei dos números imutáveis que rege a atividade da razão. Encontramos esse método de treinamento do espírito, "verdadeira ginástica intelectual" (Marrou), em outras obras. Voltando para a África, Agostinho pára em Roma, nos anos 387-388, onde continuou refletindo na linha do espiritualismo neoplatônico com um de seus amigos, em especial sobre o problema do mal e do livre-arbítrio, assim como *Sobre a Grandeza da Alma*, seus graus: da animação do corpo à união com Deus. Inaugurou também sua controvérsia antimaniqueísta, escrevendo uma obra *Sobre a Moral da Igreja Católica e sobre a Moral dos Maniqueístas*.

Em Tagasta, voltando a morar na casa paterna (de 388 a 391), ainda respondia às questões dos companheiros sobre diversos assuntos de filosofia, de exegese bíblica e de doutrina cristã; suas respostas eram registradas em folhas soltas, coligidas mais tarde num volume de *83 questões diversas*. A mais célebre é a questão 46, relativa às "idéias" platônicas. Agostinho continuava também a educação de seu filho, Adeodato, adolescente superdotado; no diálogo *Sobre o Mestre*, ambos conversam sobre as finalidades da lingua-

gem num longo exercício em que se desenvolvia o paradoxo segundo o qual: 1) nada pode ser ensinado sem signos; 2) os signos não ensinam nada. Cheio de observações de ordem lingüística e metalingüística, esse colóquio, porém, não nos dá uma teoria agostiniana da linguagem. Agostinho praticamente não se preocupou em inovar nesse campo. Empenha-se mais em dissipar a ilusão da imediação da linguagem e da comunicação horizontal entre os homens, para persuadi-los de que só há comunhão dos espíritos por meio da união com a Verdade, com Cristo, mestre interior enquanto Verbo de Deus. Essa tese será qualificada de teoria da iluminação, ao surgir a necessidade de compará-la, com o fim de oposição ou de redução, à teoria aristotélico-tomista da abstração. Nesse aspecto, foi objeto de muitas discussões, reflexo do interesse que nunca deixou de despertar, mas também das dificuldades de interpretação que sobre ela lançaram os pressupostos ou preconceitos escolásticos, ontologistas e outros. Na realidade, ela é ao mesmo tempo mais e menos que uma teoria do conhecimento: menos, porque Agostinho não se preocupou em pormenorizar o mecanismo mental do conhecimento intelectual; e mais, porque é uma forma de ontologia espiritualista, pois a presença iluminadora de Deus é apenas uma modalidade de sua onipresença criadora, que é dada à criatura dotada de inteligência.

O tratado *Da Verdadeira Religião* cumpre em 390 uma promessa feita quatro anos antes a seu amigo e benfeitor Romanianus; começou por denunciar o conluio entre platonismo e paganismo, para opor-lhe o cristianismo: a autoridade de Cristo, que convenceu os povos (e não apenas uma pequena elite) a ajustar-se ao ideal espiritualista preconizado por Platão e seus discípulos. O corpo da obra combina uma ontologia provavelmente porfiriana com uma soteriologia propriamente cristã; e o todo apresenta um esboço bem nítido da grande apologia da *Cidade de Deus*.

Tornando-se padre em 391 e bispo em 395, Agostinho precisou mudar de horizonte intelectual em função de seus novos cargos; quase não teve mais tempo de entregar-se a reflexões constantes, muito menos de redigir suas obras com toda a tranqüilidade: as grandes obras, que não se incluem na série pastoral (sermões e cartas) ou na série das controvérsias (contra o maniqueísmo, o donatismo, o pelagianismo), ficaram muito tempo paradas ou tiveram uma composição acidentada; são também as obras em que se encontram os temas filosóficos mais típicos do pensamento agostiniano.

Saído dos colóquios sobre o mal que Agostinho mantivera em Roma com amigos, o tratado *Do Livre-arbítrio* só foi terminado em Hipona, quando ele já era padre. Na forma acabada, poderia perfeitamente ter o título da obra de Leibniz: *Ensaios de Teodicéia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade da Alma e a Origem do Mal*. O livro I assevera a responsabilidade integral do homem no mal moral; o livro II, em contrapartida, coloca-se sob o signo do bem, e trata principalmente da existência de Deus e de sua bondade criadora; o livro III mostra que as falhas da vontade livre do homem não causam nenhum prejuízo à bondade onipotente do Criador. A vontade é um bem médio, que corresponde à situação mediana da alma entre Deus e o mundo sensível; por isso, ela é conclamada a uma opção fundamental: realiza sua finalidade específica ao conquistar os grandes bens, as virtudes que garantem a retidão moral; pois é para agir e viver na retidão que ela nos é dada por Deus. Ela desabrocha então em liberdade verdadeira, e não como simples ausência de coerção ou simples poder de escolha, mas como adesão à Lei Eterna, submissão à Verdade, união com o Bem Imutável. A essa liberdade opõe-se o orgulho com que o homem se arroga uma falsa autonomia, afastando-se de Deus. Essa pretensão libertária é ontologicamente mendaz: ninguém se liberta de sua condição de criatura. Afastar-se do Ser criador é, inelutavelmente, decair, apequenar-se, tender para o não-ser. Em face dessa hierarquia do ser e do bem, que funda a ordem e a beleza do universo, o homem afastado de Deus, desnorteado, desorientado, é vítima de uma espécie de confusão mental. Para compreender, é preciso converter-se, voltar-se para si mesmo e subir de volta em direção a Deus. O otimismo agostiniano é, portanto, o da razão convertida. Por sua conexão natural com as razões divinas, exemplares das criaturas, a razão verdadeira sabe

que Deus, criador de todos os bens, fez tudo o que ela pode conceber de melhor; mas ela não comete o erro de querer excluir da criação todo o resto, pois contempla a perfeição do universo em sua totalidade, como convém. Na maior parte da obra, Agostinho atém-se a um plano de reflexão teórica; trata da responsabilidade da vontade humana *em si*, que teria a capacidade de dispor livremente de si mesma, sem outra consideração. Mas a natureza humana não é mais o que era quando de sua criação. A condição infeliz, o estado de ignorância e de dificuldade no qual a humanidade agora vive são o castigo pelo pecado de Adão. E é por isso que a teodicéia agostiniana não exime da reflexão sobre o mistério da salvação.

Em 396, Agostinho começou a redação de *Doutrina Cristã*: tratado de hermenêutica e de retórica cristãs, para servir à formação do jovem clérigo (obra terminada apenas em 426). Nela, estuda três padrões conceituais hauridos da tradição clássica: o par retórico invenção-exposição, que rege o conjunto dos livros I-III e IV; o par lingüístico coisa-signo, que rege os livros I e II-III; o par ético que distingue, no livro I, o fim que deve ser objeto de nosso júbilo: Deus, e os meios para atingir esse fim. Houve quem atribuísse a Agostinho o mérito de "instaurar uma semiótica" (T. Todorov); suas observações sobre as diferentes espécies de signos, porém, não tinham pretensão à originalidade, mas serviam apenas de introdução a uma hermenêutica bíblica. Mais importante e mais influente na Idade Média é a teoria das ciências ancilares organizadas para a compreensão das Santas Escrituras (liv. II, §§ 29-63), princípio de "redução das artes à teologia", para retomar o (falso) título de um opúsculo de Boaventura. A "cultura cristã" assim entendida pode parecer tacanha, por não ter outra finalidade além da interpretação da Bíblia. Contudo, convém observar que, para ele, isso não significa restringir o campo da cultura, pois ele está convencido de que a soma de ciência útil que se pode extrair das obras pagãs é muito pequena em comparação com a doutrina contida nas Escrituras divinas, que são inesgotáveis. Não passa de despojos levados do Egito pelos hebreus, se comparada com as riquezas inumeráveis de Salomão. De resto, os pagãos não criaram o ouro e a prata que se encontram em suas obras – convém entender com isso as artes liberais, as regras mo-rais, as afirmações monoteístas etc. –, mas os extraíram das minas da Providência divina. O cristão sabe que a verdade, esteja onde estiver, vem de seu Senhor. Cumpre-lhe desembaraçá-la das escórias da superstição e da idolatria, para devolver-lhe o bom uso.

Com *Confissões*, obra escrita por volta de 397-400, "um homem novo aparece na história da consciência" (P. Hadot); para isso, era preciso que Agostinho traduzisse sua experiência para a linguagem filosófica que a provocara. Ele concebeu sua conversão como o retorno de seu ser espiritual, o recolhimento de seu espírito em si mesmo, com o que ele se aprofunda até unir-se a seu princípio: Deus. A conversão é a imagem-mãe, a que engendra todas as outras: tanto o desvio, a dispersão, o desperdício, a degradação, a perda de identidade e a alienação quanto a retificação e a restauração do ser em sua reorientação para Deus. Com certeza essa representação ele deve ao neoplatonismo. Apesar disso, ninguém imagina Plotino a escrever confissões: "Plotino nunca 'bateu papo' com o Uno como fez Agostinho com Deus nas *Confissões*" (E. R. Dodds). É que a experiência não foi livresca: não é ao Uno neoplatônico que Agostinho tem acesso, mas ao Deus pessoal que disse a Moisés o que lhe repete: "Eu sou Aquele que é." Agostinho não pensou em opor – como fará Pascal – o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó ao Deus dos filósofos; mas comentou regularmente os dois nomes revelados a Moisés na teofania da sarça ardente: o "nome da substância" e o "nome da misericórdia"; em jargão filosófico: ele sempre combinou ontologia e soteriologia. As *Confissões* são um longo "pasticho dos *Salmos*" (P. Hadot). O Eu humano constitui-se em diálogo com o Tu divino. Agostinho apropria-se da gama de sentimentos expressos nos *Salmos* para descrever sua experiência e traduzir sua meditação em prece. É de perguntar por que, após as confissões de seu passado (liv. I-IX) e de seu presente (liv. X), Agostinho desenvolve uma longa interpretação dos primeiros versículos do *Gênese*. Não é tão surpreendente, se observarmos que já na primeira

página ele se identifica com o homem bíblico: é "filho de Adão", criado à imagem de Deus, decaído devido ao pecado, salvo por Cristo.

As meditações sobre a memória (liv. X) e o tempo (liv. XI) tornaram-se textos de "antologia" filosófica; são lidas com demasiada freqüência fora do contexto, com o risco de não serem compreendidas; pois não são digressões, mas exercícios espirituais. A exploração da memória não passa de etapa de um "itinerário do espírito rumo a Deus" (retomo intencionalmente o título bem agostiniano da obra-prima de Boaventura). O trajeto começa pelo percurso do mundo exterior: o espírito convertido interroga todas as criaturas e ouve sua resposta, porque ao ouvir a voz delas de fora, compara-as à Verdade de dentro. O movimento de transcendência prossegue no mundo interior, a exploração do surpreendente conteúdo da memória: as imagens das percepções, as lembranças das ações passadas, o saber e seus princípios, os números, mas também as lembranças das paixões da alma, e mesmo do esquecimento; pois a mulher que perdera uma dracma, se não se tivesse lembrado dela, não a teria encontrado nem mesmo procurado. Tudo isso faz parte do treinamento do espírito: gasta-se muito tempo com os dados familiares da experiência, para que haja condições de se dar o salto do psicológico para o "transpsicológico" (E. Gilson); pois cumpre tão-somente chegar até Deus, "Senhor do espírito": "Onde então te encontrei, para te conhecer, senão em Ti acima de mim?" É um exercício que Agostinho faz com freqüência – explica – e "em que se deleita".

"O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei o que é; se alguém perguntar e eu tentar explicar, já não sei mais": o questionamento dissipa as falsas evidências; e ele se detém, como por capricho, na complexidade do enigma do tempo e de sua medida; mas é para se dar e nos dar condições de compreender que a transcendência de Deus em relação à criação é muito diferente do domínio, relativo, que o espírito criado assume sobre o tempo que passa, por sua tripla intencionalidade: lembrança do passado, observação do presente, expectativa do futuro. Nesse aspecto, cumpre observar o proveito que Agostinho tira da descrição do canto: antes de começar a execução, minha expectativa se estende ao conjunto do canto; à medida que canto, minha memória se estende para o que já cantei, e minha atenção está presente para garantir o trajeto do futuro para o passado. Isso se aplica a todo o canto e também a cada uma de suas estrofes, cada um de seus versos, cada uma de suas sílabas, mas também se aplica a um recital inteiro, à vida inteira do homem, à série inteira dos séculos cujas partes são todas as vidas dos homens [...] Se é um espírito universal, cuja ciência e presciência são tais que ele conhece todo o passado e todo o futuro, tanto quanto conheço um canto familiar, por mais que provoque admiração e estupor, o fato é que sua expectativa do futuro e sua lembrança do passado provocam nele variação de impressões e distensão das percepções. Deus, ao contrário, conhece no Princípio (= no Verbo) o céu e a terra, sem variação de conhecimento, e fez no Princípio o céu e a terra sem distensão de sua ação. Há, portanto, diversas músicas do tempo, diversas partituras e diversos executantes; e é assim que o fenomenólogo do tempo pode também ser o teólogo da história.

Agostinho nunca deixou de meditar sobre o relato bíblico da criação. Seu grande *Comentário do Gênese no Sentido Literal* (redigido durante vários anos, entre 400 e 415) atém-se a depreender o sentido metafísico do texto sagrado. Para ele, como para seus antecessores, não se está diante de ciências naturais: "O Espírito de Deus não quis ensinar aos homens um saber inútil para a salvação." Mas, ao contrário de outros, mostrou grande zelo em advertir os cristãos contra o obscurantismo: escarnecer das pesquisas e das descobertas da física falando em nome dos Livros Santos é provocar a irrisão dos cientistas em relação a esses Livros. A advertência será retomada por Galileu em sua *Epístola a Cristina de Lorena*. A reflexão de Agostinho sobre o "Livro da criação do céu e da terra" com certeza foi feita com ajuda da metafísica neoplatônica. A diferença fundamental está ainda no "personalismo" que ele herdou do "antropomorfismo" bíblico. Deus criou tudo por amor, porque quis e porque é bom. Do ponto de vista plotiniano, a providência agostiniana seria apenas uma *pro-orasis*, uma previsão, um plano de fabricaçã , e não uma *pro-*

noia, uma primazia noética constitutiva do universo sensível. A mesma obediência bíblica explica a redistribuição dos atributos da segunda hipóstase neoplatônica, o *Nous*, entre o Verbo em sua função criadora e os anjos em sua condição ideal de criatura. A observação vale *a fortiori* para os múltiplos problemas antropológicos (a natureza da alma, a origem das almas singulares, a mulher e a sexualidade, o pecado original) e psicológicos (as três espécies de visão: física, imaginativa, intelectual, descritas no livro XII; tema retomado na Idade Média, em especial por Hugo de São Vítor e Boaventura).

Os quinze livros *Sobre a Trindade* foram iniciados por volta de 400, mas só foram acabados depois de 422; entre essas duas datas os doze primeiros saíram numa "edição pirata" feita por discípulos afoitos e indelicados. A primeira parte (liv. I-VII) é uma defesa do dogma trinitário contra a heresia ariana, de ordem escripturária (liv. I-IV: estudo das teofanias) e de ordem racional (liv. V-VII: estudo das relações entre as pessoas divinas). É preciso destacar aqui a notável utilização feita no livro IV (assim como no fim do livro I *Sobre o Acordo dos Evangelistas*) da proporção enunciada por Platão no *Timeu*: a fé está para a verdade como o devir está para a eternidade. Esse quadro está inteiramente preenchido por Cristo, que, sendo a Verdade na ordem das realidades eternas, ao encarnar-se é objeto da fé na ordem do devir. Os livros V-VII merecem a atenção do filósofo pelas reflexões que contêm tanto sobre as condições de aplicação a Deus das categorias aristotélicas quanto sobre o vocabulário ontológico: essência, substância, pessoa. Na segunda parte (liv. VIII-XV) Agostinho atém-se a obter algum entendimento do mistério da Trindade divina examinando por muito tempo a estrutura do espírito criado à imagem de Deus. Disso, a teologia escolástica praticamente só ficou com uma teoria das analogias psicológicas: a processão do Filho pelo modo da inteligência, a do Espírito Santo pelo modo do amor. Mas trata-se de pacientes exercícios sobre o espírito à cata de si mesmo, cujo tom e cuja maneira se assemelham aos de algumas das conferências de Plotino, nas quais houve quem identificasse inspiração porfiriana. O espírito tem o conhecimento intuitivo de si mesmo. Mas engana-se sobre si mesmo, ao se equiparar às imagens dos corpos que retém das sensações. Precisa converter-se para apreender-se como espírito, sem ilusão imaginativa, para compreender que é constitutivamente lembrança de si, inteligência de si, amor a si. Não é apenas lembrança, num primeiro momento, para depois, por reflexão, ser inteligência de si e amor a si. Pois não sobrevém a si mesmo, como se ao espírito já presente se apresentasse, vindo de alhures, esse mesmo espírito que não estava lá ainda, ou como se, no espírito que estivesse presente, nascesse esse mesmo espírito que não estivesse ali ainda. Não; mas, já no início de sua existência, ele não pára de lembrar-se de si, de compreender-se e de amar-se; e a reflexão é um retorno a si que atualiza essa tríade constitutiva: ela apresenta, ao olhar do espírito, o que estava em seu mais profundo íntimo. E a imagem de Deus que é o espírito atualiza-se à medida que isso acontece. Contudo, se ele é imagem de Deus, não é simplesmente porque se lembra de si, porque se compreende e se ama; é porque também é capaz de ser lembrança de Deus, inteligência de Deus, amor a Deus. E é por essa restauração da imagem que o espírito adquire algum entendimento do mistério trinitário.

Após o saque de Roma por Alarico, em 410, as recriminações pagãs redobraram, acusando a religião cristã de ser responsável pelas infelicidades do Império e, principalmente, pela queda da Cidade Eterna: "Desde que Roma perdeu seus deuses, foi tomada e devastada." Para refutá-las, Agostinho começa a redigir *A Cidade de Deus*, em 22 livros, entre 412 e 427. Essa obra foi interpretada, sobretudo na Alemanha, como uma "filosofia da história"; mas, pelo fato de não corresponder em absoluto aos critérios hegelianos, pareceu preferível considerá-la como uma "teologia da história"; e ainda é preciso esclarecer que é uma "teologia da história da salvação". Para ele, realmente, a salvação realizou-se em Jesus Cristo na última das seis idades da humanidade (correspondente aos seis dias da criação); contrariando a teoria de Joaquim de Fiore, revista e corrigida por Boaventura, não há redobramento do esquema de idades da humanidade na era cristã; em outras palavras, não há chave de

interpretação da história que prossiga até a Parúsia. É mais simples e mais esclarecedor considerar a obra de Agostinho como um tratado da religião, o que devia ser uma evidência para os primeiros leitores, numa época em que não havia cidade sem culto. Agostinho, aliás, deixava isso bem claro em suas indicações de plano: a primeira parte refuta quem preconiza o culto dos deuses para garantir a felicidade temporal (liv. I-V) ou a felicidade eterna (liv. VI-X); a segunda parte apresenta as duas Cidades antagonistas: suas origens (liv. XI-XIV), desenvolvimentos (liv. XV-XVIII), fins (liv. XIX-XXII). "Dois amores fizeram duas Cidades: o amor por si mesmo, até o desprezo por Deus, fez a Cidade terrestre; o amor por Deus até o desprezo por si mesmo, a Cidade celeste." Numa a sabedoria orgulhosa se degrada em idolatria, como disse Paulo no início da *Epístola aos Romanos*; na outra, ao contrário, não há outra sabedoria do homem senão a piedade que presta ao verdadeiro Deus o culto que lhe é devido, esperando-se como recompensa na sociedade dos santos, homens e anjos, que Deus seja tudo em todos. Varrão, antiquário e filósofo da religião romana, considerava que os cultos eram instituições das cidades. Para Agostinho, em compensação, é a verdadeira religião que instaura a Cidade de Deus. Os platônicos são, nesse caso, interlocutores privilegiados, pois reconheceram que a alma humana só pode encontrar felicidade na participação da luz de Deus, por quem ela e o mundo foram feitos. De fato, ao contrário dos outros filósofos cuja inteligência, enleada nas sensações, não transpõe os limites deste mundo, eles superaram o universo dos corpos e dos espíritos na busca de Deus; compreenderam que o corpo do mundo inteiro e a vida em todas as suas formas – vegetativa, sensitiva, intelectual – devem seu ser ao Ser absoluto, cuja vida, inteligência e felicidade são o ser mesmo; viram em Deus o autor dos seres, a luz da verdade, o dispensador da felicidade: único princípio da física, da lógica e da ética. Todos os outros devem reconhecer a superioridade desses filósofos que professaram que a felicidade do homem não consiste nos prazeres do corpo ou da alma, mas na fruição de Deus. Tal é, para Platão, a perfeição do homem, seu *finis boni*, seu *telos*: viver segundo a virtude, o que não é possível sem o conhecimento e a imitação de Deus, sendo a condição mesma da felicidade. "É por isso que Platão não duvida de que filosofar é amar a Deus." No entanto, os próprios platônicos não souberam ou não puderam desvencilhar-se do politeísmo, do paganismo, da falsa religião; donde a insuportável contradição entre a boa teologia e a má prática religiosa, que só encontra solução no cristianismo, mais exatamente "na Cidade de Deus, a verdadeira piedade e o culto de Deus; só a ele é prometida a felicidade eterna". Agostinho explica que a verdadeira religião começou a ser chamada cristã a partir do advento de Cristo em carne, mas que já existia desde as origens do gênero humano. Na verdade, corresponde à ação providencial de Deus na economia da redenção para a instauração do povo espiritual, para a reforma e a restauração do gênero humano em vista da vida eterna. O problema que, desde a conversão, preocupou Agostinho em relação ao platonismo é basicamente religioso, teológico por um lado e cultual por outro. Por isso, ele realizou uma redução radical da doutrina platônica para acomodá-la à teologia cristã da Trindade. Evidentemente, não foi o sistema de Platão, como tal (se é que há algum), que ele levou em conta, nem mesmo a interpretação que Plotino lhe deu, mas sim o que o entusiasmou na leitura dos "Livros dos platônicos": uma filosofia da interioridade e da transcendência que atinge o verdadeiro Deus, um e trino. Ao que parece, ele não previu nenhuma objeção ou protesto nesse aspecto por parte de seus interlocutores neoplatônicos. Em compensação, a linha divisória decisiva entre o platonismo e o cristianismo é a da mediação religiosa. Para ele, segundo São Paulo, não há outro Mediador entre Deus e os homens senão Cristo, mediador de vida por oposição ao mediador de morte, que é o Diabo. Os platônicos, ao contrário, se desgarraram em sua reflexão sobre a mediação, porque prisioneiros dos demônios, espíritos maus "que se arrogam a divindade e que, se não se deleitam com a fumaça dos sacrifícios, deleitam-se em manter sob seu poder a alma do suplicante, depois de o enganarem e submeter, barrando-lhe o caminho que leva ao verdadeiro Deus, para impedir que o homem seja o sacrifí-

cio de Deus, sacrificando a outro deus" [...] Os bons anjos, porém, não querem que nos consagremos a eles; sabem-se, conosco, consagrados a Deus: são, como nós, o Sacrifício de Deus, pois com eles formamos a única Cidade de Deus. Esta tem sua lei, sua cúria, sua administração, seus decretos que proíbem o politeísmo. Tudo isso é garantido pelos numerosos milagres realizados em Israel para recomendar o culto do único e verdadeiro Deus e proibir o culto dos múltiplos falsos deuses; milagres que se opõem aos prodígios mágicos da teurgia [...] A própria Cidade de Deus é o Sacrifício de Deus: devemos ser esse sacrifício juntamente com os anjos, oferecê-lo por meio do Sacerdote que também se dignou a tornar-se o Sacrifício por nós até a morte.

Aqui não podemos deixar de mencionar, ainda que se trate de assuntos propriamente teológicos, os temas do pecado original, da graça e da predestinação, e mais precisamente a controvérsia pelagiana. Em 396, pouco depois de publicar o tratado *Sobre o Livre-arbítrio*, para responder às perguntas de Simpliciano ele precisou aprofundar a reflexão sobre a *Epístola* de Paulo *aos Romanos*. Nessa ocasião, diz ele que fez "muitos esforços em favor do livre-arbítrio da vontade humana; mas foi a graça de Deus que saiu vitoriosa". Essa guinada teria ocorrido ao cabo de "dez anos de intensa reflexão e de amarga experiência" que teriam modificado aos poucos a vida de Agostinho "até a transformar totalmente" (P. Brown); e teria provocado uma viravolta total em sua doutrina, reduzindo-a a um "ninho de contradições" (K. Flasch) entre os restos de uma filosofia do espírito e a dominação de uma teologia da graça. A opinião de E. Gilson parece mais plausível, pois, mesmo reconhecendo uma evolução psicológica e diversas variações de detalhe, considera que Agostinho "fixou suas idéias mestras a partir da conversão, mesmo no que se refere à graça, e sempre viveu desse cabedal, depois de constituído". Pelágio ficou escandalizado com a prece que ele repetia nas *Confissões*: "Dá o que ordenares e ordena o que quiseres." Mas essa prece encontrava-se já em *Solilóquios*: não é a expressão típica de uma nova teologia da graça, mas a invocação de um cristão ao Deus pessoal da Bíblia, criador e salvador. É verdade que Agostinho "inovou" em sua *Resposta a Simpliciano*, ou seja, que acreditou compreender melhor o ensinamento de Paulo, que para ele é normativo. Como o pecado de Adão implica a culpa da humanidade inteira, a primazia e a gratuidade absoluta da graça, a predestinação dos santos como presciência e preparação dos benefícios de Deus pelos quais são infalivelmente libertos todos os que são libertos, são para ele a doutrina cristã pura e simples. Pode-se concluir daí que o "agostinismo", concebido como interpretação particular e contestável do cristianismo, proveio da contestação de Pelágio. De fato, se Agostinho mereceu o título de "doutor da graça", isso se deve, ousaria eu dizer, a uma controvérsia, longa, complexa, penosa, com Pelágio (412-418), depois com Juliano de Eclano (418-430). Todas as suas obras sobre a graça são respostas a perguntas precisas e réplicas ponto a ponto, com estreitamentos de perspectiva inevitáveis em semelhante gênero literário, até uma espécie de exasperação doutrinal. Não se deveria esquecer que Agostinho fazia muitas outras coisas durante esses anos: escrevia *A Cidade de Deus*, bem ou mal terminava *A Trindade*, os Comentários aos *Salmos* e ao *Evangelho de São João*...

Infelizmente, a controvérsia se tornou endêmica no Ocidente cristão, com os mesmos inconvenientes. Assim, Godescalco de Orbais acreditou ver um resumo fiel da doutrina agostiniana da predestinação numa fórmula de Isidoro de Sevilha, segundo a qual há duas predestinações, a dos eleitos para a felicidade eterna e a dos que foram reprovados para a danação eterna. João Scot encarregou-se de demonstrar que a tese não era só desastrosa para a pastoral cristã mas também lógica e ontologicamente inconsistente; e é de notar que encontrou os melhores argumentos nas próprias obras de Agostinho, mas não as da controvérsia pelagiana. Fenômenos semelhantes de fixação e exasperação doutrinais são facilmente perceptíveis nos grandes casos da Reforma, em Lutero e Calvino, e do jansenismo, até a queda do agostinismo, descrita por Léon Brunschvicg, com uma espécie de prazer malvado, em *O Progresso da Consciência na Filosofia Ocidental*: "A questão é saber quem é esse Agostinho que todas as facções concordam em ver como árbitro

infalível da ortodoxia. É por acaso o teórico das Idéias, conduzido pelas especulações neoplatônicas à religião do Verbo? Ou o teórico da graça, animado – em oposição à liberdade de Pelágio – pelo mesmo zelo furioso que empolgava o apóstolo Paulo contra a sabedoria dos filósofos? Ambos, dirão... Mas o século das idéias claras e distintas não permite mais que nos resignemos a registrar tal qual um caos de textos heteróclitos [...]" Parece ainda preferível concluir com E. Gilson: "O que domina toda a história da controvérsia é que o pelagianismo era a negação radical da experiência pessoal de Agostinho ou, se preferirmos, a experiência pessoal de Agostinho era, na essência e até nas particularidades mais íntimas, a negação mesma do pelagianismo."

• As obras de Agostinho citadas acima encontram-se na edição bilíngüe da *Biblioteca Agostiniana*, acompanhadas de introduções e de notas complementares substanciais, em especial *O Mestre*, *O Livre-arbítrio*: vol. 6, *Confissões*: vol. 13-4, *A Trindade*: vol. 15-6, *A Cidade de Deus*, vol. 33-7, *Comentário ao Gênese*: vol. 48-9.

⇒ A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968; P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1971; K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980; E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929 (2ª ed., 3ª impressão, 1981); G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles, 1987; G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris (Institut catholique, Association A.-Robert), 1992.

Goulven MADEC

ALBERTO MAGNO, ou ALBERTO, O GRANDE, santo, 1200-1280

Canonizado por Pio XI em 1931, promovido a santo patrono das ciências da natureza por Pio XII (1941), Alberto de Lauingen nasceu pouco antes de 1200 numa família de cavaleiros que durante certo tempo, sem razão válida, foi identificada com os condes de Bollstadt. Depois de estudar em Pádua e Colônia, Alberto entra para a ordem dos Dominicanos nos anos 1220. Sendo o primeiro alemão que se tornou mestre em teologia na Universidade de Paris (1245-1248), ensina no *studium* dominicano de Colônia (onde são seus alunos Tomás de Aquino, até 1252, e Ulrico de Estrasburgo). De 1254 a 1257 é provincial de Teutônia; bispo de Ratisbona (Regensburg) em 1260, prega a cruzada "na Alemanha, na Boêmia e em outros países de língua alemã", atendendo a pedido expresso do papa Urbano IV; depois de diversas estadas em Würzburg (1264) e Estrasburgo (1267), morre em Colônia no ano de 1280.

Aristotélico militante, Alberto tinha o mesmo projeto filosófico de Boécio: "Transmitir Aristóteles aos latinos." Principal comentador medieval de Aristóteles, dominando a totalidade do saber filosófico e científico de seu tempo – principalmente as fontes "árabes", de Avicena a Averróis, passando por Hunain b. Ishaq, Qusta b. Luqa ou Ibn al-Haitam (Alhazen) –, Alberto deixou uma obra gigantesca que abrange todos os domínios da teologia (comentários das Escrituras, teologia sistemática, liturgia, sermões) e da filosofia (lógica, ética, metafísica, ciências da natureza, meteorologia, mineralogia, psicologia, antropologia, fisiologia, biologia, ciências naturais, zoologia). A voz corrente acrescentou outros: alquimia, obstetrícia, magia, necromancia (*O Grande e o Pequeno Alberto*, *Os Segredos das Mulheres*, *Os Segredos dos Egípcios*), que hoje em dia sabemos serem apócrifos.

A cronologia da obra albertiniana ainda é discutida. Pode-se, porém, marcar algumas etapas seguras nesse longo percurso. Durante seu ensino em Paris, ocorre a redação da *Summa de creaturis* (antes de 1246), primeira grande adaptação do aristotelismo greco-árabe ao contexto teológico medieval. O *Comentário das Sentenças*, iniciado em Paris, é terminado em Colônia (1249). É também em Colônia que Alberto compõe seu *Comentário sobre os Nomes* Divinos e sobre a *Teologia Mística* do Pseudo-Dionisio (1249-1250) e a maioria de seus escritos de filosofia natural: *Física*, comentário a *De caelo*, tratados sobre *A Natureza do Lugar* e sobre *As Causas das Propriedades dos Elementos*. Em 1250-1252, termina seu primeiro comentário de *Ética a Nicômaco* (*Super Ethica*, comentário com questões), livro ao qual voltará depois, com outra forma, em 1262-1263 (*Ethica*). As grandes paráfrases do *Organon* (comentários de estilo "aviceniano") são redigidas entre 1252 e 1256, com base numa documentação árabe (Avicena, Alfarabi) hoje parcial-

mente perdida. Os textos de botânica (*De vegetabilibus et plantis libri* VII) e de mineralogia (*De mineralibus*) são redigidos em 1256-1257; os tratados de biologia e zoologia (*Quaestiones super De animalibus*) são extraídos de questões discutidas em 1258. É em 1262-1263 que Alberto compõe seu comentário a Euclides (*Super Euclidem*): o resto de sua vida será dedicado à filosofia primeira e à teologia. Em 1263-1267 é o comentário sobre a *Metafísica*; simultaneamente, o "Doutor Universal" compõe *De causis et processu universitatis* – primeira exposição sistemática de uma teologia natural peripatética, em que se cruzam todas as tendências do pensamento antigo de última fase. Esta última obra, composta de duas partes (a primeira segundo os moldes da *Metafísica* de al-Ghazali; a segunda parafraseando o *Livro das Causas* atribuído a "Davi, o Judeu", Avendauth, leitor de Aristóteles e dos filósofos árabes), marca o apogeu medieval do sincretismo filosófico árabe: a tradução de *Elementos de Teologia* de Proclo (1268) não mudará mais nada na visão albertiniana da história da filosofia. Situado na esfera de influência do aristotelismo árabe, o *Livro das Causas* nunca será – por ele nem pelos albertistas – aproximado de seu original procliano. É nos anos 1270 que Alberto concebe sua segunda súmula de teologia, chamada "Súmula de Colônia" ou *Summa de mirabili scientia Dei*, que ficará inacabada.

Durante muito tempo eclipsadas pelo pensamento de Tomás de Aquino, a filosofia e a teologia de Alberto hoje voltam a ser alvo do interesse que despertaram até o século XVII.

Em metafísica, Alberto inaugurou uma via original, ao mesmo tempo influenciada por Aristóteles (*Livro das Causas*) e por Dionísio, o Pseudo-Areopagita: a teoria da emanação formal (*fluxus* ou *influentia*), interpretada no sentido anagógico de uma causalidade de atração (o "apelo do Bem", *advocatio boni*). Partidário da unidade das formas substanciais, mas sustentando que as formas das coisas estão contidas no estado nascente na matéria ("incoação das formas"), Alberto representa o conjunto dos processos morfogenéticos como regidos pelas esferas celestes e por seus motores; partidário da animação do Céu, admite a causalidade das Inteligências cósmicas sobre o mundo sublunar, com exceção da alma humana, que elas inclinam sem implicação de necessidade. Em lógica, sua teoria dos universais propõe a primeira sistematização de uma distinção entre os três "estados do universal" (*ante rem*, *post rem*, *in re*) que, longinquamente herdada de Eustrato de Nicéia, será oposta, ao longo dos séculos XIV e XV, à teoria nominalista de Ockham e de Buridan. Em ontologia, sustenta a teoria aviceniana da "indiferença da essência" (a essência, como tal, não é universal, como os conceitos empíricos abstratos, nem particular, como os entes singulares que existem fora da alma). Alberto é também o primeiro promotor de uma verdadeira teoria da analogia do ser (*analogia entis*) que combina, de maneira original, a analogia "focal" de Averróis (*analogia attributionis* ou *analogia accidentis*: coordenação das diferentes acepções do ser pela categoria de substância) e a analogia "de recepção" dionisiana (*analogia recipientium*: definição de cada ente por sua "medida" ou "capacidade receptiva" que o situa numa hierarquia). Em noética, combate ao mesmo tempo o monopsiquismo atribuído a Averróis e o materialismo de Alexandre de Afrodísia, esforçando-se também por integrar o essencial da teoria greco-árabe do intelecto agente. Em ética, é o defensor resoluto da concepção aristotélica do primado da "vida contemplativa" ou "teorética", e considera a contemplação filosófica como o ápice e o objetivo da vida humana: suas idéias sobre a "felicidade intelectual" serão aliás retomadas tanto pelos averroístas latinos (de João de Jandun a Nicoletto Vernia) e por Dante.

Comentador rigoroso de Aristóteles e neoplatônico convicto, Alberto Magno não só influenciou os neo-albertistas do século XV (João de Nova Domo, Heimeric de Campo), como também desempenhou papel decisivo no nascimento de uma autêntica filosofia alemã (Dietrich de Freiberg, Mestre Eckhart), que se articulou em torno de uma metafísica do Espírito herdada de seu emanatismo.

• *Alberti Magni Opera omnia*, ed. Petrus Jammy, 21 vol., Lyon, 1651; *Alberti Magni Opera omnia*, ed. A. e E. Borgnet, 38 vol., Paris, 1890-1899; *Alberti Magni Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, Münster/Vestefália, edição crítica em andamento desde 1951.

⇒ A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990; *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991; B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960; Vários autores: *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, ed. G. Meyer e A. Zimmermann (Walberberger Studien, 6), Mayence, 1980; *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, ed. J. A. Weisheipl, Toronto, 1980; *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, ed. A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, 14), Berlim-Nova York, 1981; *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, ed. R. Imbach e Ch. Fluëler, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985).

Alain de LIBERA

ALEMBERT, Jean Le Rond d', 1717-1783

Matemático e filósofo francês. Abandonado ao nascer, Jean d'Alembert foi adotado por uma família de artesãos, mas pôde receber boa educação graças ao apoio financeiro do pai, o cavaleiro Destouches-Canon. Formado por mestres jansenistas, malebranchistas e cartesianos, logo foi atraído pela matemática. Bacharel em humanidades em 1735, familiariza-se com a nova análise e com o cálculo infinitesimal, com a obra dos Bernoulli e com os trabalhos que difundiam e prolongavam as idéias de Newton. Em 1739 apresenta sua primeira dissertação à Academia de Ciências, a que logo se seguem outras que despertam atenção e justificam seu ingresso na Academia em 1741 como "Associado Astrônomo Adjunto". Sua carreira daí por diante será mais difícil, mas a partir dos anos 1760 ele ocupará posição-chave na Academia de Ciências e na Academia Francesa.

Passa por um período de trabalho científico intenso que se prolongará por cerca de vinte anos, cujos pontos culminantes são a publicação, em 1743, do *Tratado de Dinâmica*, que compreende o teorema geral da dinâmica ou princípio de d'Alembert, que constitui uma unificação da mecânica; no ano seguinte, tem-se a publicação do *Tratado do Equilíbrio e do Movimento dos Fluidos*, seguido, em 1749-1752, pelo *Ensaio de uma Nova Teoria da Resistência dos Fluidos*, com os quais a hidrodinâmica passa a ser um ramo da mecânica. Em 1745, d'Alembert ataca o problema dos três corpos em teoria da gravitação newtoniana, desembocando, em 1749, nas *Investigações sobre a Precessão dos Equinócios* e, em 1754, nas *Investigações sobre Diferentes Pontos Importantes do Sistema do Mundo*. Graças a todas essas obras, d'Alembert, ao lado de Euler e Clairaut, antes de Lagrange e Laplace (seus continuadores), é um dos sucessores, no século XVIII, de Newton em mecânica e em astronomia.

Em matemática, já em 1744 ele inventa um novo ramo do cálculo diferencial, o cálculo de derivadas parciais, que põe em prática em sua dissertação de 1747 sobre as cordas vibrantes e em suas *Reflexões sobre a Causa Geral dos Ventos* (1746-1747), e em 1746 faz uma primeira demonstração do teorema fundamental da álgebra (uma equação algébrica de grau n admite n raízes, reais ou imaginárias). A partir de 1761 começa a publicação de seus *Opúsculos Matemáticos*, que comportam nove volumes (o último ficou inédito). Possibilita grandes progressos na teoria das funções com a introdução e o estudo das funções arbitrárias na resolução das equações diferenciais; desenvolve uma nova abordagem da noção de limite, tentando esclarecer os fundamentos da análise; propõe teoremas sobre as séries. Sua obra em matemática é inseparável de seus trabalhos em física; em particular, a aplicação do cálculo das derivadas parciais aos problemas de hidrodinâmica constitui uma expansão da mecânica do ponto material para a mecânica dos meios contínuos, que tanto enriqueceu o século seguinte.

A obra de d'Alembert abrange vasto campo, que vai desde seus trabalhos notáveis e pioneiros em matemática e em física até filosofia e história das ciências, crítica musical (ele comentou a obra de Rameau e escreveu *Elementos de Música*), filologia (traduções de autores latinos, em especial Tácito) e literatura (sobretudo por seus *Elogios Acadêmicos*). Empenhou-se ativamente na luta filosófica e política que foi a publicação da *Enciclopédia*, que ele dirigiu com o amigo Diderot (a partir de 1759, ele ficou encarregado apenas dos textos de matemática e física, uma vez que suas outras contribuições, freqüentemente polêmicas, eram vistas como ataques demasiado frontais, quando a publicação da *Enciclopédia* foi ameaçada e suspensa), e foi consi-

derado o chefe do "partido filosófico", sucessor de Voltaire, com quem manteve correspondência regular.

Em 1751 publica seu primeiro texto filosófico, *Discurso Preliminar da Enciclopédia*, que, além de expressão de seu próprio pensamento, constitui um verdadeiro "Manifesto das Luzes", devido à afirmação de uma filosofia da razão independente da teologia e dos sistemas metafísicos, à afirmação do papel da ciência no "esclarecimento" dos espíritos, e à crença no progresso da razão e das Luzes, capazes de mudar o homem e de melhorar sua organização social (quarenta anos depois, esses pensamentos ressoarão no *Esboço de um Quadro dos Progressos do Espírito Humano* de Condorcet, em circunstâncias intelectuais e políticas diferentes).

Outras contribuições importantes seguem-se ao *Discurso:* verbetes da *Enciclopédia*, que são verdadeiras análises epistemológicas no sentido que atribuímos hoje a esse termo (por exemplo, "Diferencial", "Mecânica", "Movimento" etc.), e até mesmo exposições sobre a teoria do conhecimento ("Elementos das ciências") no *Ensaio sobre os Elementos de Filosofia* (1758), seguido pelos *Esclarecimentos* (1766) a esses mesmos *Ensaios*. Sua filosofia e sua epistemologia, explicitadas nesses textos, também podem ser lidas em sua obra científica, por exemplo na concepção dos "princípios" da mecânica, fundados em razão, o que garantia a autonomia e unidade dessa ciência: seu "programa" é reduzir a parte teorizável da física a um pequeno número de princípios fundamentais, fecundos porque gerais. Seu pensamento físico e matemático comporta uma dimensão crítica relativamente aos conceitos (espaço, tempo, força, ponto material, impenetrabilidade, atração, diferença, limite etc.) e aos procedimentos empregados (condições de utilização da matemática em física, ou mesmo em problemas de natureza econômica ou social, como as rendas vitalícias ou a inoculação).

Sua filosofia do conhecimento, baseada nas sensações, é influenciada por Locke e Condillac. Os dois primeiros conhecimentos que devemos a nossas sensações são a consciência de nossa própria existência e a dos objetos exteriores; mas não há relação direta entre um conhecimento e o objeto que o ocasiona, e o nexo que os une em nosso pensamento não é de natureza lógica: é um "instinto" que pertence aos "fatos da alma". O processo de formação dos conceitos, ou "idéias simples gerais", consiste em uma série de abstrações a partir da realidade material por decomposição em idéias simples das idéias complexas que são imediatamente propostas pelos sentidos. Segundo esse esquema, d'Alembert descreve a edificação das ciências físico-matemáticas, da física à geometria, e nisso encontra a base filosófica de sua classificação das ciências. A matemática encontra-se no termo do processo de abstração, e seu objeto é transparente à razão, correspondendo à substância simples que, para d'Alembert, é o pensamento: donde o caráter de certeza que lhe é atribuído. A transparência de princípio dos fatos da alma implica a possibilidade de racionalização total dos objetos do conhecimento, e d'Alembert esforçou-se toda a vida por demonstrar racionalmente as três leis fundamentais da mecânica de Newton.

Embora d'Alembert seja herdeiro do cartesianismo, modifica-o profundamente ao aderir às concepções de Newton e de Locke, e seu racionalismo é de um gênero novo. Sua filosofia do conhecimento baseia-se no conhecimento científico tal qual existe em seu tempo, e dele se nutre, garantindo uma autonomia das ciências em relação às construções *a priori*, aliás rejeitadas com a antiga metafísica. Sua epistemologia dedica-se precisamente a elucidar a significação precisa das proposições e dos conceitos científicos, acompanhando seu programa de renovação da metafísica enquanto busca o enunciado das condições do conhecimento. Orientada para as ciências físico-matemáticas, sem porém ser reducionista, a ela se opõe em parte a linha epistemológica que, na mesma época, com Buffon ou Diderot, pretende extrair lições das ciências da vida e fixar estas últimas. Sua filosofia, racionalista mas informada da importância da experiência, o situa como ponto de irradiação das principais correntes filosóficas que, depois dele, se basearam nas conquistas das ciências: criticismo, positivismo, materialismo.

• Não existe uma edição completa das obras de d'Alembert; as edições existentes contêm apenas textos filosóficos e literários. Além das obras mencionadas no texto, entre as quais algumas foram publicadas de novo por "Culture et civilisation", Bruxelas, ver *Oeuvres*, 18 vol., Paris, Bastien,

1805; *Oeuvres*, 5 vol., Paris, Berlim, 1821, reprod. Slatkine, Genebra, 1967; *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, ed. François Picavet, Paris, Armand Colin, 1899; *Essai sur les Eléments de philosophie* (com *Eclaircissements*), texto revisto por C. Kintzler, Paris, Fayard, 1986.

⇒ E. Cane, *D'Alembert and the question of limitation of knowledge*, tese, Univ. de Michigan, 1974; P. Casini, Il problema di d'Alembert, *Rivista di filosofia*, 1970; Gli enciclopedisti e le antinomie del progresso, *Rivista di filosofia*, 1975; L. Daston, D'Alembert's critique of probability theory, *Historia mathematica*, 1979, nº 6; S. Demidov, Création et développement de la théorie des équations différentielles, *Revue d'histoire des sciences*, 35, janeiro de 1982; *Dix-huitième siècle*, nº 16, 1984 (número especial *D'Alembert et les sciences de son temps*); M. Emery, P. Monzani et le Centre international de synthèse (org.), *Jean d'Alembert, savant et philosophe: portrait à plusieurs voix. Actes du Colloque organisé par le Centre international de synthèse – Fondation pour la science, Paris, 15-18 juin 1983*, Paris, Archives contemporaines, 1989; D. Essar, The language theory, epistemology and aesthetics of Jean Le Rond d'Alembert, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 159, 1976; R. Grimsley, *Jean d'Alembert, 1717-1783*, Oxford, Clarendon Press, 1963; T. L. Hankins, *Jean d'Alembert, science and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1971; C. Kintzler, D'Alembert, les Eléments de philosophie, une pensée en éclats, *Corpus*, nº 4; J.-F. Malherbe, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, nº 9, 1989; J. Pappas, Les relations entre Boscovich et d'Alembert, in M. Bossi e P. Tucci (org.), *Proceedings, Bicentennial Commemoration of R. G. Boscovich, sept. 1987*, Milão, Unicopli, 1987: M. Paty, *Théorie et pratique de la connaissance chez Jean d'Alembert*, tese de doutorado, Estrasburgo, 1977; D'Alembert et son temps, Eléments de biographie, *Cahiers Fundamenta Scientiae* (Estrasburgo), nº 69-70, 1977; La position de d'Alembert par rapport au matérialisme, *Revue philosophique*, 171 (106º ano), 1981; La critique rationaliste de la création au XVIII[e] siècle, *Dialectica*, 37, nº 3, 1983; D'Alembert: un bicentenaire, *La Pensée*, nº 239, maio-junho 1984; D'Alembert: science et philosophie à l'époque des Lumières, *La Recherche*, 15, 1984 (nº 152, fevereiro); La critique par d'Alembert des conditions d'une théorie des probabilités physiques, *Fundamenta Scientiae*, 8, 1987; D'Alembert et les probabilités, in Rashed Roshdi (org.), *Sciences à l'époque de la Révolution française. Recherches historiques*, Paris, Blanchard, 1988; S. Petrova, Sur l'histoire des démonstrations analytiques du théorème fondamental de l'algèbre, *Historia mathematica*, 1974; G. Tonelli, The philosophy of d'Alembert: a skeptic beyond scepticism, *Kant Studien*, 67, 1976; E. Yamazaki, D'Alembert et Condorcet: quelques aspects de l'histoire du calcul des probabilités, *Japanese Studies in the History of Science*, 10, 1971.

Michel PATY

ALFARABI, 870?-950

Abu Nasr Muhammad b. Tarkhan al-Farabi nasceu no Turquestão, perto da cidade de Farab. Não se sabe sua data de nascimento, mas podemos fixá-la em torno de 870, já que morreu em Damasco em 950 e que teria vivido oitenta anos. Foi bem moço para Bagdá, mas não há nenhuma informação sobre sua vida nessa cidade. Parece ter sido uma vida recolhida e sem acontecimentos marcantes até o ano de 942, quando aceitou um convite do soberano hamdanida xiita Sayf al-Dawla, em torno do qual se reunia uma corte de letrados. Desde então, foi sobretudo em Alepo, capital desse xeque, que Alfarabi morou, praticamente até sua morte. Teve como mestre de filosofia um nestoriano, Yuhanna b. Haylan. Esse ponto é importante, porque os cristãos nestorianos mantiveram, nessa época e sobretudo no Iraque, relações estreitas com os pensadores e sábios muçulmanos. Alfarabi relacionou-se, por sinal, com outro cristão, Abu Bishr Matta b. Yunus, tradutor e comentador de Aristóteles, célebre em particular por seu conhecimento de lógica. O grande escritor Abu Hayyan al-Tawhidi o faz personagem de um diálogo com o gramático Abu Sa'id al-Sirafi sobre o valor da lógica grega e da gramática árabe. Aristóteles era considerado, então, o "Mestre da Lógica" (*Sahib al-Mantiq*), e Alfarabi atribuiu lugar de grande destaque a essa disciplina. Várias das obras que lhe dedicou foram publicadas e traduzidas em inglês por D. M. Dunlop: *Capítulos de Introdução à Lógica*, *Paráfrase da Isagogé de Porfírio*, *Paráfrase das Categorias de Aristóteles*. Assinalemos ainda a *Paráfrase dos Primeiros Analíticos*. Além disso, podemos detectar no pensamento de Alfarabi influências propriamente nestorianas, quando mais não fosse pela presença, em sua teoria do Primeiro Princípio (*al-Awwal* = Deus), de duas fórmulas trinitárias, evidentemente despojadas da significação que tinham no contexto teológico cristão: no nível do Primeiro, o que intelige é idêntico ao que é inteligido e idêntico ao Intelecto (*al-'aqil = al-ma'qul = al-'aql*), e o que ama é idêntico ao amado e idêntico ao amor (*al-'ashiq = al-ma'-shuq = al-'ishq*). Essas fórmulas passarão a Avicena.

Alfarabi viveu numa época particularmente perturbada pelas guerras e revoluções devidas às ambições dos príncipes e às rivalidades entre sunitas e xiitas. Na época, havia razões para preocupar-se com questões de fé: onde estava a verdade? Ninguém duvida de que Alfarabi, espírito profundamente religioso, tenha sido sensível a essa interrogação. O Alcorão era brandido por todos os partidos, mas era objeto das interpretações mais diversas por parte de teólogos, místicos e pensadores que transitavam pelas esferas do poder e, em geral, de todos os partidos em cena. Caberia acreditar, como os xiitas, que havia um *imã* especialmente guiado por Deus para explicar o texto revelado e aplicar a Lei que este encerra, conforme as exigências e as necessidades de cada geração? Mas essa seita era muito dividida, precisamente quanto à pessoa do imã. Nessas condições, compreende-se que Alfarabi tenha pensado em apoiar a fé na razão, em fazer da razão um árbitro, em fazer do profeta também um sábio, e, por conseguinte, em se voltar para o que ele considerava *philosophia perennis*, a filosofia grega, que ele se aplicou a apresentar como um sistema acabado e perfeitamente coerente, indo muito mais longe que os teólogos mutazilitas, que só recorriam à razão para esclarecer os problemas levantados pela Revelação, buscando nos gregos apenas as idéias ou as doutrinas que faziam parte de sua própria argumentação. Alfarabi toma a *falsafa* inteira, por estar persuadido de sua unidade. Temos uma prova disso em seu livro sobre a harmonia entre as idéias do sábio e divino Platão e as de então (*Kitab al-Jam' bayna ra'yay al-hakim Aflatun al-ilahi wa-Aristutalis*), editado e traduzido em alemão por Dieterici. Com uma argumentação hábil e sutil, Alfarabi tenta aproximar as duas doutrinas, mostrando que as diferenças estão apenas nas palavras ou nos pontos de vista. Assim, ele explica, por exemplo, que os dois "sábios" têm a mesma concepção da definição. Quando aborda as questões sobre as quais sabemos que Aristóteles criticou Platão e se opôs a ele, como acontece na teoria das Idéias, tenta conciliá-los utilizando uma obra intitulada *Teologia de Aristóteles*, atribuída ao Estagirita, mas que não passa de compilação de textos plotinianos. Mas é real o conhecimento que Alfarabi tem dos dois sábios, o que se manifesta em duas obras: *Sobre a Filosofia de Platão* (ed., trad. latina e notas de F. Rosenthal e R. Walzer, *Plato Arabus*, II, Londres, 1943) e *Sobre a Filosofia de Aristóteles* (ed. H. Mahdi, Beirute, 1961).

Essas observações permitem entender a importância da política e da ética na obra de Alfarabi. Citemos: *Advertências acerca do Caminho para a Felicidade* (*al-Tanbih 'ala sabil al-sa'ada*); *Sobre a Obtenção da Felicidade* (*Fi tahsil al-sa'ada*); *Compendium Legum Platonis* (ed. F. Gabrieli, com trad. latina e notas, *Plato Arabus*, III, Londres, 1952); *Aforismos do Estadista* (*Fusul al-Madani*) (ed. Dunlop, com trad. ingl. e notas, Cambridge, 1961); *As Opiniões dos Habitantes da Cidade Excelente* (*Ara'ahl al-Madinat al-fadila*) (trad. franc. do rev. pe. Jaussen, Cairo, 1949); *Política* (*al-siyasat al-madaniyya*). Essas duas últimas obras inserem as questões políticas e éticas numa concepção global do universo, de sua origem e de sua estrutura. Certas obras tratam de problemas mais particulares, como *Tratado sobre o Uno e a Unidade* (*fi'l-Wahid wa'l-wahda*) e a *Epístola sobre o Intelecto* (*fi'l'-Aql*). Sem enumerar toda a obra de Alfarabi, cumpre assinalar ainda dois escritos importantes: um sobre o inventário das ciências (*Ihsa'al-'ulum*), o outro intitulado *Livro das Letras* (*Kitab al-huruf*), em que são tratados, em particular, os problemas do conhecimento.

O pensamento de Alfarabi caracteriza-se, antes de mais nada, por uma cosmologia fundada na processão dos seres a partir do Uno (influência plotiniana), que é chamado de Primeiro (*al-Awwal*), talvez porque no Alcorão (57, 3) esteja escrito a respeito de Deus: "Ele é o Primeiro e o Último." Partindo, portanto, da idéia do Primeiro, Alfarabi mostra que ela implica ausência de causa anterior e, por conseguinte, ausência de composição, porque toda composição deve ter uma causa. O Primeiro é, pois, absolutamente simples: ele é Uno. Por conseguinte, não tem associado (*sharik*), tal como diz o Alcorão (6, 163; 17, 111; 25, 2); não tem contrário (*didd*) nem definição (*hadd*), pois isso implicaria que ele é divisível segundo o gênero e a espécie. Em seguida, Alfarabi se afasta de Plotino, atribuindo ao Uno (o Primeiro) atributos positivos, de acor-

do com a letra do Alcorão: ele é vivo (*hayy*) (cf. suratas 2, 255; 3, 2, etc.) porque é desprovido de matéria; ora, a matéria é o que impede de ser intelecto em ato de intelecção. O Uno é Intelecto, ato de intelecção e inteligível, em perfeita unidade. É nisso que é vivo. Assim, Alfarabi reencontra a noção aristotélica de "pensamento do pensamento" (νόησις νόησεως, *Met.* Λ 1074633) aplicada ao Primeiro. Adota também a arquitetura do céu com suas esferas, tal como o Estagirita a representava. Alfarabi vai combinar a organização hierárquica desta com a doutrina plotiniana da emanação (*fayd*), do extravasamento do Uno, que, "sendo perfeito, já que nada busca, nada possui e de nada carece, por assim dizer, extravasou (οἷον ἐπερερρύη); e aquilo que ele tem de superabundante (τὸ ὑπερπλῆρ ες αὐτοῦ) produziu, assim, outro" (*Enéadas*, V, 2, 1).

Eis, segundo os *Ara ahl al-Madinat al-fadila*, como se dá a processão do múltiplo. "Do Primeiro emana a existência do Segundo. Ora, esse Segundo é também substância (*jawhar*) absolutamente incorpórea, que não está na matéria. Ele intelige sua essência e intelige o Primeiro. O que ele intelige de sua essência nada mais é que sua essência; e porque ele intelige do Primeiro, resulta necessariamente uma terceira existência (*wujud*); pelo fato de ser 'substanciado' por sua essência que lhe é própria (*mutajawhir bi-dhatihi*), resulta necessariamente o primeiro céu." O termo "substanciado" constitui uma dificuldade. Para Alfarabi, a substância é uma essência, não considerada em sua inteligibilidade, mas em sua realidade de essência existente. Assim, a substância de um homem é a essência humana enquanto existe e é Zayd ou Amr, antes mesmo de ser considerada com estes ou aqueles atributos. Assim sendo, o Primeiro Intelecto, emanado do Primeiro Princípio, não é existente por sua essência, senão seria o Ser necessário, mas é "substanciado" por sua essência, isto é, ele recebe uma existência própria à sua essência. Avicena entenderá, portanto, com toda razão, que o primeiro céu provém do fato de o Primeiro Intelecto pensar-se como simplesmente possível em si. A matéria da esfera não passa, por assim dizer, da sombra dessa possibilidade projetada pelo Primeiro Intelecto. O processo continua, segundo a ordem dos diferentes céus, cada qual possuindo seu intelecto: depois do primeiro céu vem a esfera dos fixos, depois a de Saturno, a de Júpiter, a de Marte, do Sol, de Vênus, de Mercúrio e da Lua. O Intelecto da esfera da Lua é o Intelecto Agente, ou ainda, o anjo Gabriel. Dele não procede mais nenhum intelecto. Em compensação, é ele o Doador das Formas (*Wahib al-Suwar*) à matéria sublunar para constituir, primeiro, os quatro elementos, depois o reino mineral, o reino vegetal, o reino animal e, por fim, o homem. O Intelecto Agente exerce então outra função: a de esclarecer a inteligência humana.

Em seu tratado do Intelecto, Alfarabi, após ter distinguido vários sentidos da palavra, interessa-se sobretudo pelo intelecto que é tratado no livro *Da Alma*, de Aristóteles. Distingue quatro tipos: o intelecto em potência (*al-'aql bi'l-quwwa*), o intelecto em ato (*bi'l-fi'l*), o intelecto adquirido (*al-'aql al-mustafad*) e o Intelecto Agente (*al-'Aql al-Fa"al*). O intelecto em potência é uma certa disposição da alma para extrair as qüididades de todos os seres, separando-as da sua matéria de tal sorte que se tornam formas na alma, mas num sentido particular. De fato, se alguém faz uma estátua de bronze, o bronze se torna estátua, ao passo que, se a alma percebe um quadrado, ela não se torna quadrada. É que a forma na matéria permanece na superfície; se alguém martela a estátua, a forma desaparece e somente o bronze subsiste. Ao contrário, quando a alma recebe uma forma, fica inteiramente penetrada por ela, de tal sorte que se torna integralmente essa forma. Quando, portanto, essas formas ocorrem à alma, esta se torna intelecto em ato, ao mesmo tempo que os inteligíveis que estavam em potência na matéria se tornam inteligíveis em ato. Mas esses inteligíveis em ato não se identificam com as noções abstratas que redundam nos gêneros primeiros e nas categorias. Por isso Alfarabi nota que, vindo a existir em ato, os inteligíveis são separados em várias dessas categorias. Não explica quais. Mas sua observação leva a pensar que, para ele, mesmo quando orienta inteligíveis verdadeiros, a abstração, por si mesma, não vai além da inteligibilidade lógica e permanece muito aquém da visão inteligível como ser. Consideremos agora o intelecto adquirido. Se o intelecto em potência torna-se intelecto em ato, sem dúvida se identifica com

cada um dos inteligíveis que intelige; mas não intelige todos eles, nem todos ao mesmo tempo. Nele, portanto, permanece certa potência. Por isso, quando intelige a si mesmo através de seus atos de intelecção destes ou daqueles inteligíveis, não pode deixar de colidir com a potência que nele permanece, de modo que, ao mesmo tempo que se identifica com os inteligíveis que intelige, é forçado a deles se distinguir quando intelige a si mesmo, pois resta nele ininteligibilidade ligada à potência. Ao contrário, quando o intelecto em ato consegue inteligir todos os inteligíveis, não resta mais nenhuma potência nele; então "ele intelige de sua essência um ser cuja existência, sendo inteligível, é idêntica à sua existência mesma em sua essência". Assim é o intelecto adquirido: sua inteligibilidade só é realizada com a intelecção de todos os inteligíveis e nada mais é que a inteligibilidade desses inteligíveis. Mas é próprio do Intelecto Agente inteligir eternamente os inteligíveis em sua totalidade na inteligibilidade sua. Para Alfarabi, o intelecto adquirido não se identifica com o Intelecto Agente; embora seja inteiramente penetrado por sua luz, permanece como sujeito que a recebe e que recebe as formas. Por isso, é necessário dizer que o intelecto adquirido "assemelha-se" (notemos bem esse termo) a matéria para o Intelecto Agente e a forma para o intelecto em ato, assim como o intelecto em ato se assemelha a sujeito e a matéria para o intelecto adquirido, mas assemelha-se a forma para essa essência que é a alma com seu intelecto em potência. Para exprimir a ação do Intelecto Agente, Alfarabi lança mão de uma imagem. Sua relação com o intelecto em potência é como a relação do sol com o olho, que é olhar (*basar*) em potência enquanto permanece na escuridão. A escuridão significa transparência (*isfaf*) em potência. Transparência significa tomar luz de empréstimo por exposição a uma fonte luminosa. "Dizemos que o olhar é aquilo que só se torna olhar em ato em conseqüência de uma claridade e de uma transparência que lhe chegam, e dizemos também que isso só ocorre pela realização da transparência em ato, graças à qual se produzem as formas do visível que, alcançando o olhar, transformam-no em olhar em ato." Se acompanharmos essa comparação, compreenderemos que o Intelecto Agente dá à alma "algo" que é para ela o que a transparência é para a visão. Ele se torna, com isso, o princípio (*mabda'*) pelo qual os inteligíveis em potência se tornam inteligíveis em ato, isto é, lhe são dados. Diz-se que o intelecto humano abstrai as formas e as intelige, como se diz que o olho vê e discrimina.

Essa concepção do intelecto comanda a doutrina alfarabiana da relação entre o Sábio e o Profeta. Lê-se nos *Ara'*: "O primeiro grau, graças ao qual o homem é homem, consiste na realização da disposição natural receptora preparada para se tornar intelecto em ato. É ele o bem comum de todos os homens; entre ele e o Intelecto Agente há dois graus: o intelecto passivo tornar-se intelecto em ato e o intelecto adquirido realizar-se. [...] Quando esse homem adquire forma humana, que é o intelecto passivo ao alcançar a existência em ato, não há entre ele e o Intelecto Agente mais que um grau. E quando a disposição natural se fez matéria do intelecto passivo, que se torna intelecto em ato, quando o intelecto passivo se fez matéria do intelecto adquirido, e o intelecto adquirido, matéria do Intelecto Agente, e quando se toma esse conjunto como algo único, o homem é, então, o ser em que reside o Intelecto Agente. Quando esse estado se realiza em suas duas faculdades racionais, a especulativa e a prática, e depois se estende até sua imaginação, esse homem é inspirado por Deus: ele o inspira por intermédio do Intelecto Agente. Aquilo que Deus fez extravasar no Intelecto Agente, o Intelecto Agente faz extravasar no intelecto passivo por intermédio do intelecto adquirido, e depois na faculdade da imaginação. Então, pelo que se extravasa no intelecto passivo, o homem se torna Sábio, Filósofo, capaz de intelecção completa. E pelo que se extravasa até a imaginação, ele se torna Profeta..." Os profetas também são sábios, portanto; porém eles têm, ademais, a capacidade de desvendar em imagens para os homens comuns as verdades inteligíveis que, como tais, só os sábios alcançam. Há uma só verdade, mas traduzida em duas línguas: a da inteligência e a da imaginação.

A política de Alfarabi é um estudo dos diferentes tipos de cidades, tendo em vista determinar qual a melhor. Nisso, inspira-se na *República*

de Platão. Mas também se apóia na idéia aristotélica de felicidade tal como se depreende da *Ética a Nicômaco*. "A felicidade é o Bem absoluto" (*Al-Siyasat al-madaniyya*). O que leva à felicidade é um bem; o que a impede é um mal. Trata-se ora de um fator que existe por natureza, ora de uma causa que resulta da vontade. O que é natural depende dos corpos celestes, sem que tenham o propósito de assistir ou de atrapalhar o Intelecto Agente: "A substância dos corpos celestes tem em si a capacidade de dar tudo o que as naturezas existentes na matéria podem receber, sem nisso levar em conta o que pode ser útil ou nocivo aos propósitos do Intelecto Agente." É por isso que, quando se funda uma cidade, é necessário levar em conta a conjunção dos astros e, também, tudo o que depende da situação geográfica, do clima, dos ventos, das águas, de todos os fatores meteorológicos relacionados ao céu. Tais foram, ao que se diz, as precauções que Al-Mansur tomou quando decidiu construir Bagdá. O que é voluntário depende do conhecimento inteligível do que é felicidade, conhecimento dado pelo Intelecto Agente. Mas o homem pode imaginar bens aparentes que não são a felicidade: prazer, benefício material, glória e fama. Em conseqüência, há cidades construídas com base nessas aparências que são cidades perversas. A melhor é a cidade comandada e organizada por um chefe verdadeiro. Qual é esse chefe (*ra'is*)? "O chefe, no sentido absoluto do termo, é aquele que não tem a menor necessidade de que outro homem seja seu chefe; possui as ciências e os conhecimentos em ato, e, por conseguinte, não tem a menor necessidade de que outro o dirija. Mas tem o poder eminente de apreender cada uma das coisas particulares que deve fazer e de orientar perfeitamente todos os outros para aquilo que ensina. Dispõe da faculdade de utilizar todos os que são feitos para executar uma ação determinada, no exercício da atividade para a qual estão preparados, e da faculdade de definir e determinar as atividades, orientando-as para a felicidade. [...] Aos olhos dos antigos, esse homem é o rei no sentido próprio do termo. É dele que se deve dizer que recebe o sopro da inspiração. [...] Isso ocorre quando não resta nenhum intermediário entre ele e o Intelecto Agente." Com efeito, "os homens se superam mutuamente e de maneira natural em graus hierárquicos, segundo a superioridade relativa dos gêneros de ciências e artes para os quais são preparados por natureza" (*Al-siyasat al-madaniyya*). É necessário, portanto, um poder sábio que os torne complementares para o bem da Cidade, que é a condição da felicidade dos cidadãos. Alfarabi não pensa especialmente na felicidade individual de um Sábio que se isole na contemplação dos inteligíveis. Para ele, como para Platão, o Sábio desce de volta à Caverna; vive e age na sociedade humana. É também um ideal muçulmano: o bem da Comunidade do Profeta (*Ummat al-Nabi*), a *maslaha*, tem importância fundamental. O califa deve possuir as qualidades que lhe permitirão dirigir essa *umma* de acordo com a Lei trazida pelo Profeta. Qual a relação entre a doutrina de Alfarabi e as concepções sunitas e xiitas do imanato? Parece que a idéia sunita de "escolha" (*ikhtiyar*) do califa por determinados membros da comunidade (o que, às vezes, é erroneamente designado como princípio eletivo) não corresponde ao ideal de chefe que acabamos de ver. A idéia xiita de imã inspirado por Deus para guiar a Comunidade dos Crentes corresponde muito mais, pelo menos em direito, ao que Alfarabi desejava.

Alfarabi é chamado com justiça de Segundo Mestre após Aristóteles. Não apenas ele é a fonte direta do pensamento de Avicena, como também exerceu profunda influência na filosofia árabe da Espanha, sobre Ibn Tufayl (Abubácer), Ibn Bajja (Avempace) e até mesmo sobre Ibn Rushd (Averróis).

⇒ R. Arnaldez, L'âme et le monde dans le système philosophique de Farabi, *Studia Islamica*, fasc. XLIII, Paris, 1976; mesmo autor, Pensée et langage dans la philosophie de Farabi (à propos du Kitab al-Huruf), *Studia Islamica*, fasc. XLV, Paris, 1977; Carra de Vaux, art. Al-Farabi, *Encyclopédie de l'Islam*, 1ª ed., II; de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; M. Cruz Hernandez, *La philosophie arabe*, Madri, 1961; I. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934; G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*, trad. franc. de R. Huret, Paris, 1960; R. Walzer, art. Al-Farabi, *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., II.

Roger ARNALDEZ

ALTHUSSER Louis, 1918-1990

Filósofo francês, nascido na Argélia, estuda em Argel, depois em Marselha. Em 1937, funda em Marselha uma seção da Juventude Estudantil Cristã. Ingressa na *Ecole normale supérieure* (Ulm) em 1939; é prisioneiro na Alemanha de 1940 a 1945; estuda na ENS de 1945 a 1948. Forma-se com um trabalho sobre *A Noção de Conteúdo na Filosofia de Hegel*, sob a orientação de Gaston Bachelard. *Agrégé* de filosofia em 1948, é nomeado *agrégé-répétiteur* na ENS. Entra para o Partido Comunista Francês no mesmo ano. Secretário da ENS (Letras) em 1950, torna-se mestre-assistente em 1962. Em 1975, apresenta *Montesquieu, Política e História*, *Os Manifestos Filosóficos* de Feuerbach, *A Favor de Marx* e *Ler O Capital*, como tese sobre trabalhos, na Universidade de Picardie.

A partir de 1965, a difusão de sua obra na França e, graças a edições originais, na Itália (seus laços com os italianos são muito fortes, como demonstra a publicação de uma bibliografia [1959-1978], organizada por Filippo Pogliani, com o título "Dopo Althusser, per Althusser", em *Materiali filosofici*, nº 1, 1979), na América Central e do Sul, na Espanha, na Inglaterra etc., coloca Althusser no centro de debates que logo lhe angariam notoriedade em certas regiões do mundo, mas à custa de polêmicas de uma virulência às vezes inaudita. Após *Resposta a John Lewis* (1972-1973), ele assume posições políticas públicas sobre a vida do PCF, ora de dentro do partido (*Os Comunistas, os Intelectuais e a Cultura*, intervenção oral sobre o abandono da referência à "ditadura do proletariado"...), ora de fora (*XXII Congresso, O que não Pode mais Perdurar no Partido Comunista...*). Mas as publicações teóricas, cuja orientação é política pelo menos a partir do prefácio de *A Favor de Marx*, transformam-se em *intervenções* a partir de 1968 (período de *Lênin e a Filosofia*), às vezes primeiro fora da França (em 1968 no *L'Unità*). Contêm alusões à vida do movimento comunista internacional bem antes dos textos de 1978.

A obra de Louis Althusser produziu muitos conceitos que já caíram no domínio público, provocando polêmicas apaixonadas e poucas críticas judiciosas (cf. *Eléments d'autocritique*, Hachette, p. 41). Pode-se perfeitamente procurar demonstrar que o grande número de polêmicas ilustram sua tese sobre a filosofia como luta de classes na teoria, ou que tal "refutação" provém de uma leitura burra. Mas a análise dos principais conceitos, que dizem respeito aos primórdios de uma ciência, à prática teórica, à dialética materialista, à ciência da história, à teoria das ideologias e do sujeito, à teoria da filosofia etc. talvez não seja a primeira tarefa que deva ser cumprida na apresentação de Althusser.

O que o caracteriza realmente logo de início não é tanto o conjunto – móvel – de suas produções quanto sua maneira de produzir. E é possível aplicar-lhe suas próprias análises do trabalho teórico (Sobre a dialética materialista, em *A Favor de Marx*): a fatura dos produtos depende do tipo de trabalho feito *sobre* outros produtos teóricos exteriores. Althusser brilha na filosofia "marxista" por sua abertura extrema para os "não-marxistas", e pelo rigor do trabalho ao qual os submete. Quem não enxergar isto se perderá a falar de modas a seu respeito: Bachelard, Canguilhem, estruturalistas, Foucault, Lacan, Mao, Espinosa, radicalismo à italiana... Mas esse é apenas o material de que ele se apoderou. Althusser é um dos filósofos que mais têm consciência e sofrem com o vazio de um pensamento que não poderia ser exercido sobre um "já" teórico. Ele convida cada um a analisar seus próprios procedimentos de trabalho para evitar o pavor da esterilidade ou a ilusão de espontaneidade criadora sem limites. Ora, tanto quanto o material de que trata, seus procedimentos de trabalho não pertencem prioritariamente à tradição marxista. O parentesco entre sua concepção de rigor filosófico e a de Husserl em *A Filosofia como Ciência Rigorosa* é, por exemplo, fortíssimo. Tanto que provocou uma dificuldade teórica fecunda: tudo no "marxismo" poderá ser reduzido a ciência? Não será preciso distinguir as ideologias segundo critérios outros que não sejam o par verdadeiro/falso? Ponto culminante dessa dificuldade: Problemas estudantis, em *La Nouvelle Critique*, janeiro de 1964. Efeito: os acertos seguintes feitos na categoria de *justeza*.

Alguém dirá: mas onde está o "marxismo" em tudo isso? Althusser ensina a não colocar desse modo a questão. Em primeiro lugar, o "marxismo" não existe por graça divina como doutrina constituída. Há, como produtos associados a movimentos populares, um começo de ciência da história e apanhados filosóficos fragmentários e díspares. A ilusão de bloco doutrinário data do século XX. Em seguida, um trabalho teórico atua sobre conceitos, cria outros, mas em relação com situações exteriores. E essa situação de referência é constante para Althusser: as necessidades teóricas dos movimentos revolucionários. Situação pensada por Marx, Engels, Lênin..., mas pensável também graças a *outros* autores, desde que sejam modificados alguns de seus conceitos, que sejam elaborados novos conceitos. Por fim, o horizonte de um trabalho teórico deve ser especificado. E o de Althusser pertence à tradição marxista – mas não só a ela – por laços fundamentais. De fato, um "problema" não aparece nunca por si mesmo no absoluto, mas está sempre inserido numa "montagem" particular, ideológica ou científica. Portanto, não existem "problemas" filosóficos por natureza. E Althusser recusa a descrição fenomenológica ou a elucidação das noções: toda a língua comum em que são enunciados os "problemas" deve tremer antes de se tornar filosófica. Não se aceita nenhuma pergunta "o que é...?", nenhuma investigação de essência, nenhuma posição de objeto, nenhum modo de mirar o sujeito; em favor de uma *análise* dos elos que unem as "montagens" às condições reais de existência de que elas são "índices". A filosofia pode então apresentar-se como intermediária entre os engajamentos ideológicos e as concepções científicas que analisam condições, montagens e elos. E sua situação passa a ser questão central para Althusser (cf. *Lênin e a Filosofia* e *Resposta a John Lewis*).

De sorte que o materialismo histórico não é um relativismo (sociologista ou historicista) que considere a conceptualização efeito de condições históricas mutáveis, mas uma ciência que, mesmo sendo produto histórico, permita a emergência, ao mesmo tempo, de conceitos provisórios e definitivos. Provisórios porque inseridos numa história que os retifica. É a história que causa a aparência de verdades permanentes, graças ao reescrever sucessivo dos conceitos, que a cada vez apaga origem e passado. Definitivos porque visam à verdade absoluta, e isso quanto à própria história. Foi nesse sentido que Althusser condenou o historicismo, doutrina que rebaixa a ciência da história a uma concepção conjuntural do mundo (definição tão legítima quanto a de Popper, que nada tem a ver com ela). Donde o aspecto às vezes desconcertante da obra de Althusser: preocupação com os quadros de conjunto, com sínteses teóricas ambiciosas e esquemáticas que parecem definitivas e não temem o didatismo nem o dogmatismo racionalista – e, simultaneamente, o aspecto provisório dos conceitos, a mobilidade das explicações, as reproduções ampliadas de doutrinas, as retificações, as continuidades estabelecidas ulteriormente (cf. *Soutenance d'Amiens*). Caberá referir tudo isso a sabe-se lá que psicologia? Trata-se mais de uma fidelidade à atitude científica: ter em mira o definitivo na teoria, juntamente com o perpétuo retrabalhar das investigações. Verdade absoluta e verdade relativa.

Althusser mostrou já em 1961 ("O Jovem Marx", in *La Pensée*, nº 96) a importância de Feuerbach na evolução teórica de Marx e a complexidade de suas relações com a filosofia de Hegel. Foi de Feuerbach que Marx extraiu um uso particular da categoria de alienação. Uso que estendeu sobre análises econômicas, em que o Homem social era o centro desapossado da sociedade capitalista. Doutrina que repetia a economia em linguagem filosófica e, reciprocamente, inacessível aos procedimentos da experiência científica. É rompendo com essa ideologia teórica, ou seja, "acertando as contas" com Feuerbach (*Teses sobre Feuerbach*, *Ideologia Alemã*) que Marx e Engels entram em seu período científico, o da ciência da história, e podem enfim situar-se em relação a Hegel.

Os efeitos dessa tese sobre o "corte" na obra de Marx são inúmeros, e falta muito ainda para se esgotarem. Por exemplo:

– Teria Marx conseguido renunciar a uma doutrina do indivíduo genérico como centro da análise científica, sem renunciar ao mesmo tempo à distinção entre as palavras de ordem revolucionárias e o conformismo das previsões científicas?

– Podia ele conciliar o uso *polêmico* da categoria de ideologia com a afirmação claríssima (cf. Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*) de seu uso como *conceito histórico* (idéias e comportamentos não científicos nos quais os homens vivem sua existência social, *inclusive revolucionária*)?...

Foi a partir daí que Althusser começou a estudar a visão teórica de Marx "adulto" e seus pontos cegos.

Dessa ruptura (parcial talvez) com Feuerbach resultava aquilo que Althusser chamou de antihumanismo teórico: a recusa a considerar a essência do homem como o centro responsável ou desapossado da vida social. A análise *científica* a que Marx procederá ao longo de sua vida nunca mais utilizará um conceito de essência humana; nela nunca mais uma tal essência intervirá na causalidade social. Essas teses sobre a distinção entre análise científica e ideologia obviamente não prejulgam o impacto dessa análise na transformação da sociedade nem o valor dessa ideologia. Desde que esse valor em particular decorra de uma prática, e não apenas de uma teoria. Problema que Marx deixou suspenso. E foi retomado por Althusser e outros.

Althusser acreditou enxergar analogias entre esse abandono do humanismo teórico e: 1. as teses de Marx sobre a ilusão ideológica; 2. as observações de Espinosa sobre a ignorância da causalidade; 3. as de Lacan sobre a função imaginária de desconhecimento; 4. as de Foucault sobre o fim do Homem. Para isso utilizou um vocabulário de teatrólogo: a *mise-en-scène* do sujeito por um X, por sua vez análogo de uma estrutura ausente.

Dessa ruptura com Feuerbach resultava uma nova concepção da dialética, materialista, sim, mais praticada que teorizada por Marx. Donde a inquirição ainda em aberto hoje. Marx conservou diversos aspectos essenciais da dialética hegeliana. Por exemplo:

– Nenhum *deus ex machina* (Providência...) deve intervir *de fora* para provocar a sucessão das etapas históricas. Esta deve ser pensada segundo os efeitos da composição dos elementos;

– As contradições são motrizes dessa sucessão, mas é preciso perceber que elas têm fases diferentes, e que não são forçosamente motrizes de decomposição;

– O que está em jogo nos processos dialéticos não é o devir de alguma coisa, mas a constituição de alguma coisa no devir. Marx modificou ou acrescentou aspectos essenciais. Por exemplo:

- o espírito não é a comunicação universal das contradições reais, nem a unidade de seu devir;
- a realidade das contradições não deve ser compreendida segundo os termos de uma incoerência/coerência lógica; sua superação não é a reconciliação enriquecedora de um mal-entendido;
- o devir não é pronominal: nada se perde para se reencontrar; nenhuma identidade, espiritual ou não, é perseguida através da história – salvo caso específico a ser considerado, ao qual se reduziria o conceito de alienação;
- nenhum tempo homogêneo (espiritual) é o "banho" dos acontecimentos sociais;
- o devir é efeito da interação de contradições *plurais* (assim como as lutas de classes e as contradições entre relações sociais e forças produtivas); um devir sem sujeito não é um devir sem agentes;
- a dialética social é efeito das articulações/desarticulações da pluralidade dos setores de atividade social; logo, não diz respeito a uma lógica totalizante tanto quanto não diz respeito a uma lógica espiritual;
- essa mistura dos termos desiguais das contradições e das contradições de importância desigual é decisiva no determinismo social; mistura que redunda em condensações de contradições, em deslocamentos do papel decisivo destas, em sobredeterminação dos elementos sociais; donde a diferença entre o que é decisivo e o que é determinante em última instância. Althusser acreditou poder referir-se a Mao Tsé-Tung para respaldar essas análises, e utilizar analogias com certos conceitos freudianos.

Dessa ruptura com Feuerbach resultavam os primórdios de uma nova ciência, a ciência da história ou materialismo histórico. Era então essencial, para Althusser, mostrar em que esse novo "continente" é semelhante aos outros e em que é distinto; em que essa ciência, que impulsiona uma

nova maneira de filosofar, não é homogênea com esse filosofar.

Ciência semelhante às outras porquanto a explicação rigorosa e submetida à experiência tem a ambição de *perdurar* no céu das verdades não históricas. Donde a rejeição ao historicismo (no sentido que Althusser dá a essa palavra). Mas ciência distinta das outras porquanto o engajamento na prática revolucionária, segundo Marx, propicia um discernimento mais exato daquilo que é importante em história: não as coisas, mas suas transformações. Uma ciência que visa, pois, à objetividade, mas não à imparcialidade. Que considera que só a política possibilita a teoria da história e dissipa seus mistérios.

Ao mesmo tempo Althusser, sensibilizado para os problemas epistemológicos pela leitura de Bachelard, Koyré ou Canguilhem, quis elucidar de que modo uma tal ciência, mas talvez também qualquer ciência, pode simultaneamente emergir da história graças à preocupação com a verdade, escapar à subjetividade graças à preocupação com a objetividade, e mesmo assim continuar totalmente inscrita na história. Para isso era preciso admitir que a teoria das investigações tem primazia sobre a metodologia (exterior à história), sem ser, porém, uma psicologia de cientistas. Althusser recorreu então ao próprio Marx: assim como a produção domina o produtor e o produto (Introdução a *Para a Crítica da Economia Política*), também a teoria histórica da produção dos conceitos (ou epistemologia, para Althusser) domina a psicologia e a metodologia. O que Popper não entendeu.

Althusser conferia assim ao trabalho científico uma inserção fundamental no conjunto social. Mas essa inserção não é mecânica: as ideologias, das quais os cientistas tencionam desfazer-se, não são os motores secretos de suas pesquisas. E no entanto esse elo existe: uma pesquisa não deixa de sofrer os efeitos da concepção que os cientistas tenham sobre a eficácia de seus procedimentos, do grau das dificuldades que encontrem, das urgências teóricas... Essas ideologias da prática científica, ou "filosofias espontâneas de cientistas", são no mais das vezes formuladas por filosofias, em que ocupam um lugar, dão ensejo a estudos exteriores, mas também desempenham um papel essencial no próprio trabalho científico.

Althusser era, pois, levado, em toda a sua obra, para questões novas e difíceis. Marx não deixou doutrina explícita quanto à posição da filosofia, da ideologia, do sujeito. Althusser tentou preencher em parte essas lacunas.

Apresentou a filosofia como algo distinto das ideologias, por pretender transcorrer apenas no domínio teórico; como algo distinto das ciências, por não ter a verdade como objeto, mas visar a objetivos ideológicos: as lutas de classes na teoria.

Apresentou as ideologias como elementos essenciais e não epifenomênicos na formação social. Decisivas, muitas vezes, nas transformações e nas conservações. Participam da reprodução ou da destruição das relações sociais de produção. São materiais. Evidentemente, o problema é distingui-las do papel reprodutor desempenhado, segundo Marx, pelas próprias relações sociais.

Althusser apresentou o sujeito como efeito das ideologias sobre os indivíduos biológicos humanos criados nas sociedades. Efeito, múltiplo decerto, de interpelação que leva o indivíduo a crer que pode ser, por exemplo, o sujeito livre de seus pensamentos e de seus atos. Ao passo que vive o real no imaginário. O problema é, evidentemente, perceber que esse caráter trans-histórico das ideologias não impede de modo algum a variação extrema de suas formas nem sua eventual justeza revolucionária.

A dificuldade dessas questões novas explica por que o texto de Althusser sobre os *Aparelhos Ideológicos do Estado* só constitui uma "nota para pesquisa".

Alguém dirá: essa exposição esquemática e sistemática do pensamento de Althusser não explica as mudanças de doutrinas, em particular a progressiva substituição da especulação filosófica pela intervenção política, que aparece com *Resposta a John Lewis*.

Não é exato. Tentamos mostrar as dificuldades doutrinais que remetiam Althusser não só a *reflexões* novas mas também a *engajamentos* novos. Donde os regressos críticos à sua própria obra, como *Elementos de Autocrítica*. Isto porque ele não podia falar *in abstracto* da *justeza* de uma ideologia revolucionária. Nem afirmar sem

mais nem menos que a teoria da história supõe uma *prática política*. Nem apresentar a filosofia como *luta de classes* na teoria sem dela participar. Nem encetar uma teoria das ideologias sem passar de um trabalho de filósofo a um trabalho de *cientista*. Nem tratar da presença material das ideologias sem procurar *discerni-la* nos "aparelhos" estatais, familiares, escolares, eclesiásticos etc. Nem, sobretudo, ater-se à dupla tese de desconhecimento ideológico e justeza possível das ideologias, à afirmação da preeminência das ciências e à condenação dessa tese teoricista, sem entrar nos detalhes dos confrontos ideológicos contemporâneos e neles muitas vezes se tornar – paradoxo em relação às primeiras doutrinas – figura de proa da *moral revolucionária*.

Mas esses engajamentos novos provocaram *análises teóricas novas*.

As intervenções políticas de Althusser são cada vez mais freqüentes a partir de *Resposta a John Lewis*. As que trataram da renúncia do PCF à ditadura do proletariado, do PCF como tal, da necessidade e dos limites de um partido comunista, da natureza da política (em particular proletária), ou da noção de Estado, foram muitas vezes feitas em estreita colaboração com Etienne Balibar, que desenvolveu algumas com mais detalhes. E seu conjunto tem mais ligações do que rupturas com suas posições filosóficas e a história delas.

Althusser de fato tinha, por um lado, caracterizado a filosofia como luta de classes na teoria e, por outro, feito das ideologias um objeto de análise privilegiado para um historiador e um filósofo materialistas. De sorte que:

- o aspecto motor das lutas de classes era posto, segundo o próprio *Manifesto*, em primeiro plano, mas a propósito da filosofia. Ora, por ser político, ele não é prontamente redutível à infra-estrutura (relações de produção e forças produtivas) nem à superestrutura ideológica. Contudo, o terceiro lugar está excluído;
- as ideologias, por certo superestruturais, nem por isso são menos materiais e deixam de estar inscritas na infra-estrutura como condição de sua reprodução (relações ideológicas);
- A filosofia compartilha com a política o paradoxo de ser ao mesmo tempo ilusão ideológica e possibilidade de intervenção decisiva. Donde a necessidade sentida por Althusser (tanto para elucidar conceitos de história e categorias filosóficas quanto por militantismo) de colocar a política no centro de sua análise. E com o sentimento incerto, porém constante, de que a tradição marxista a tem negligenciado desde as origens.

Acerca da ditadura do proletariado, de fato é como conceito que Althusser fala dela de início, para ironizar: pode-se abandonar um conceito? No caso, conceito que marca os limites de uma transição social precária e provisória. Acerca dos partidos comunistas, sobretudo do francês, o que se questiona é sua aptidão a abrir-se para as lutas de classes efetivas e para as suas inovações; o que se condena é uma eventual confusão com o aspecto institucional de um partido de governo ou com o próprio Estado. Todas essas intervenções estão por certo ligadas ao contexto político: debates sobre o revisionismo, democracia nos países socialistas e no interior do PCF, perspectiva de vitória da "União das Esquerdas" na França. Mas o fundo saiu inteiramente das teses teóricas anteriores.

Marx e Engels teriam sabido evitar fazer da política uma parte das superestruturas (debates doutrinários ilusórios), ou simples organização da dominação da classe burguesa (arcabouço da infra-estrutura)? Ao falarem de um cenário político, democracia formal, em que a burguesia prende o proletariado na cilada da igualdade e da liberdade, teriam eles sabido destinar um lugar:

- à necessidade desse cenário, na história das lutas de classes, para o surgimento de uma sociedade sem classes?
- às contradições da própria burguesia em seu exercício do poder social?
- às complexidades materiais e ideológicas de sua dominação sobre o proletariado?
- à originalidade das lutas novas do proletariado, que são travadas tanto no Estado quanto fora dele?

Não se pode reduzir política a debates doutrinários ou a arcabouço estatal. As ideologias também se deixam prender em aparelhos que extrapolam o Estado. O proletariado procura, tatean-

do, outras formas de luta, para evitar a cilada, e uma outra organização social, para evitar sua própria sujeição.

Donde a condenação por Althusser de todos os atos políticos que, a pretexto de libertar o proletariado, encerram-no na cilada estatal, e a exaltação das formas inovadoras de lutas revolucionárias. Os partidos comunistas são concebidos como *vanguarda*, desde que estejam à *escuta* das massas.

As dificuldades, numerosas, dessas notas, freqüentemente escritas com rapidez por ocasião de uma entrevista, de um artigo ou de uma polêmica, foram apontadas pelo próprio Althusser e seus amigos. Marx e Engels teriam oscilado entre doutrinas insuficientes, ou traçado linhas políticas associadas por natureza a uma história em movimento? Não haveria o risco de, agindo como aqueles que denunciamos, congelar essas linhas em forma de doutrinas? Falar de cilada política ou de ilusão democrática não consistirá em considerar vãs a política e a democracia? O proletariado deve *conhecer* essa cilada, que é complexa; *combatê-la*, portanto conquistar a democracia contrariando suas aparências; *evitá-la*, portanto fazer que um cenário político ambíguo (enganador mas fecundo) seja sucedido por uma organização social que nada permite dizer de antemão como será. Pois substituir a administração dos homens pela das coisas, como Marx e Engels estão próximos de haurir em Saint-Simon, é em primeiro lugar contraditório: porventura toda administração não será também relação *social* administrada? Tanto quanto é contraditória a expectativa de um indivíduo real, enfim social e comunitário, do dia em que as massas terão suprimido todos os aparelhos ideológicos de classes que reduzem os indivíduos a números, que fabricam sociedades não igualitárias... e as forças políticas que podem ser seus "coveiros".

Ao tratarmos qualquer ideologia como força organizadora porém exploradora ou como força justa porém destruidora, e ao fazermos dela sempre uma função de desconhecimento, salvo em suas margens cínicas ou radicais (cf. AIE), estamos por certo expostos, para sairmos do ofuscamento eufórico da "grande noite", ao pessimismo de uma *revolução* sem *sociedade* nova, que oscila entre a máquina de exploração e o espontaneísmo anarquizante da liberdade (cf. Balibar, in *Marx et sa critique de la politique*, Maspero, pp. 153-56). Pessimismo da ideologia eterna, que forja um sujeito *simples*.

Mas censurar em Althusser todas as dificuldades que ele levantou com suas intervenções é ignorar que elas são a natureza mesma do empreendimento teórico de Marx e Engels, e também sua riqueza, pois a exigência revolucionária consiste em vencer... "em levar, nas ideologias", a revolução "a termo", sem transmudar comunismo em desconhecimento do real, ou em utopia.

Vítima de uma "psicose maníaco-depressiva", submetido a tratamentos diversos, Althusser passou por imensos sofrimentos. Era hospitalizado com freqüência. No outono de 1980, os médicos permitiram que voltasse para casa, e ele estrangula sua mulher, Hélène, em 16 de novembro. Considerado irresponsável por seus atos, é internado e depois solto; a partir de então passa a vida entre a clínica e seu apartamento em Paris, ora deprimido, exaltado ou confuso, ora lúcido, mas, na melhor das hipóteses, em atividade restrita. Surgem outros problemas de saúde, e sua confusão mental é crescente. Morre subitamente em 22 de outubro de 1990.

Um único texto foi editado durante esses anos: colóquios com Fernanda Navarro (1988). Periodicamente, tenta ler, conversar com amigos, trabalhar, escrever, mas com freqüência declara encontrar dificuldades para isso. Circulam vários manuscritos; ele pensa em publicar alguns.

Em sua biografia realmente estão presentes interpretações de sua obra a partir do agravamento de seu mal, de manuscritos dos últimos anos, de confidências esparsas, de testemunhos fragmentares e mesmo de boatos com sentidos mais ou menos malevolentes. A obra, publicada sob sua supervisão, é bastante breve, essencialmente filosófica. Certamente não pode ser separada da história do comunismo tanto quanto não pode ser separada de sua doença.

Os textos em que ele fala da "crise do marxismo" indicam, apesar de certas aparências, que Althusser a viveu de dentro, não só do PCF, ao qual sempre quis pertencer, mas também do

marxismo. Embora tenha tentado promover o encontro da tradição filosófica com o marxismo, nunca concebeu a "posição crítica" como meramente filosófica, nem outra exterioridade para julgar o marxismo senão a do "movimento das massas"; mas para ele essa "crise" não significou tanto o desmoronamento dos regimes comunistas (despotismos de massas entre outros), quanto a esperança de uma renovação do marxismo, numa retomada incessante de seus grandes temas fundadores. Althusser era sensível a suas próprias dificuldades para pensar a história em curso, as divisões do movimento comunista, os episódios de maio de 1968, a fracassada União das Esquerdas, os sobressaltos soviéticos etc. Ele viveu essas dificuldades como o drama de um pensamento à cata de critérios marxistas, do justo centro, político ou filosófico, ao qual pertencer.

Algumas pessoas falaram de períodos em sua obra, segundo a importância dada às construções teóricas, à politização da filosofia ou à independência em relação ao PCF e ao marxismo. Pode-se também insistir na continuidade das maneiras de pensar.

Seu esforço para pensar filosoficamente o marxismo não poderia se satisfazer em entrar na tradição filosófica com fórmulas de impacto, a partir de uma matriz marxista. Ele queria fazer da filosofia um instrumento de análise, portanto de ação política, apurar o "faro", que ele tanto prezava. A "ciência da história" devia desempenhar esse papel; mas foi sua insuficiência para pensar suas relações com a prática política que levou Althusser à politização da filosofia para fazer frente às divisões do movimento comunista. É em seguida a insuficiência dessa "luta de classe na teoria" para pensar a ausência de democracia nos países comunistas que o leva à análise da "crise do marxismo" para fazer frente ao desmoronamento do comunismo.

Assim, ele sempre foi levado a reescrever o que escrevera. Na sua doença, arcou com as dificuldades de sua própria obra em manter o papel de critério político que sempre lhe conferiu. A "crise do marxismo" e o desmoronamento, já iniciado antes de 1990, dos Estados comunistas reforçaram, em vez de atenuar, sua fidelidade ao marxismo e ao comunismo, e, ao mesmo tempo, o sentimento do fracasso da dependência, como algo pertencente a outro tempo.

Após 1980, Althusser redigira páginas em que queria analisar a constituição de seu psiquismo, o entrelaçamento dos fatos de sua vida, de sua loucura, do assassinato de sua mulher e de sua obra filosófica. Esse texto não deve ser tomado como a verdade sobre Althusser e sua obra, como proveniente do pensador Althusser, mas sim como a busca, num período em que é imensa sua dificuldade para o trabalho teórico, de frágeis hipóteses para a natureza de sua doença e para os nexos exatos entre ela e sua obra. É verdade que a importância que ele sempre atribuiu a seu passado familiar, erótico e religioso, à cena teatral e às interpretações psicanalíticas teve curso mais livre nesse último período de sua vida, em que o assassinato da mulher fizera dele um filósofo morto-vivo. A curto prazo, seria triste que o vigor filosófico de Louis Althusser e a imensa generosidade conhecida por todos os que o rodearam fossem ocultados pela ligeireza intelectual que essas obras póstumas podem suscitar, e que os elos entre sua loucura e sua obra levem a pensar que esta está submetida àquela.

• *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959; *Pour Marx* e *Lire le Capital*, Maspero, 1965; *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969; *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973; *Eléments d'autocritique*, Hachette, 1974; *Philosophie et philosophies spontanées des savants*, Maspero, 1974; *Positions*, Editions Sociales, 1976; Histoire terminée, histoire interminable, in D. Lecourt, *Lyssenko*, Maspero, 1976; *XXII^e Congrès*, Maspero, 1977; Enfin la crise du marxisme!, in *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires*, Seuil, 1977; *Ce qui ne peut plus durer dans le PC*, Maspero, 1978; colóquios com F. Navarro, in *Filosofia y marxismo*, México, 1988; póstumo: *L'avenir dure longtemps* e *Les faits. Autobiographies*, Stock/IMEC, 1992; outras publicações de manuscritos estão previstas por seu herdeiro. – Bibliografias mais completas: A. Quarta, Scienza e filosofia in L. Althusser, *Il Protagora*, Lecce, 1982; G. Elliott, *Althusser. The detour of theory*, Londres e Nova York, 1987.

⇒ Y. Moulier-Boutang, *L. Althusser. Une biographie*, t. I, Grasset, 1992. Os arquivos de Louis Althusser estão sendo reunidos no Institut Mémoires de l'Edition contemporaine.

Pierre RAYMOND

ANAXÁGORAS, 500 (?)-428 (?) a.C.

Anaxágoras de Clazômenes é um jônico que, a despeito das dificuldades comuns à história da maior parte dos pensadores pré-socráticos, acredita-se ter nascido por volta do início do séc. V a.C. e morrido aos setenta e dois anos, por volta de 428 a.C. Ele teria sido, portanto, mais jovem que Parmênides, Protágoras e Píndaro, exatamente contemporâneo de Péricles, um pouco mais velho que Zenão de Eléia, Górgias e Eurípides, e uma geração mais velho que Sócrates. Foi contemporâneo das Guerras Médicas, e, visto que Clazômenes, próxima à atual Esmirna, era parte integrante do Império Persa, pode-se imaginar que sua ida a Atenas, aos vinte anos, se assemelha muito a uma dessas viagens forçadas feitas por um jovem alistado num exército que faz campanha no estrangeiro. A data da batalha de Termópilas (7 de agosto de 480) é a mesma da chegada de Xerxes a Atenas, mais ou menos no fim do mesmo mês. Sabe-se que Anaxágoras residiu trinta anos em Atenas, mas não se pode afirmar com certeza se sua estada foi contínua ou se ele ali ficou em períodos intermitentes que somaram trinta anos. Em 467-466, segundo ano da 78ª olimpíada, ele está em Egospótamos (pequeno porto da Quersonésia, na Trácia, futuro local da derrota da frota ateniense no final da Guerra do Peloponeso), onde prediz a queda de um meteoro provindo do Sol. Não se sabe como o astrônomo fez para prever um fenômeno que a ciência contemporânea considera imprevisível. O fato é que, segundo Plínio, a queda ocorreu à luz do dia, portanto diante de testemunhas, e que o meteoro, do tamanho de uma carroça e de cor escura, era ainda visível em sua época, cinco séculos mais tarde, sendo alvo de grande curiosidade. Por aquela época, Anaxágoras já devia ter concluído a redação de seu livro *Da Natureza*. A expressão empregada por Diógenes Laércio, para definir essa obra (*syngraphé*) tem acepção controversa. Alguns acreditam que se trata de uma obra redigida de próprio punho por Anaxágoras; outros, como H. Diels, sugerem que o tratado deve vir acompanhado de desenhos e pranchas da lavra do próprio autor; outros ainda, como nós, acreditam que se trata de uma obra em prosa, e essa primeira irrupção da prosa em matéria filosófica já basta para marcar sua originalidade.

Sabe-se que Péricles o tinha em grande estima e orgulhava-se de ter sido seu aluno. Essa amizade e suas origens persas valeram-lhe a acusação de impiedade, juntamente com Protágoras e a célebre Aspásia. Neste ponto, a história torna-se mais confusa. Embora seja fácil entender que o partido conservador, unido à Lacedemônia por laços de colaboração, procurasse atacar Péricles mirando seus amigos, acusados por esse mesmo partido de vilipendiar as mais nobres figuras do panteão grego e de serem cúmplices dos medas, portanto de monoteísmo jônico e de filosofia natural, é mais difícil perceber, porém, na confusão dos relatos, qual foi o destino pessoal de Anaxágoras. Teve que exilar-se em Lâmpsaco? Ou terá sido chamado de volta por Péricles, como dá a entender Plutarco? Ou terá morrido lá, como crê Cícero? Foi preso? Terá sido no chão da prisão que, em vez de meditar, como Boécio, sobre a morte, ele traçou figuras geométricas destinadas, segundo os outros, a lançar as bases de trabalhos de perspectiva, aplicados depois à construção de cenários de teatro, e, segundo a hipótese engenhosa de E. Frank, a apreciar os relevos dos corpos celestes (montanhas da lua) e a conceber estereometricamente o mecanismo dos eclipses freqüentes na lua nova? Quando situar a morte de seu filho? "Eu sabia que tinha gerado um mortal!", dor que o aproximava mais ainda de Péricles. Quando situar também a dissecção pública do crânio do carneiro que só tinha um chifre, como conta Plutarco? Teria ele fundado realmente, como acredita Taylor, uma escola em Lâmpsaco? Seu desejo às portas da morte terá sido mesmo o de dar um mês de férias às crianças das escolas? Será verdade que em seu túmulo estavam inscritas estas duas palavras: Intelecto e verdade?

O sistema de Anaxágoras tem parentesco com o pensamento de Anaxímenes. Ambos vêem o princípio no ilimitado, no infinito. Mas Anaxímenes julga também que a matéria ilimitada não é capaz de realizar ou de atualizar, por si só, as potencialidades nela contidas; por isso, um princípio, ele mesmo ilimitado, deve ser o agente da

produção e da geração dos seres. Esse princípio seria o ar. A mesma dificuldade decorrente desse duplo sentido ou dessa dupla função do ilimitado será encontrada na interpretação do pensamento de Anaxágoras. A um "tudo junto" ilimitado, no qual todas as potências das coisas se misturam e confundem, opõe-se uma causa ou um princípio eficiente chamado Intelecto, origem do movimento e da discriminação. Esse agente do movimento também é ilimitado, assim como o princípio agente de Anaxímenes.

Desde a Antiguidade, ou seja, desde Platão, o ilimitado tem dado origem a várias interpretações. Quando se dá mais ênfase à ilimitação do "tudo junto", o sistema assume características de materialismo elementar, ou seja, de um pluralismo comparável ao atomismo de Demócrito, sendo o verdadeiro infinito o infinito material. Quando se dá mais ênfase ao Intelecto, é difícil não o considerar um intelecto agente ou um demiurgo, em suma, um deus inteligente, onisciente e onipresente, graças a cuja ação criadora as coisas emergem do caos e da confusão inicial. Essa é uma questão que deve ser examinada agora, a começar pelo que talvez seja insolúvel, o *status* do próprio Intelecto.

No primeiro plano dos testemunhos antigos está o *Fédon* (97 *b* s.), em que o Sócrates de Platão relembra a impressão que, na juventude, lhe causara a leitura do livro de Anaxágoras. O texto diz: "Anaxágoras julgava ser o Intelecto o ordenador e a causa de todas as coisas" (expressão retomada em 98 *a*). Toda a questão está em saber o que se deve entender por Intelecto. Aristóteles (*Metafísica*, I, 4) compara a função do Intelecto à de uma *mechane* (o termo designa uma máquina de teatro, mas não se tem certeza se o *Deus ex machina* não é apenas um deus de teatro). Em Aécio, que representa um estado ulterior da doxografia, o Intelecto é qualificado de divino e chamado pura e simplesmente de Deus ou intelecto agente.

A expressão intelecto divino se encontra em Cícero. Quando traduz o mesmo trecho do *Fédon* em *Discurso de Metafísica* (cap. XX), Leibniz chega a escrever: "Ouvi certo dia alguém ler num livro de Anaxágoras, onde estavam essas palavras, que um ser inteligente é causa de todas as coisas, dispondo-as e ornando-as." Vê-se que aí foi dado um passo. Para Leibniz, o ser inteligente, causa de todas as coisas, confunde-se com Deus. Ora, quando em *Comentário à Física de Aristóteles* (DK, II, 38, 2) Simplício descreve a natureza do Intelecto, diz que "entre todas as coisas (*chrèmata*: objetos materiais) ele é a mais sutil e a mais pura". Se Simplício quisesse dizer que a natureza do Intelecto é material, não teria feito outra coisa. Por certo houve quem (por exemplo W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, 276 s.) se esforçasse, sem poder negar o caráter materialista da fórmula, por explicar que a natureza da linguagem é tal que se faz necessário recorrer a uma metáfora material para designar um objeto que não existe. É desse modo, por exemplo, que usamos sempre a palavra "espírito", mas nem por isso designamos com ela um sopro corpóreo. Mas que valor atribuir a esse argumento, se ele é o motivo último em que funda sua leitura espiritualista de Anaxágoras? Pelo que sabemos, os trabalhos em andamento sobre Anaxágoras (J. Barnes em Oxford, L. Couloubaritsis em Bruxelas) retornam, como nós, à palavra de Simplício. Portanto, se o intelecto de Anaxágoras for realmente um princípio material, só poderá, como indica o Sócrates do *Fédon*, ser o instigador de uma causalidade pensada em termos mecânicos: o Intelecto é uma substância material ilimitada que se basta a si mesma e não se mistura a nada mais. É a causa inicial do movimento, que, segundo certos testemunhos, parece até eximido de intervenção ulterior. Portanto, não preenche nenhuma função teleológica. Embora origem do movimento das coisas, não é de modo algum o fim para o qual todo movimento tenderá.

Oposta ao Intelecto ilimitado, encontramos a matéria ilimitada, espécie de mistura originalmente confusa que contém em si uma infinidade de contrários à qual Anaxágoras dá o nome de "tudo junto". "Não haveria como existir um todo – diz Aristóteles – que estivesse no estado puro de branco, preto, doce, carne ou osso; e o que confere a cada coisa sua aparência natural é aquilo que nela está em maior quantidade." Não seria possível expressar melhor o sentido que se deve atribuir às célebres fórmulas de Anaxágoras, tais

como "a neve é branca, mas a água é negra", ou "as representações visíveis (fenômenos) são manifestações (visões) de realidades não manifestadas". A neve é água cristalizada; nela, o branco esconde o negro, vale dizer, por trás da aparência branca e visível da neve, o negro da água continua presente. Se a neve derreter, o que há de branco na neve será mascarado pelo que, na água, é visivelmente negro. Assim, o visível não passa da face desvelada de uma realidade que encerra em si o seu contrário, que escapa aos nossos sentidos em razão da infinita pequenez das partículas que a compõem. Conseqüentemente, tudo existe, ou, dito de outra forma, existe de tudo de maneira perfeitamente fundida na mistura que constitui o conjunto. Quando, ao nascer, um objeto já se encontra dotado de uma aparência visível e fenomênica, foi porque ocorreu uma dissociação ou uma discriminação que tornou visível o aspecto apropriado da mistura, o que teve por conseqüência enterrar por baixo da aparência uma infinidade de partículas contrárias que ali permanecem ocultas. É o Intelecto que, não se misturando a nada, "vai pondo todas as coisas em ordem", como diz Platão, "a caminhar através de todas elas".

Foi Aristóteles – aliás ótimo conhecedor da função do Intelecto – que atribuiu a alguém oriundo de Clazômenes, chamado Hermótimo (*Metafísica* A 3, 984 *b* 19), o termo *homeomerias* (literalmente, partículas semelhantes) para designar as partículas constituintes dos corpos. Esse termo presta-se a equívocos, pois todo corpo é composto por partículas visíveis, responsáveis por sua aparência, e por partículas invisíveis que, caso se manifestassem, confeririam ao corpo aparência contrária. O que Aristóteles chama de *homeomerias*, portanto, são partículas que correspondem à aparência, por exemplo, do osso, da carne, do sangue e do cabelo; estas, quando constituem o elemento dominante da mistura, conferem ao osso a aparência de osso, à carne a aparência de carne etc., mas permanecem presentes, embora ocultas, na parte não visível de toda e qualquer mistura, pode-se dizer que infinitamente. Para Simplício, que comenta essas interpretações, existe um número ilimitado e incognoscível de homeomerias, princípios não engendrados que só o Intelecto, que tudo pode conhecer, é capaz de dissociar e pôr em movimento, fazendo passar à existência uma mistura predominante. Um escólio anônimo a Gregório de Nazianzo (DK, 59 B 10) resume de forma bastante clara a posição de Anaxágoras: "Anaxágoras, descobrindo a antiga teoria de que nada nasce do nada, decidiu abolir o conceito de criação e introduzir, em seu lugar, o de dissociação, pois ele dizia que todas as coisas estão misturadas umas às outras, e que a dissociação produz seu crescimento. Assim, uma mesma semente encerra os cabelos, as unhas, as veias, as artérias, os nervos, os ossos; a pequenez das partes as torna invisíveis, mas a dissociação produz aos poucos o seu crescimento. *Pois como seria possível* – diz ele – *que o cabelo fosse gerado do não-cabelo e a carne da não-carne?* E, segundo ele, isso não é próprio apenas dos corpos, mas também das cores, pois o negro existe no branco, e o branco, no negro." Para Simplício, o princípio anaxagoriano de explicação para o aparecimento das espécies ou para a geração dos fenômenos é particularmente apto a explicar processos biológicos como o da geração e o da nutrição. O grande problema do anabolismo, hoje resolvido com o recurso a essas "homeomerias" complexas que são as moléculas de carbono e à sua transformação em glicídios, protideos e lipídios, resolve o antigo problema de se saber através de que prodígio um coelho que come cenouras não se transforma em cenoura. A resposta de Anaxágoras é que, no interior da cenoura visível, existe uma infinidade de homeomerias invisíveis que constituem o substrato eterno dos ossos do coelho, da carne do coelho, dos pêlos do coelho etc. A partir daí, introduz-se uma semelhança entre o intelecto cósmico ou diacósmico (etimologicamente, ordenador dos seres constituintes do mundo) e a alma de um ser vivo, seja animal ou humano. A alma, por meio de sua função vegetativa, separa, discrimina, dissocia e retém para o corpo aquilo que, no alimento, deve ir para o corpo. Mas nosso intelecto, além dessa função propriamente motora, exerce uma função cognitiva: sabemos reconhecer as coisas, somos capazes de perceber e apreender os fenômenos. Por isso mesmo, é necessário que o intelecto não corra o risco de misturar-se ao caos das homeo-

merias ou à sua infinidade. Ele deve permanecer puro, sem mistura, sempre ativo e sempre cognoscente.

Estamos, portanto, diante de uma realidade eterna constituída pelos dois infinitos ou pelos dois ilimitados, que são o infinito material das homeomerias e o ilimitado cognoscente e motor, que é o Intelecto. Esses princípios são eternos: "Os gregos – escreve Anaxágoras num fragmento conservado por Simplício – não concebem corretamente a geração e a morte. Na realidade, nenhum ser é engendrado nem destruído, mas composto e dissociado a partir dos seres que existem. É mais correto, portanto, chamar a geração de composição e a morte de dissociação."

Decorrem daí dois tipos de conseqüência. Por um lado, todos os seres que compõem o universo, quer sejam os mais nobres dos seres celestes que a religiosidade grega considerava divinos, quer sejam os mais humildes dos seres que a terra nutre em seu seio, todos eles são formados de uma mesma e única matéria ilimitada. Por isso o Sol é apenas uma pedra incandescente ou uma mó em brasa. É também por isso que a observação do meteoro de Egospotamos pode fornecer uma prova decisiva do parentesco entre os objetos celestes e os terrestres. Um ponto de vista como esse, tão caracteristicamente jônico, por certo foi a origem – ao menos como pretexto ideológico – do processo por impiedade movido contra Anaxágoras. Mas a tese é de uma riqueza filosófica incontestável: ela professa a unidade da matéria e do mundo, ainda que, filosoficamente, a pobreza abstrata e a falta de generalidade sejam o preço da infinita riqueza qualitativa. Por outro lado, a ação do Intelecto universal assume a forma principal de ação inicial. É preciso notar que, com Anaxágoras, estamos muito próximos da idéia de um intelecto (um deus, material ou não) que, terminada a criação, deixa prosseguir por si uma obra que, de alguma forma, já estaria acabada desde o começo. Por essa razão, está claro que o Intelecto é uma causa unicamente mecânica, jamais final. Uma vez imprimido o movimento às homeomerias, segue-se uma série de movimentos mecânicos que levam a criação ao estado que observamos hoje. Desse modo, a doxografia anaxagoriana enumera uma série de encadeamentos causais de tipo mecânico para explicar as mudanças de estado que observamos na natureza. Essa opção metodológica pode ir bem longe. Pode-se dizer, com efeito, que, se o Intelecto está presente no homem, isso não é efeito direto da ação do Intelecto cósmico, que teria elegido a humanidade para manifestar sua presença (como quando o Deus de Descartes, que é nosso criador, põe em nós a idéia de infinito como quem apõe sua assinatura numa obra-prima), mas é apenas conseqüência de uma longa cadeia de causas mecânicas. Como nota Aristóteles em *Partes dos Animais* (IV, 10, 687 *a* 7): "Anaxágoras diz que o homem é o mais racional dos animais porque tem mãos." O Estagirita insurge-se contra tal interpretação: parece-lhe evidente que é o Intelecto, como causa final, que explica o fato de o homem ser dotado de mãos. Mas para Anaxágoras a causalidade opera em sentido inverso. A longa série causal que acabou por dotar o homem de mãos teve como conseqüência fazer dele um ser racional, de modo que a presença do intelecto no homem é resultado de uma conseqüência, e não resultado de um projeto teleológico ou de uma intenção final.

Com que forma, então, o Intelecto subsiste? Distanciando-se da criação como a correnteza se afasta das margens? De jeito nenhum! Pois a idéia de um Deus ocioso não combinaria com a hipótese de um intelecto constituído por uma matéria infinitamente sutil, sem mistura, que caminha através da criação. Se o Intelecto é deus, deve permanecer presente através de sua obra, não como o traçado de uma assinatura, mas como a realidade da potência discriminante. A matéria divina, sutil e infinita, cumpre duplo papel, já assinalado por Cícero. Por um lado, permanece como o invólucro do mundo, pois é preciso que a ilimitação das homeomerias seja contida num todo. Reencontramos aqui a idéia eleata e, de modo mais geral, pré-socrática de um céu ou de uma esfera de estrelas fixas a constituir o invólucro da esfera do mundo. Por outro lado, porém, essa matéria sutil difunde-se indefinidamente através de todas as partes do mundo. Ela permanece, pois, presente, mas desta vez como resultado e vestígio da discriminação e da dissociação originais, conferindo, de algum modo, a cada cria-

tura finita sua aparência fenomênica perceptível, cognoscível e finita. Deste modo, o intelecto está nas coisas não mais como a força que move, mas como resultado do movimento, ou seja, como uma espécie de sinal de que aquilo que é, para ser, deve ter sido engendrado ou, o que dá no mesmo, ter sido movido.

Desse modo, a concepção de uma matéria infinitamente divisível em homeomerias exige que recorramos a um Intelecto ilimitado. Seria mais inequívoco, porém, distinguir duas formas do Intelecto anaxagoriano: o Intelecto pré-cósmico e o Intelecto encósmico. O Intelecto pré-cósmico é causa e origem de todo movimento; é a causa que age no início e não cessa de agir mecanicamente pela mediação infinita da cadeia de causas e efeitos. Em contrapartida, o Intelecto que chamamos de encósmico é aquele que propriamente conhece, pois ele é a separação e a discriminação realizadas e atualmente produzidas nas coisas pelo encadeamento das causas mecânicas. Nesse sentido, constitui o visível, vale dizer, o próprio cognoscível. É por não ter ligado esses dois aspectos distinguidos pela doxografia que a história da filosofia teve tanta dificuldade em reconhecer a originalidade física e teológica da Escola Clazomeniana.

• H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, em grego e alemão, 9ª ed., Berlim, 1959, reed. Anast. Vol. 2; D. Lanza, *Anassagora, Testimonianze e frammenti*, Florença, 1966; J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988.

⇒ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1965 (trechos traduzidos, pp. 327-38); J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomènes*, Paris, 1948; C. Mugler, "Le problème d'Anaxagore", *REG*, 69 (1956), 314-76; J. E. Raven, "The basis of Anaxagoras' cosmology", *Class. Quart.*, 48 (1954), 123-37; G. Vlastos, "The physical theory of Anaxagoras", *Philos. Rev.*, 59 (1950).

Jean-Paul DUMONT

ANAXIMANDRO, c. 610-545 a.C.

Anaximandro era uma geração mais jovem que Tales, de quem foi discípulo e amigo (*hetairos*). Em Mileto, parece ter desempenhado certo papel político no partido aristocrático; é enviado a Apolônio de Trácia para lá instaurar ou restaurar o poder conservador. De sua obra *Peri Physeôs* subsiste um fragmento que é o mais antigo texto filosófico pré-socrático que se conhece. Ele foi também um homem de ciência que revelou aos gregos a utilidade do gnômon, que, entre outras coisas, permitia determinar solstícios e o equinócio; em 585, assim como Tales, observou o eclipse de sol visível na Ásia. Entre seus contemporâneos cabe lembrar o poeta Teógnis e Ferecides da Síria; Xenófanes, segundo Teofrasto, fora seu aluno; quanto a Anaxímenes, foi *hetairos* de Anaximandro.

Às vezes há certa hesitação em se aceitar que Anaximandro, para designar a fonte de todas as coisas, tenha utilizado um termo que será empregado sobretudo a partir de Aristóteles: princípio, *arché*. Mas se, em filosofia, *arché* veiculou de início o significado de "origem", podem ser considerados fundamentados os numerosos testemunhos que atribuem a Anaximandro a primeira utilização do termo e do conceito *arché* em sentido filosófico. Assim, diz Simplício: "Anaximandro disse que a origem e o elemento dos seres é o infinito, tendo sido ele o primeiro a introduzir essa palavra *arché*" (Vors. 12 A 9); também Aécio (Vors. 12 A 14), Aristóteles em *Física* (III, 4, 203*b*) ou *Turba philosophorum* (fr. II, Mansfeld): "Ait omnium initium esse naturam quandam et eam esse perpetuam."

Essa origem de todas as coisas foi designada por Anaximandro como o Infinito (*to apeiron*). Trata-se de uma infinidade em todos os sentidos do termo. Em *Física* (III, 8, 208*a*), Aristóteles escreveu: "Para que a geração não falhe, não é necessário que exista um corpo sensível infinito em ato." Mas tal interpretação de Anaximandro não lhe é fiel. O *apeiron* de Anaximandro não é um corpo, porque indeterminado (*aoristos*) (Simplício, Vors. 13 A 5) e de modo algum sensível. O *apeiron* tampouco é apenas a infinidade espacial inerte, mas a infinidade de um princípio gerador inexaurível.

Essa infinidade é da Natureza (DK, 12 A II): "Anaximandro diz que a origem dos seres é uma certa natureza do infinito [...] Ela é eterna e não envelhece (*aidion, ageron*)." A esse texto de Hipólito deve-se acrescentar um trecho de Aristóteles (*Física*, III, 4, 203*b*): "É ele o divino, pois é imortal e imperecível (*athanaton, anôlethron*),

como dizem Anaximandro e a maioria dos fisiólogos" (DK, B 3). É difícil saber se todos esses qualificativos da Natureza pertencem ao vocabulário de Anaximandro. Contudo, "imortal" e "sem velhice" parecem mais próximos de fórmulas homéricas subjacentes, enquanto *aidion* e *anôlethron* lembram mais o vocabulário posterior de um Platão.

É da infinidade da Natureza que todo "ente", tudo o que é chamado de "ser", se encontre engendrado (Vors, 12 A 13).

O famoso "Discurso" de Anaximandro transcrito por Simplício, mesmo após essas primeiras considerações, não deixa de ser um texto de difícil elucidação. Anaximandro disse que o princípio, ou seja, o elemento dos seres é o infinito... Disse que *não é a água nem nenhum outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza infinita, da qual nascem todos os céus e os mundos neles: mas é naquilo mesmo donde provém geração para os seres, que ocorre a destruição, segundo o que deve ser; pois eles se fazem mútua justiça e reparação por suas mútuas injustiças, segundo a atribuição do Tempo*, como diz ele em termos poéticos (DK, 12 A 9 + B 1).

Especialistas e filósofos estão em desacordo sobre as delimitações daquilo que parece legítimo ver como texto citado de Anaximandro e sobre o significado dos termos transcritos por Simplício. Para alguns, as palavras de Anaximandro começam em "disse que... ". Para outros, em "segundo o que deve ser... " (Heidegger, Burnet).

Aqui consideramos o trecho inteiro. Depois de enunciar o infinito como princípio, o texto distingue "os céus" e "os mundos neles". Anaximandro parece, portanto, ver o cosmo como interior ao *ouranos*. Na verdade, considera-se que Pitágoras tenha sido o primeiro a chamar o céu (*ouranos*) com o nome de *cosmos* (Dióg. Laércio, VIII, 48), em razão da ordem (*taxis*) que nele vê. Em Anaximandro, à relativa estabilidade de *ouranos* somase a sucessão de múltiplos arranjos parciais que constituem o cosmo. E se Anaximandro se exprime no plural, é porque há firmamentos inumeráveis (*ouranoi*), portanto *cosmoi* igualmente inumeráveis.

É naquelas coisas mesmas das quais provém geração para os seres... O plural *coisas das quais* (*ex hon*) é problemático, pois, se a Natureza infinita de Anaximandro é fundamentalmente una, de que modo a ver como pluralidade? A situação do infinito é seguramente gerar uma multiplicidade, mas só há um infinito. Por certo as dúvidas dos comentadores se devem ao fato de não terem observado o contexto: há, 1º, uma outra Natureza; 2º, ela é o infinito; 3º, ela é princípio: no texto de Anaximandro encontra-se essa pluralidade de denominações; contudo, ele afirma veementemente a unidade *daquilo donde* há geração.

Essa geração ocorre para "os seres" (*ta onta*). Ser é o mesmo que "vir ao mundo". As coisas que são, são ao mesmo tempo "junto" e são "todas" juntas. Não há ente isolado. E esses entes são manifestações na ordem do devir. *Panta* e *genesthai* caracterizam os *onta*. É próprio ao ente como tal nascer e perecer, ou seja, aparecer e desaparecer. *Genesthai* e *phtora* são caracteres dos entes.

O que é engendrado é engendrado a partir de um germe: é o *gonimon* citado num texto do Pseudo-Plutarco (Vors. A 10). "Do princípio eterno, o gerador do quente e do frio foi separado no nascimento deste mundo." O nascimento de um mundo supõe uma espécie de fissura no infinito, donde a oposição entre os dois contrários primeiros.

Segundo o que deve ser (*kata to chreon*). O mundo e tudo o que está no mundo provêm da luta e da cumplicidade desses dois contrários que são o quente e o frio. O céu, a terra, a vida animal, as pedras decorrem disso. Depois tudo voltará à indiferença do *apeiron*. As traduções "de acordo com a necessidade" ou "de acordo com o destino" não convêm: o "destino" é poder cego, e dizer "não pode ser de outro modo" é insuficiente. Anaximandro entende: não só não "pode" como não "deve" ser de outro modo. Para Anaximandro, há uma justificação para a morte, morte dos indivíduos, morte dos mundos (Conche, *Anaximandro*, PUF, p. 173).

A seqüência desse trecho explica em termos poéticos essa justificação da morte. Se todos os seres são injustos enquanto seres, é porque não podem ser todos ao mesmo tempo. Todos os seres são injustos, e o são enquanto seres. Há os que são: enquanto tais cometem injustiça; há os que

não são mais e os que ainda não são: enquanto tais sofrem a injustiça (cf. Conche, pp. 180 ss.). Ser no mundo, ver a luz das coisas é ser injusto. Ao morrerem, os seres acertam suas dívidas com os seres que os substituem na cintilação do mundo. O desaparecimento e a morte são o preço (*tisis*) que os antigos pagam aos jovens por terem sido jovens.

Traduzir o fim do trecho transcrito por Simplício dizendo "segundo a ordem do tempo" não reflete a contento a dimensão ao mesmo tempo poética e filosófica. Traduzir "segundo a atribuição do tempo" (Conche) não é indicar a ordem que o tempo teria de respeitar, mas é considerar a ordem que o tempo atribui aos entes. Não se enuncia que, em sentido moral, os entes devam pagar-se mutuamente o preço das injustiças que cometeram. Dizer que os *onta* se pagam é apenas marcar a impotência de todos os seres diante da morte.

Essa meditação sobre o *arché* descortina indícios penetrantes quanto à natureza do cosmo. A idéia de evolução parece estar por toda parte. De início, a força do quente e a força antitética do frio separam-se. Do elemento úmido vem o mar. Os primeiros seres vivos nascem do elemento úmido, antes de aprenderem a viver nas partes secas da terra. Em suma, a atividade dos seres do mundo constitui, no horizonte do infinito, um eterno movimento.

⇒ H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., Berlim, 1951; A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti*, Florença, 1963; J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988. As traduções francesas aqui usadas são as de M. Conche.

R. Baccou, *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*, Paris, 1951; J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Paris, 1919; C. J. Classen, *Anaximandros*, R. E. Pauly-Wissowa, Supl. 12, 1970; M. Conche, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, PUF, 1991; C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nova York – Londres, 1960.

Jean FRÈRE

ANSELMO DE CANTUÁRIA, 1033-1109

Anselmo nasce em 1033 perto de Aosta. Seu pai, Gandolfo ou Gondolfo, provavelmente tinha um dos castelos que dominam o vale. Com a mãe, aprende a conhecer e a amar Deus. Mais tarde, dirá que as montanhas pelas quais corria lhe pareciam o caminho do céu. Após um início difícil com um mestre inábil, seus estudos foram confiados aos beneditinos de Aosta, onde ele realiza rápidos progressos. Pensa em tornar-se monge, mas o pai não permite, e a mãe quer que ele fique ao lado dela. Após a morte desta e o ingresso do pai num mosteiro assim que enviúva, Anselmo decide tornar-se livre. Aos 24 anos deixa as montanhas em direção à Borgonha e à França.

Nada se sabe com precisão acerca dos três anos que se seguem à sua partida de Aosta. A Europa está em plena mutação. O extraordinário crescimento da população por volta de 1050 repovoa o campo e produz o nascimento das cidades. Às escolas monásticas sucedem-se as escolas urbanas. Anselmo procura os melhores mestres com a intenção de se tornar um deles. Lanfranco, que vem da Itália como ele, leciona em Avranches. Anselmo vai ter com ele e depois o acompanha até a Abadia de Bec, que Herluíno está fundando. Lá, decide dedicar-se a Deus e, depois de aconselhar-se com Maurilho, arcebispo de Rouen, resolve fixar-se em Bec. Assim termina a crise que se conhece como sua conversão (1059-1060).

Quando Lanfranco é nomeado abade de Saint-Étienne de Caen, Anselmo o sucede como prior. Continua lecionando algum tempo até que, deixando aos professores subalternos a tarefa de ensinar os rudimentos, dedica-se ao ensino superior e à meditação.

Cerca de metade da obra *Preces e Meditações* foi composta durante o priorado de Bec, de 1073 a 1085. Dessa época data também o *Monologion* (1076). Lanfranco, que o lê, espanta-se com a originalidade do método, que consiste em não se apoiar na autoridade e em provar as asserções apenas através da razão. O *Proslogion* (1077-1078) é escrito alguns anos depois do *Monologion*, e o argumento que ele desenvolve para provar a existência de Deus fará que esse trabalho se converta praticamente na única obra conhecida do "Doutor Magnífico". Ainda durante esse breve período (1080-1085) ele escreve quatro diálogos: *De Veritate*, *De Libertate arbitrii*, *De Casu diaboli* e *De Grammatico*. A idéia que

baseia seus ensinamentos é a retidão. A verdade nada mais é que a justiça, que é retidão, e Deus é a fonte da Verdade. *De libertate* mostra que o livre-arbítrio é apenas o poder de conservar a retidão por si mesma. Em *De Casu Diaboli*, o problema do livre-arbítrio é tratado no plano histórico. Os alunos encontram nessa doutrina uma orientação profundamente finalista e voluntarista, que lhes induzia a vontade a permanecer no plano divino.

Herluíno morre em 1078 aos 84 anos. Seu prior é chamado à sucessão por unanimidade de votos. Começa, então, para Anselmo uma vida em que a administração temporal e as viagens ocupam grande parte do tempo. Anselmo faz de Bec um centro radiante de vida espiritual. Conservaram-se cerca de 450 cartas que ele escreveu aos membros de sua "fraternidade". Ele viaja, não apenas para resolver questões materiais, mas também para atender e orientar inúmeros penitentes. Tornou-se abade durante o pontificado de Gregório VII (1073-1085), que foi marcado pela querela das investiduras.

Na primavera de 1093, o rei, que estava doente, designa Anselmo para a sé de Cantuária. A partir de então este passa os quinze últimos anos de vida numa incessante luta para salvaguardar a liberdade da Igreja. Seis desses anos se desenrolam no exílio e em viagens pela parte continental da Europa. Guilherme, o Conquistador, "rei caríssimo e filho dileto da Santa Igreja Romana", empreendera séria reforma da Igreja, mas com seu filho o movimento de reforma cessaria. A ação deste só visava a separar a Igreja da Inglaterra da Igreja de Roma. Anselmo empenha-se em ser o traço de união entre as duas, mantendo atitude de firmeza diante do rei. Este, que negava aos bispos permissão para ir a Roma fazer sua visita *ad limina*, termina por permitir a partida de dois mensageiros, e o papa, em resposta, envia um núncio apostólico com o *pallium* a Anselmo. Entretanto, farto dos excessos do rei, Anselmo pede autorização para ir a Roma. Parte em novembro de 1097 para encontrar-se com Urbano II e explicar-lhe as razões de sua discórdia em relação a Guilherme, que pilhava os bens da Igreja. O papa intervém para ordenar ao rei a restituição dos bens da Igreja de Cantuária. Ao mesmo tempo, convida Anselmo para um Concílio, que ele devia presidir em Bari. É antes desse Concílio que Anselmo escreve o célebre *Cur Deus Homo*, seu tratado sobre a Encarnação (1098). Em Bari, age no sentido de impedir que o Concílio excomungue Guilherme, o Ruivo. Retornando a Lyon, fica sabendo da morte do papa (julho de 1099) e, ao mesmo tempo, da tomada de Jerusalém. Um ano mais tarde, com a morte acidental de Guilherme em Auvergne o trono passa a seu irmão, Henrique Beauclerc, que convida Anselmo a retornar à Inglaterra.

Henrique Beauclerc retoma a política de seu irmão, mas entra em conflito com Pascoal II, intransigente quanto à questão das investiduras. É nessa ocasião que Anselmo faz uma segunda viagem ao continente, a Bec em primeiro lugar e depois a Roma, seguindo o bispo de Exeter que o precedera. A doutrina das investiduras ganha definição. Admite-se que ela passará a ser apenas uma concessão ao bispo pelo poder temporal "de dominação sobre o povo e de posse das coisas temporais". Henrique Beauclerc restitui a Anselmo os bens de sua igreja num encontro em Laigle, e este retorna a Cantuária em 1106. Uma dieta ocorrida em Londres, em 1107, estipula que o bispo não poderia receber a investidura pelo báculo e o anel de nenhum laico, mas que a consagração episcopal só seria dada após uma cerimônia em que o eleito prestasse juramento ao rei por seus feudos.

Anselmo passará seus últimos anos desenvolvendo e consolidando essa organização. Nesses anos termina *De Fide Trinitatis* e *De Incarnatione Verbi* contra Rucelinus, que ele completa com *De Processione Sancti Spiritus*, defendendo o *Filioque* do símbolo, em oposição aos gregos. O tratado mais célebre dessa época é *Cur Deus Homo*, iniciado antes do Concílio de Bari. Essa obra encerra, em duas longas partes, a doutrina de Anselmo sobre a redenção, que é o primeiro tratado sobre esse mistério. Após o Concílio de Bari e em Lyon, quando esteve em retiro, começara o tratado *De Conceptu virginali et Originali peccato* (1099-1100 e 1107-1108). No retorno de seu segundo exílio, compõe um *De Concordia Praescientiae, Praedestinationis et Gratiae Dei cum libero arbitrio*.

No terceiro ano que se segue a seu retorno do exílio, a saúde de Anselmo se altera e suas forças físicas diminuem rapidamente. Ele morre na aurora da quarta-feira santa, em 21 de abril de 1109.

Após a conversão, Anselmo foi um monge inteiramente dedicado a Deus, buscando a perfeição no exercício da regra. Entre sua vida espiritual e sua vida intelectual não há apenas feliz concordância, há interpenetração profunda. Ele acreditava poder alcançar a perfeição fortalecendo o espírito na oração e na dialética. O *Proslogion* é o melhor testemunho disso.

A filosofia greco-latina, com exceção da lógica aristotélica, por certo chegara a Anselmo através de Agostinho. Quanto à noção de retidão, parece ter-se inspirado em Gregório, o Grande. Deus, verdade absoluta, é a causa primeira de toda verdade de que o Ser participa: é daí que o conhecimento, a vontade das criaturas contingentes haurem valor. Conformar-se à soberana verdade de Deus é também a norma da finalidade delas. Pode-se, pois, definir a verdade como retidão ontológica segundo um plano criador, razão de cada ser. A vontade possui, assim, sua verdade. Ela se encontra no domínio da ação: "O *rectus ordo*, reta ordenação, é para Anselmo condição *sine qua non* da especulação religiosa, da fé e da inteligência" (Pourchet). A retidão tem relação com a justiça; para Anselmo, justiça é moralidade, mas também justiça da alma que se tornou digna de seu fim sobrenatural. Em Anselmo, o plano natural e o plano sobrenatural entrecruzam-se: o homem tem uma história, a história do pecado e da redenção. A justiça se integra nessa ordem: ela é a justiça justificante, tal como a entende São Paulo. Dividida entre a dádiva dessa justiça e sua possível recusa, a retidão será a motivação do bem realizado pelo bem: "Parece que não se poderia dizer isso com tanto propósito a respeito de nenhuma outra retidão, pois, se ela não observar nada além de si mesma, nem tiver nada mais senão a si mesma, não observará o bem por nada mais senão por si mesma." A obediência desinteressada é o seu resultado mais nítido. Desse modo, movemo-nos no fio reto *do pensamento e da disciplina monástica*. Nisso se pode fazer um paralelo com Kant.

Uma vez que a retidão deve pôr a alma em relação com Deus, o livre-arbítrio do homem será mais verdadeiro quanto mais conforme ao plano de Deus. O livre-arbítrio não é a possibilidade de optar entre o bem e o mal, mas a espontaneidade da alma que se dirige para o Bem.

O objeto para o qual tende o livre-arbítrio é também a bem-aventurança, fruto da justiça obtida pela retidão observada pela retidão. Essa bem-aventurança é ver Deus.

Em *Monologion*, o mais longo dos escritos de Anselmo, o autor desenvolve uma meditação (*Monologion* é "solilóquio", "monólogo") sobre a Essência divina. A originalidade de seu método reside exclusivamente na reflexão sobre Deus, objeto de sua fé, sem recurso às "autoridades". A questão da prova de Deus não se coloca como se fosse uma objeção. Anselmo é crente e dirige-se a crentes. Entretanto, os quatro primeiros capítulos do *Monologion* desenvolvem as provas que foram denominadas provas físicas da existência de Deus.

Levado à conclusão de seu raciocínio, Anselmo desenvolve uma meditação sobre a essência de Deus e, analisando-a, encontra nela a existência. "Insiste no fato de estar utilizando apenas a luz da razão, e compraz-se em descobrir o Princípio Soberano, em descrever sua natureza e seus principais atributos, e em enriquecer a descrição com um quadro de sua vida interior": sua bondade que vem de si mesma (*ex se*) ou é por si mesma (*per se*).

Anselmo conduz seu raciocínio distinguindo-se do imanentismo platônico. Para ele, a criação procede *ex nihilo*, isto é, antes do Criador nada havia que não fosse o Criador. Explica em seguida como apenas o Princípio Supremo, fonte do ser, conserva as criaturas em seu ser. Depois, expõe os atributos divinos, começando pela simplicidade e desenvolvendo o atributo da eternidade. Novamente, coloca-se o problema do nada e do não-ser. O obstáculo consiste na impossibilidade de imaginar a eternidade divina e a Criação. "Esta, apresentada como uma ação produtiva de Deus, exigiria uma matéria neutra, o nada, ao passo que ela é uma relação com Deus, *logicamente* posterior ao mundo." Anselmo analisa em seguida o modo de presença de Deus no mundo, sua imutabilidade: "O ser soberano só pode ser substância no sentido de essência, e resta ainda esclarecer que essa essência é única."

Por fim, nos trinta e quatro últimos capítulos, a obra desenvolve uma exposição sobre a Trindade, "forte síntese em que o Verbo e o Espírito, estudados de início separadamente em sua origem e em suas relações substanciais pessoais, são depois mostrados em sua vida trinitária harmoniosa. Os últimos capítulos que apresentam a alma em relação com a Trindade são o coroamento indispensável e expressivo da fé ardente na compreensão".

O *Proslogion* é a obra que tornou Anselmo célebre no mundo filosófico. As provas do *Monologion* não o satisfizeram. Ele queria encontrar uma prova "que para ser probante só precisasse de si mesma". A obra começa com uma longa oração em que se reconhece o estilo de Agostinho. Pode-se pensar que se trata de uma análise psicológica, mas na verdade trata-se de intuição em torno do reconhecimento de uma presença interior que não é possível inventar. O filósofo constata a presença na inteligência de uma entidade irredutível que goza de propriedades particulares. Em seguida, desenvolve a idéia de que "não se pode pensar que Deus não existe".

O primeiro adversário de Anselmo é um monge de Marmoutiers, Gaunilon, que, embora reconheça "a elevação dos pensamentos e o aspecto de profunda religiosidade" da obra, nem por isso deixa de achar que ela não pode convencer o insensato que não tenha fé e que não conheça Deus. Critica o raciocínio que, de uma idéia que está em nós, extrai uma existência possível, incorrendo numa contradição. O argumento será retomado por Tomás de Aquino nos primeiros artigos de *Suma Teológica*. Mas Gaunilon terá compreendido Anselmo? O tipo de pensamento do abade de Bec não é a passagem do pensado para o real, e o exemplo das "ilhas afortunadas" não cabe aqui.

Anselmo empenha-se em mostrar a seus discípulos – pois ele se dirige em primeiro lugar aos crentes e a seus monges – que nós realmente temos uma idéia de Deus e que "*nossa consciência* mostra verdadeiramente a cada um de nós que temos conhecimento de Deus. Apelo significativo do filósofo à fé e à consciência. Significativo não apenas por denotar certa dificuldade no plano racional, mas porque ele indica sua origem, que é de ordem crítica; o filósofo nunca se explicou" (Rousseau). O *maior de todos* os seres, equiparado à ilha afortunada, mostra com evidência que, para ele, o real intelectual provém – e provém apenas – de um conhecimento experimental, único que pode desencadear a passagem da existência mental à existência real. É preciso, pois, provar antes a existência de uma natureza suprema, sobre a qual se poderá em seguida, pela análise, descobrir que contém a razão de sua existência. Está aí a obra de compreensão e não de simples pensamento. Isto porque, se, sabendo-me existir, posso pensar a possibilidade de minha existência, não vejo por que não a poderia pensar também de Deus; e se não posso, essa impossibilidade não é própria do que diz respeito a Deus.

Anselmo, em sua refutação geral a Gaunilon, retoma os dois pontos da discussão e prova, sucessivamente, que aquilo *em cuja comparação não se pode conceber nada maior* pode ser pensado e mesmo compreendido, existindo, pois, na inteligência, e que dessa existência mental segue-se necessariamente a existência real, ao contrário da conclusão da ilha afortunada, pois o argumento só pode dizer respeito àquele *em cuja comparação não se pode conceber nada maior*.

Na Idade Média o argumento de Anselmo, chamado de "ontológico", é aceito, e poucos o analisam realmente para criticá-lo. Para Alexandre de Hales, como para todos os filósofos essencialistas, a existência de Deus decorre realmente de sua essência. São Boaventura também cita o argumento sem o criticar. Sabemos que destino lhe reservará Santo Tomás em sua *Suma Teológica*. O que se pode notar na leitura de tal texto é que os pontos de vista de Anselmo e de Tomás de Aquino são absolutamente diferentes. Anselmo dirige-se a crentes, pois nunca lhe ocorreu que aqueles que concebem Deus como possuidor de um corpo pudessem concebê-lo realmente. Dar um corpo a Deus é coisa de pagão. Com Tomás de Aquino o mundo cristão abriu-se mais à filosofia pagã. Entretanto, só pode espantar que tais gênios não se tenham encontrado. A *Suma contra os Gentios*, que é uma obra anterior à *Suma Teológica* e retoma os termos do capítulo XI de *Contra Gentiles*, acrescenta, porém, um pormenor metafísico de grande interesse: se, ao pronunciar-

mos o vocábulo Deus, não podemos ver que ele existe, é porque aqui embaixo não podemos enxergar a essência divina. Vemos Deus através de suas obras, e, como diz a Escritura, vamos "das coisas visíveis à realidade invisível" (Rm, I, 20). Em relação à realidade divina, nós nos comportamos como a coruja em relação ao Sol, isto é, somos incapazes de vê-la. Nunca é demais ressaltar que a prova de Santo Anselmo é mística, o que é confirmado pelo fato de que Santo Tomás cita João Damasceno para refutá-la nesses dois textos sobre a demonstração de Deus. Infelizmente, a escolástica subseqüente, que não verá em Santo Tomás a chave que abre o caminho para um conhecimento maior, mas o limite que impede qualquer procura, não perceberá o que há de interessante na demonstração de Anselmo.

Caberá a Descartes, no momento em que a escolástica decadente perde seguidores, a tarefa de dar a essa demonstração a repercussão mais conhecida de todas. Em sua *V Meditação*, ele fundamenta sua argumentação na possibilidade de se ter uma idéia verdadeira de Deus, e não apenas um conceito pelo qual a essência divina é alcançada e analisada. Descobre assim essa propriedade necessária da existência, tão evidente quanto as propriedades de uma figura matemática. Descartes considera justas as críticas da *Suma Teológica*, mas nega com razão que elas atinjam aquela demonstração. Ele crê na possibilidade da idéia divina proclamada por Anselmo contra Gaunilon.

O pensamento de Anselmo encontra-se em Malebranche. Também se poderia dizer que "o pensamento de Anselmo é como o elo de uma cadeia que parte dos últimos herdeiros do pensamento neoplatônico e, passando por Santo Agostinho, o Areopagita e Escoto Erígena, chega a dialéticos como Abelardo, a místicos como São Boaventura e, mais tarde, aos cartesianos" (Joseph Moreau).

Leibniz conhecia o argumento de Anselmo em sua forma primitiva. Mas diz que continua insatisfeito e atribui essa insatisfação ao fato de que a possibilidade do Ser *em comparação com o qual nada de maior se pode pensar* é suposta, e não provada.

Kant examina três provas da existência de Deus: a prova ontológica, a prova cosmológica e o argumento filosófico-teológico. Ele aceitaria a prova ontológica, mas não resiste à crítica: a existência não é efetivamente uma qualidade que possa ser atribuída a um ser como qualquer outra, nem, inversamente, nele ser descoberta por análise. Em nossa época renasce o interesse por Santo Anselmo. Dois teólogos, P. Henri de Bouillard e P. de Lubac, bem como um filósofo, Joseph Moreau, deram destaque à sua obra. O debate continua aberto. O gênio de Anselmo, como todo gênio, é inapreensível. É o segredo de uma alma ardente e luminosa, que busca ascender a Deus e que, com igual segurança, soube criar um instrumento notável e descobrir os caminhos que serão seguidos pelos doutores a quem Deus deu a missão de continuar a obra jamais finalizada da expressão doutrinal. Monge fiel, ele aprendeu, segundo a regra de São Bento, "a procurar Deus", e a seu respeito não caberá perguntar "*si revera Deum quaerit*", se deveras procura Deus, como se indaga em relação ao postulante e ao noviço. Anselmo, em vida, não teve outra ocupação, e é o fruto de sua vida e de suas preces que ele entrega às gerações que virão depois.

Francis FERRIER

• *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1938-1961. Trad.: *Oeuvres philosophiques de saint Anselme*, trad. P. Rousseau, Paris, Aubier, 1947; *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (= *Cur Deus homo*), trad. R. Roques (Sources chrétiennes, 91), Paris, Ed. du Cerf, 1963; *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, sob a dir. M. Corbin, Paris, Ed. du Cerf, no prelo.

⇒ J. M. Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1972; R. W. Southern, *Anselm and his Biographer*, Cambridge University Press, 1966; P. Vignaux, *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976; K. Barth, "*Fides quaerens intellectum*", Munique, 1931, trad. J. Carrère (*La preuve de l'existence de Dieu*), Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1958; A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Leroux, 1923; E. Gilson, Sens et nature de l'argument de saint Anselme, *Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du M. A.*, 9 (1934); D. P. Henry, *The Logic of St Anselm*, Oxford, University Press, 1967; *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres, Hutchinson, 1972; J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la raison*, Paris, Aubier, 1971; C. Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, Open Court, 1965; R. W. Southern, St Anselm and his English Pupils, *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1 (1941-1943).

Alain de LIBERA

ANTÍFON DE ATENAS, século V a.C.

A própria identidade de Antífon é um problema, pois houve quem sustentasse (como J. S. Morrison) que Antífon, o Sofista, e Antífon de Ramno, autor de *Tetralogias*, eram uma só e mesma pessoa, ou, ao contrário (como Bignone, Untersteiner, Luria, Guthrie), que o sofista devia ser distinguido do orador. A partir dos trabalhos filológicos de Maria Serena Funghi, que rejeitou a atribuição do texto do frag. B 44 efetuada por Bignone, propondo outra leitura, a tendência atual é a identificação das duas personagens. O problema é então fazer uma interpretação do frag. B 44, mesmo em sua nova atribuição, que seja compatível com as opções políticas de Antífon de Ramno, feroz partidário da oligarquia, que pertencera ao governo dos Quatrocentos e foi condenado à morte malgrado uma eloqüente defesa. Seja como for, não nos cabe aqui falar do conteúdo dos *Discursos*, cujo interesse é jurídico e sobretudo retórico; nós nos ateremos aos fragmentos tradicionalmente atribuídos a Antífon, "o Sofista", pois são eles que nos permitem adivinhar o pensamento filosófico de Antífon. Aqui nos limitaremos a mencionar três de seus principais aspectos: a concepção de alma humana, a de Cidade, a de natureza.

I. *A alma humana* – A concepção da *psiché* evolui em Antífon para uma psicologia individual já bem moderna. Antes de se tornar sofista propriamente dito, ele se dedica à psicoterapia, exercendo em Corinto uma "arte de eliminar a tristeza" (*techné alupias*). Pede que lhe contem as causas da aflição, e "trata por meio de palavras" o doente que se confia aos seus cuidados. A palavra que cura não é a do paciente, mas a do terapeuta, que, em conformidade com uma prática sofística geral, utiliza a força psicagógica da linguagem para induzir e persuadir. Filóstrato, aliás, insistiu na grande força de persuasão da palavra de Antífon, que se gabava de que "ninguém enunciaria dor tão terrível que ele não pudesse retirá-la do espírito". Estaríamos então diante de uma ação mágica da palavra, do poder encantatório da linguagem, ainda que o terapeuta utilize argumentos racionais.

Mas Antífon exerce também outra arte, a da interpretação dos sonhos – aliás, como outros onirócritas da Antiguidade, Aristandro, por exemplo, célebre por interpretar o sonho de Alexandre diante de Tiro. Só Cícero nos dá algumas informações sobre o método de interpretação seguido por Antífon. Este rejeitava a chamada interpretação "natural", que consistia em interpretar o significado de um sonho pela analogia com seu conteúdo manifesto. Adota, ao contrário, a interpretação erudita, ou "artificiosa", que é mais sutil e que já distingue implicitamente conteúdo manifesto e conteúdo latente.

Um homem que deve participar da corrida de carros dos Jogos Olímpicos sonha que está conduzindo um carro puxado por quatro cavalos. Um primeiro intérprete, partidário do chamado método natural, promete-lhe a vitória; Antífon, ao contrário, anuncia a derrota: "Não entendes que há quatro correndo à tua frente?" (B 80). Um outro concorrente sonha que é águia; prometem-lhe a vitória. Antífon, ao contrário, vê no sonho uma promessa de derrota, porque, sendo a águia um animal de rapina que persegue os outros pássaros, corre atrás de sua presa e está "sempre atrás" (ibid.). Cícero dá, enfim, um terceiro exemplo, o da mulher que deseja ter um filho e que não sabe se está grávida. Sonha que seu sexo está lacrado. Consulta um intérprete, que lhe diz que não está grávida, porque, segundo seu sonho, ela não pôde conceber. Para Antífon, ao contrário, ela está grávida, "pois ninguém tem o costume de lacrar o vazio" (*De div.*, II, 70, 145).

II. *A Cidade* – Antífon coloca o problema político a partir de uma oposição radical entre natureza e lei, entre *physis* e *nomos*. A lei é essencialmente repressiva; ela é uma declaração de guerra aos instintos profundos do homem: "A maioria dos decretos, justos segundo a lei, são baixados para abrir guerra à natureza." A lei cerca nos mínimos detalhes a existência do homem, não só impedindo que ele aja segundo sua vontade, mas também atando-lhe pensamentos e sentidos de tal modo que destrói toda a sua liberdade.

A natureza, assim garrotada, sufoca e atrofia-se. Antífon não critica na lei o fato de ser unica-

mente negativa e de só expressar proibições; reconhece que lhe acontece ser positiva, mas suas prescrições são tão nefastas quanto as interdições, pois ambas têm o mesmo objetivo: expulsar o natural. Antífon escreve então: "As ações que as leis repudiam para os homens são tão pouco afeitas e apropriadas à natureza quanto aquelas às quais elas os impelem."

– Mas por que é preciso preservar a natureza e respeitá-la em vez de reprimi-la?

Porque a verdadeira política deve preocupar-se antes de mais nada com o que é *útil* aos homens; ora, a utilidade é o que garante a vida e a liberdade; o nocivo está do lado da servidão e da morte. Se a lei repressiva produz sofrimento, é sinal indubitável de que ela não está de acordo com a natureza, de que ela mais prejudica o homem do que serve.

A oposição entre natureza e lei é parcialmente semelhante à que existe entre natureza e arte (*techné*). Aristóteles, em *Física*, cita um exemplo tomado por Antífon para mostrar a superioridade da natureza sobre a arte, e da matéria sem estrutura sobre a forma dada pela fabricação: "Se alguém enterrasse uma cama, e se a putrefação tivesse o poder de lançar um broto, o que nasceria não seria uma cama, mas madeira." O *nomos*, como a cama, é a seu modo produto da arte humana; tem o caráter artificial de tudo o que é fabricado; é apenas convenção e não tem a solidez, a permanência obstinada e a invencibilidade da natureza. É por isso que não se obtém obediência à lei, ao passo que os mandamentos da natureza são invioláveis; o indivíduo, cujo primeiro motor é o interesse pessoal, procura acima de tudo mudar o sentido da lei, e muitas vezes consegue, em vista da dificuldade que tem a autoridade repressiva de vigiar todos.

O artifício da lei, portanto, é não só prejudicial ao interesse de todos por sua fúria de coerção como também é ineficaz por só punir os malfeitores menos nocivos, os que são suficientemente inábeis para se deixarem prender.

Essa doutrina de Antífon teria finalidades essencialmente subversivas?

– Não acreditamos. Antífon não ataca o *nomos* com o objetivo de promover a anarquia desenfreada e de dar asas aos instintos e à violência. Ele acredita apenas que o *nomos* foi confiscado por minorias que o transformaram em lei particular, ou seja, em privilégio, o que explica a incrível mixórdia legislativa das numerosas e minúsculas Cidades-Estados do mundo grego. Não se pode mais fundamentar a justiça nesse *nomos* desacreditado; ela só é fundamentada na *physis* que, esta sim, tem a universalidade imprescindível à imparcialidade de uma verdadeira lei e a necessidade que alicerça a credibilidade. A natureza é fundadora da comunidade humana; ela não conhece nenhuma das clivagens sociais que separam os homens e os tornam inimigos, dividindo-os em nobres e plebeus, gregos e bárbaros, senhores e escravos. O fundamento da comunidade humana é a universalidade das *necessidades* humanas, é aquilo em que esse fundamento é natural.

Antífon invalida as prescrições legais existentes para substituí-las por uma política, uma ética, uma teoria da educação baseadas nas exigências naturais e caracterizadas por um ideal de universalidade, de não-repressão e de utilidade.

III. *A natureza* – Segundo Untersteiner, a obra de Antífon comportava uma parte crítica, e essa crítica era dirigida contra Górgias. O *Sobre o não-Ser* deste último mostrara que, uma vez que o não-Ser é o não-Ser, o não-Ser *é* tanto quanto o Ser. Ora, se o não-Ser é, pode-se dizer inversamente que o Ser é não-Ser, e que o Ser não é. Górgias prosseguia mostrando que, mesmo que o Ser seja, ele é incognoscível. Antífon ataca violentamente o que as teses de Górgias podiam conter de idealismo; restaura o alcance ontológico da percepção e do pensamento: "Mas por um lado as coisas que são são sempre vistas e conhecidas, ao passo que, ao contrário, as que não são não são vistas nem são conhecidas." A terceira tese do *Sobre o não-Ser* afirmava que, mesmo que os seres fossem, e fossem cognoscíveis, então esse conhecimento seria incomunicável. A linguagem, para Górgias, não garante nenhuma abertura para as coisas; cria apenas belas ilusões que seduzem e persuadem, como se fossem fórmulas mágicas; sendo encantatórias, as palavras provocam na alma as formas em cuja existência o homem crê. Antífon denuncia energicamente essa tese, e coloca a prioridade das coisas nas

palavras assim como pusera a prioridade das coisas nos pensamentos no processo do conhecer.

O realismo de Antífon nesse ponto compara-se ao de Hípias, que também colocava a natureza no centro de suas meditações; o saudável retorno dos dois à *physis* opõe-se àquilo que Hegel chamará de "mau idealismo dos tempos modernos", prefigurado por Górgias.

A natureza, cuja consistência é assim restabelecida, é concebida de modo bem grego como um cosmo, uma ordem, um belo arranjo. Para expressar isso, Antífon emprega de preferência o conceito de *diáthesis* ("ordenamento"), e essa ordem é constituída pela articulação de dois princípios fundamentais: o *rhythmos* ("figura", "aspecto") e o *arrythmiston* ("isento de estrutura") ou, para usar termos aristotélicos, a forma (*morphé*) e a matéria (*hylé*). Mas, ao contrário do que acontece com Aristóteles, o princípio essencial, aquele no qual jaz a essência, é, para Antífon, o sem-estrutura, a futura matéria. É o *arrythmiston* que constitui a inesgotável reserva à qual a natureza recorre para formar incessantemente o belo circuito de seres sempre novos: "Despojada de suas reservas, ela (a natureza) teria organizado mal tantos belos seres." A natureza é, pois, resultado de uma interação entre superfície e fundo, e é o fundo, o sem-figura, que é mais real e imutável. Portanto, a cada instante, o universo consome o que acaba de produzir; o fundo sem rosto retoma em si as figuras que formara. O *arrythmiston* está, pois, fora do tempo e é eterno; inversamente, o tempo é o que carece de base: ele não sustenta nada, não é "hipóstase", diz Antífon ao introduzir, bem antes de Plotino, esse conceito no vocabulário filosófico. O movimento da natureza vem da carência de ser de suas figuras superficiais que, apenas nascidas, se consomem; assim se explica o curso do sol "que produz levantes e poentes abandonando sempre o que acaba de ser queimado na superfície para ligar-se de novo ao que é úmido".

O homem também é uma dessas figuras passageiras, que ganha forma por um instante antes de voltar a mergulhar para sempre na grande noite anônima do sem-estrutura (*arrythmiston*).

Antífon não acredita na metempsicose, no retorno das mesmas almas para corpos diferentes, ou na permanência da essência através das mudanças de matéria. Ao contrário, o que para ele subsiste e volta é a matéria, para revestir uma configuração sempre nova, para modelar um indivíduo sempre diferente. Por isso, para o indivíduo, o tempo é o bem mais precioso; tudo só acontece uma vez, a vida é um papel que não pode ser representado de novo: "A vida não é como o gamão, que se possa jogar duas vezes."

Seria esse pensamento, como disseram alguns, pessimista? Não parece, pois em Antífon existe um momento de alguma forma pré-estóico: o conhecimento permite que cada um se apodere da ordem da natureza e faça dela a "sua própria ordem". Sob a superfície mutável das formas, o pensamento discerne o equilíbrio eterno (*aeiestô*) do fundo; identificando-se com ele, saboreia um estado que está bem próximo dele, ou seja, *euestô*, a felicidade.

⇒ G. Altwegg, *De Antifonte Sophista*, Basiléia, 1908; A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879; E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Nápoles, 1938; A. Croiset, Les nouveaux fragments d'Antiphon, *Revue des Etudes grecques*, 1917; C. Diano, Euripide auteur de la *catharsis* tragique, *Numen*, 8, 1961; E. R. Dodds, The nationality of Antiphon the Sophist, *Classical Review*, 68, 1954; G. B. Kerferd, The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.s., IV, 1956-1957; S. Luria, Antiphon der Sophist, *Eos*, 1963; P. Merlan, Alexander the Great or Antiphon the Sophist?, *Classical Philology*, 45, 1950; A. Momigliano, Sul pensiero di Antifonte il Sofista, *Rivista ital. di Filologia classica*, 58, 1930; J. S. Morrison, Socrates and Antiphon, *Classical Review*, 69, 1955; J. S. Morrison, Antiphon, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1961; J. S. Morrison, The *Truth* of Antiphon, *Phronesis*, 8, 1963; J. Stenzel, Antiphon, *Realencyclopädie* de Wissowa, Suppl. IV, 1924; S. Zeppi, La posizione storica di Antifonte, *Rivista critica di storia della filosofia*, XIII, 1958; S. Zeppi, Antifonte critico di Protagora, *Univ. di Trieste*, 1961; F. Adorno, *Studi sul pensiero greco*, Florença, 1966; B. Cassin, Histoire d'une identité. Les Antiphon, *L'Ecrit du temps*, 1985; F. Decleva Caizzi, Hysteron-proteron. La nature et la loi selon Antiphon, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1986; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971.

Gilbert ROMEYER-DHERBEY

ANTÍSTENES, c. 445-após 366 a.C.

Segundo Diógenes Laércio, *Vidas*, VI, 1-2, Antístenes, filho de um ateniense chamado Antíste-

nes e de uma mulher trácia, estudou primeiro retórica com Górgias e tornou-se retor; em seguida, freqüentou assiduamente Sócrates e, por fim, ele, que copiara de Sócrates a firmeza de alma e imitava sua impassibilidade, foi quem encetou o caminho do cinismo. Antístenes participou em 422 do banquete relatado por Xenofonte e estava entre os poucos discípulos presentes à morte de Sócrates em 399 (Platão, *Fédon*, 59 B). Participou de uma batalha (cf. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, t. IV, p. 199) que pode ser a de Tanagra em 426 (cf. Tucídides, III, 91), ou a de Délion em 424/423 (cf. Tucídides, IV, 76), e é encontrado em 371 no término da batalha de Leuctres, criticando a atitude dos tebanos, que venceram os espartanos. Relacionou-se com os grandes sofistas de seu tempo, como Hípias de Élis ou Pródico de Ceos. Sempre segundo Diógenes Laércio, VI, 13, ensinou no templo de Cinosarges e tinha o apelido de *Haplokuôn* ("cão franco", alusão à franqueza cínica?, "cão com manto simples", devido ao *tribôn* cínico?, "cão natural", ou seja, cujos costumes não fazem concessões às convenções sociais?). A tradição mantém estranha reserva no que tange a seus discípulos de então, pois menciona apenas Diógenes de Sinope. Aristóteles (*Metafísica*, H 3, 1043 *b* 23), porém, fala dos Ἀντισθένειοι. Antístenes morreu de doença, com aproximadamente oitenta anos.

Essa biografia apresenta dois problemas. É suspeito o seu caráter esquemático, em que se sucedem três fases (sofística, socrática e cínica), permitindo que o estoicismo, por meio de Zenão de Cítio, discípulo de Crates de Tebas, o Cínico, possa reivindicar origem socrática. Nisso se pode vislumbrar a influência de certos estóicos ou de autores de *Sucessões* muito preocupados com filiações (cf. Giannantoni, t. IV, pp. 226-33). O segundo problema é: Antístenes terá sido mesmo mestre de Diógenes, portanto fundador do cinismo? Os modernos tendem a responder negativamente (cf. Dudley, pp. 1-16, e Giannantoni, t. IV, pp. 223-33).

O catálogo do século II ou I a.C., citado por Diógenes Laércio, VI, 15-8, divide as obras de Antístenes em 10 τόμοι (seções) com mais de 60 títulos, cuja disposição, segundo A. Patzer (pp. 107-63), é a seguinte: A) Autênticas: a) retóricas (t. I), b) ético-políticas (t. II-V), c) dialéticas e ontológicas (t. VI e VII), d) homéricas (t. VIII e IX); B) Duvidosas: ético-políticas (t. X). A autenticidade do último tomo é problemática (cf. Giannantoni, t. IV, pp. 236-8). Giannantoni (t. IV, pp. 240-354) faz um levantamento detalhado dos textos de Antístenes, que ele examina título por título. Já na Antiguidade, aliás, a autenticidade das obras do filósofo foi contestada (cf. fr. V A 43. 50 e I H 17 Giannantoni), e na época moderna foi questionada a paternidade antisteniana dos dois discursos retóricos, *Ajax* e *Ulisses* (cf. Giannantoni, t. IV, pp. 257-64). Frínico (fr. V A 50) afirma que as obras *Sobre Ciro* e *Sobre a Odisséia* são puros modelos de língua ática, e, graças a Diógenes Laércio, VI, 1, sabemos que os diálogos, em especial *Verdade* e *Protrépticos*, apresentavam o ῥητορικὸν εἶδος (forma retórica). Arriano, em *Manual de Epicteto* (fr. V A 46), fala do χαρακτὴρ (estilo) da escrita de Antístenes e Juliano (fr. V A 44), do ἀντισθένειος τύπος (marca antisteniana).

Antístenes dedicava seus textos a personagens históricas – Ciro, Alcibíades, Aspásia – ou mitológicas – Ajax, Ulisses, Hércules (que, em razão de seus doze trabalhos, se tornará o modelo por excelência dos cínicos), Calcas, Atená, Telêmaco, Helena, Penélope, Proteu, o Ciclope, Circe, Anfiarau, Midas (sobre as interpretações homéricas do filósofo, cf. Giannantoni, t. IV, pp. 331-46). Também os dedicava a autores antigos ou contemporâneos – Homero, Teógnis, Isócrates, Platão –, ou ainda, a discussões de natureza retórica, lógica ou ética.

No domínio lógico (fr. V A 145-60), Antístenes foi o primeiro que definiu λόγος: "λόγος ἐστίν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν" (Diógenes Laércio, VI, 3 = fr. V A 151). Nessa fórmula pode-se interpretar de diversas maneiras a palavra λόγος; os tradutores propuseram "discurso", "enunciado", "conceito", "nome", ou ainda, "asserção" (ver Giannantoni, t. IV, pp. 372-85); Antístenes afirma que não se pode enunciar nenhum objeto a não ser pela enunciação que lhe convém propriamente (Aristóteles, *Metafísica*, Δ 29, 1024 *b* 26-34, fr. V A 152), ou seja, que só existe um nome para designar um único sujeito.

Conseqüência: os únicos juízos possíveis são os juízos de identidade (ex. "O homem é homem"), e qualquer juízo de atribuição (ex. "o homem é bom") está excluído; esse tipo de posição impede a atribuição de predicados, definições, pois qualquer juízo que exprima uma definição não respeita a simplicidade da coisa (Aristóteles, *Metafísica*, H 3; 1043 *b* 23; Alexandre de Afrodísia, *In Metaph.*, p. 553, 31-554, 10 = fr. V A 150). Além disso, em virtude de um atomismo lógico que encerra o pensamento na tautologia, proíbe-se também contradizer ou mesmo afirmar a falsidade (Aristóteles, *Metafísica*, Δ 29; 1024 *b* 26-34 = fr. V A 152). De fato, duas pessoas que falem da mesma realidade só poderão dizer as mesmas coisas; ora, se elas dizem as mesmas coisas, é impossível que se contradigam. Se dizem coisas diferentes, então é porque não falam do mesmo objeto (Alexandre de Afrodísia, *In Metaph.*, 1024 *b* 26; p. 434, 25-435, 20 = fr. V A 152). Esses pontos de vista mereceram críticas de Platão, Aristóteles, Alexandre de Afrodísia, Simplício e dos modernos. O filósofo é criticado por confundir o emprego de εἶναι no sentido de existir ("Sócrates é") e de εἶναι, cópula no sentido de estar ("Sócrates está sentado"), portanto de confundir juízo de existência e juízo de atribuição; e também foi criticado por confundir o emprego de εἶναι, cópula que enuncia identidade ("este homem é Sócrates") com o de εἶναι, cópula que enuncia acidente ("Sócrates é músico"), portanto de confundir juízo de identidade e juízo de atribuição. Mas se Antístenes se atém apenas à identidade, é porque, influenciado pelas teorias parmenidianas, considera que o juízo de atribuição associa não-ser ao ser, o que é absurdo, pois o não-ser não existe.

Em conseqüência, Antístenes dá grande atenção aos nomes (escreveu uma obra em cinco livros intitulada *Sobre a Educação ou Sobre os Nomes*); o ser das coisas está no nome das coisas; as idéias não passam de nomes (razão por que ele foi qualificado de "nominalista"), e, considerando nessa perspectiva ser fundamental o estudo minucioso da linguagem, chega a declarar que "o começo da educação é o exame dos nomes" (Epicteto, *Colóquios*, I, 17, 10-12 = fr. V A 160). Ele nega qualquer realidade à noção de universal, considerando que a definição se reduz à denominação de um objeto singular; o homem, enquanto essência, enquanto idéia, não existe; só existe o homem particular sobre o qual não se pode nada dizer além de sua denominação; por isso ele opunha o seguinte reparo à teoria platônica das Idéias: "Vejo um cavalo, não vejo a cavalidade" (Simplício, *In Categ.*, pp. 208, 28-30, Kalbfleisch = fr. V A 149), e escreveu uma obra polêmica contra a teoria platônica das Idéias: *Sathon*. Nessa perspectiva, o saber teórico e a teoria platônica das Idéias tornam-se impossíveis. É por isso que Platão combate as teses de Antístenes, sem o citar aliás, em *Sofista*, 251 A e em *Teeteto*, 201 E.

Em política, Antístenes se insurge tanto contra os tiranos (Estobeu, IV 8, 31 = fr. V A 75; Xenofonte, *Banquete*, 4, 36 = fr. V A 82) quanto contra a democracia ateniense (fr. V A 68, 71, 72, 73), ao passo que aprecia o regime de Esparta (fr. V A 7), o que também acontecerá com os cínicos. O sábio governa não segundo as leis em vigor, mas segundo a lei da virtude (Diógenes Laércio, VI, 11 = fr. V A 134). Antístenes formula uma crítica puramente negativa das instituições, mas aparentemente mantém a necessidade da *polis*.

No campo religioso, sua posição é original, pois se orienta resolutamente para o monoteísmo: "Em seu *Tratado Físico*, Antístenes diz que, segundo o costume, há numerosos deuses, mas segundo a natureza só há um" (Filodemo, *De pietate*, 7ª, 3-8 = fr. VA 179).

A moral de Antístenes, em concordância com seus princípios lógicos, não se enleia em discussões teóricas; apóia-se na força do exemplo, e não nos discursos que visam a convencer. Várias teses morais conservadas nos fragmentos de Antístenes farão parte da bagagem cínica ulterior: a virtude, que segundo ele pode ser ensinada, basta à felicidade, e não precisa de nada mais, a não ser da força socrática; é uma virtude dos atos, não uma virtude das palavras, e aparece como uma arma inexpugnável; a mesma virtude pertence ao homem e à mulher, o que era uma posição corajosa na época. O homem bem nascido deve ser identificado com o homem virtuoso. O sábio é *autarkés*, ou seja, auto-suficiente; a *aty-*

phia, ausência de orgulho, é o *telos* da filosofia, o objetivo que se deve ter em vista (a noção de *typhos*, que retorna com freqüência nos textos cínicos, em Antístenes, Diógenes, Crates e Mônimo, designa ao mesmo tempo orgulho e ilusão em todas as suas formas). Em três passagens está presente uma noção que será fundamental nos cínicos, sobretudo em Diógenes: a de *ponoi*, que designa tanto as provações conhecidas pelo homem ao longo de sua existência e os sofrimentos físicos ou morais delas decorrentes quanto os esforços despendidos para superá-los. Para Antístenes, que não hesita em inverter os pontos de vista correntes, "o sofrimento é um bem"; "os sofrimentos assemelham-se aos cães, pois estes mordem as pessoas que não estão acostumadas com eles", e "devem ser buscados os prazeres que se seguem aos sofrimentos, e não os que precedem os sofrimentos" (Diógenes Laércio, VI 2 = fr. V A 85; *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 1 = fr. V A 113; Estobeu, III, 29, 65 = fr. V A 126). A moral antisteniana insiste na vontade, na força da alma, na energia interior e na liberdade. Preconiza a independência em relação às coisas e à opinião. O sábio deve ser capaz de exercer domínio total sobre si mesmo.

• Os textos estão reunidos em F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milão, col. "Testi e Documenti per lo studio dell'Antichità", 1966, e sob a rubrica V A em G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, segunda edição ampliada, t. II, Nápoles, 1990; encontra-se um comentário nas notas 21 a 40 do t. IV. Um grande número de textos foi traduzido para o francês em L. Paquet, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, col. "Philosophica", 4, 1975 (nova ed. revista, corrigida e ampliada em 1988). Uma versão abreviada dessa mesma obra foi publicada em 1992 em "Livre de poche".

⇒ A. J. Festugière, Antisthenica, *RSPT*, 21 (1932), retomado em *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971 (artigo dedicado à lógica de Antístenes); D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century AD*, Londres, 1937 (repr. Nova York, 1974); F. Decleva Caizzi, Antistene, *Stud. Urb.*, 38 (1964); A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellet am Katalog der Schriften* (diss.), Heidelberg, 1970; H. D. Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, Amsterdam, 1986; Centre de recherche philologique de Lille III, Antisthène. Sophistique et cynisme, em B. Cassin (org.), *Positions de la sophistique*, Paris, 1986; M.-O Goulet-Cazé, nota Antisthène d'Athènes, em R. Goulet (org.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I; "Abam(m)on à Axiothéa", 1989; Ead., Livro VI de Diógenes Laércio: análise de estrutura e reflexões metodológicas, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 6, Berlim/Nova York, 1992; Ead., *Ajax* e *Ulisses* de Antístenes, in σοφιης μαιητορες, *chercheurs de sagesse*, hommage à J. Pépin, Paris, 1992; A. Brancacci, οικειος λογος, *La filosofia del linguaggio di Antistene*, "Elenchos", 20, Nápoles, 1990.

Marie-Odile GOULET-CAZÉ

APEL Karl-Otto, 1922-

Filósofo alemão nascido em Düsseldorf. Professor nas Universidades de Kiel (1962-1969), de Sarrebruck (1969-1972) e de Frankfurt (1972-1989). A Karl-Otto Apel cabe o mérito de ter depreendido a questão crucial na prática filosófica de nossa época ao forjar o projeto de uma pragmática transcendental. O que está em jogo é a atribuição ao ser humano da responsabilidade que ele tem em relação a si mesmo e a seu destino, revelando-lhe os *a priori* do uso da linguagem que desde sempre organizaram a produção e o reconhecimento de seus conhecimentos, de suas ações e de seus desejos. Pelo simples fato de se reconhecer em um de seus pensamentos ou de suas palavras, o ser humano se descobre implicado, de um modo ou de outro, em sua verdade, e se vê obrigado a assumir a experiência que nela se encontra objetivada. Mas ele só pode reconhecer essa verdade como tal desde que possa compartilhá-la. Portanto, não poderia haver uma verdade do enunciador que não fosse também de seu alocutário, que não ponha um e outro diante de uma realidade comum, em que a comunicação os leve a reconhecer-se.

A importância dessa questão é depreendida da observação das crises de racionalidade que afetam a autofundamentação do pensamento científico, diante da crise das instituições jurídicas, morais e políticas herdadas da modernidade e da desorientação de uma subjetividade solipsista e prometéica que assiste à dissolução de todas as suas certezas teóricas e práticas ao longo da experimentação que tenta de si mesma e do mundo. A radicalidade dessas crises obriga o homem contemporâneo a passar pelo filtro de seu próprio juízo aquilo que ele conhece efetivamente, aquilo que deve fazer e o que pode desejar. A pragmáti-

ca transcendental permite-lhe ser o que deve ser: revelando-o a si mesmo como ser de linguagem, mostra-lhe que ele só pode assumir como juízo aquilo que pode justificar pela argumentação diante de outrem, só aquilo que provoca a concordância de seus alocutários. Descobre assim que só pode superar essa crise de civilização transformando o exercício argumentativo do juízo filosófico em forma de vida universalizável e aplicável em qualquer domínio.

O reconhecimento desse aspecto crucial procede de uma leitura hermenêutica de *Ser e Tempo* de Heidegger, que Apel propõe em sua dissertação *Dasein und Erkennen* [Ser-aí e conhecer] (Bonn, 1950). Ela se desenrola na reconstrução por ele apresentada da dinâmica humanista que anima a experimentação contemporânea do mundo e do homem e que se reflete na consciência que dela têm a filosofia analítica, a hermenêutica, a antropologia filosófica e a crítica das ideologias. Sua tese de habilitação (*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* [A idéia da linguagem na tradição do Humanismo, de Dante a Vico], Mayence, 1961) reconstitui essa dinâmica e sua fragmentação nas diversas tradições contemporâneas. Sua obra mais importante, *Transformation der Philosophie* [Transformação da filosofia] (Frankfurt, 1973), critica os limites dela à luz daquilo que ele revela como crucial na civilização enquanto extrai dos *a priori* da comunicação os princípios de uma ética válida na era da ciência.

Através dos malogros contemporâneos da modernidade, o homem contemporâneo apercebe-se de que deve transformar-se no ser de linguagem que Heidegger já presumira ser ele, e de que deve identificar-se, pelo conhecimento e pela ação, com seu modo de ser mais autêntico: com seu ser de verdade. Deve tornar-se, conscientemente conforme com sua natureza comunicacional, em seu ser social e em sua psique, reconhecendo que já sempre antecipou a si mesmo na comunicação e no pensamento: na forma de consenso consigo mesmo e com outrem. Ele só pode pensar o que pensa e o que diz pensando-se de acordo com o que pensa e com outrem. Apel transfere assim para a relação de comunicação a relação temporal consigo mesmo que Heidegger identificara em toda relação com o mundo: "de antecipar a si mesmo já junto a seu mundo (*sich selbst vorweg schon bei seiner Welt sein*)". O que é transcendental em toda relação com o mundo e consigo, o que possibilita a experiência é produzir essa relação como sendo já um consenso consigo e com outrem. Por ter o pensamento essência comunicacional, a relação metafísica kantiana de identidade entre pensamento e ser transmuda-se em relação ontológica consigo mesmo, com outrem e com o mundo, relação que se pressupõe vivenciar no pensamento, do mesmo modo como se pressupõe vivenciá-la na comunicação: pressupondo a concordância do alocutário com o que lhe é dito, pelo menos durante o tempo de nos fazermos entender. Descobrindo esse lugar comunicacional de produção de si como lugar de transformação de si, de outrem e do mundo, Apel corrige o solipsismo fenomenológico de Heidegger por meio das lições de antropologia filosófica de Gehlen e de Mead (cf. estudos 1): pelo reconhecimento da natureza fonoauditiva do pensamento assim como da dinâmica de identificação com outrem que ele implica. Uma vez que a palavra engendra o pensamento como escuta da escuta, a relação com o conhecimento, com a ação e com o desejo só pode objetivar-se pressupondo-se que exprima um acordo com a comunidade virtualmente ilimitada dos interlocutores. Ela só terá realidade se cada um puder considerá-la tão real quanto se pressupõe ser, e sua comunicação só será bem-sucedida se produzir efetivamente esse acordo. Só conferimos força pragmática à linguagem e só nos fazemos seres de comunicação se reconhecemos a força normativa do consenso: submetendo o acordo com nós mesmos (detectável nas crenças, nos desejos e nas intenções de agir) ao acordo com outrem. Essa força normativa deve ser reconhecida tanto na prática quanto na teoria. É assim que assumimos de forma responsável o processo pré-reflexivo de comunicação que já somos, processo que regulou – como metainstituição, *in actu exercito* e pela produção dos consensos – tanto a formação das instituições quanto a da "alma" (como diálogo platônico consigo mesma).

Com base na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, Apel mostra que o ser huma-

no só supera o perspectivismo perceptivo e semântico ligado a seus *a priori* corporais e a suas intervenções no mundo com o triunfo da dinâmica do *a priori* corporal que possibilita e articula todos os outros: a dinâmica da comunicação. Embora sua intervenção visual e manipuladora no mundo propicie o ponto de vista de onde ele pode conhecer o mundo, funcionando assim como *a priori* "tecnognômico", ele só pode encontrar o mundo visível como realidade independente de seus desejos se o deixar "falar" tal qual é, tal qual pode apresentar-se a todos: só se o apreender na relação de comunicação "fisiognômica" que ele assim engendrou, para si mesmo e para outrem, a partir do momento em que exprime para si mesmo o que dele percebe ou a partir do momento em que o exprime para outrem.

Graças a Wittgenstein o homem contemporâneo teria extraído a lição transcendental e pragmática dessa descoberta: ao obrigar a reconhecer que os jogos de linguagem funcionam pondo-nos em harmonia com as experiências perceptivas, práticas e desejantes que possibilitam, forçando a admitir que não seria possível observar uma regra de linguagem isoladamente, ele teria tornado desprovido de sentido o desejo de ter acesso ao real sem apoio num chão de harmonia verbal com esse real. Os jogos de linguagem se constituem em forma de vida ao correlacionarem as certezas cognitivas com as certezas de ação chamadas "regras". Todo jogo de linguagem repousa num conjunto de evidências compartilhadas e leva assim a falar em "natureza interna" do homem: coloca-o numa relação "fisiognômica" consigo mesmo por meio das evidências cognitivas, práticas e estéticas que lhe transmite e nas quais se sedimentaram os consensos legados pelas gerações passadas. Apel denomina "paradigmáticas" as certezas coletivas subjacentes a essas interações e adquiridas como evidências "incriticáveis" por aquilo que Peirce chamava de "senso comum crítico": elas não podem ser postas em dúvida sem contradição, sem que haja um desmoronamento do jogo de linguagem e das práticas de vida com as quais essa interação de linguagem harmoniza os homens.

Essas evidências, outrora chamadas de "filosóficas", pois só pareciam fundadas na reflexão crítica, apresentam-se como "evidências últimas da razão" (cf. estudos 2), como evidências incriticáveis que guiam todos os jogos de linguagem, sejam eles científicos, sociopolíticos, artísticos ou filosóficos. Operam como jogos de pressuposições de verdades comuns, como as verdades pressupostas em todo jogo de linguagem, sem o reconhecimento das quais a comunicação não teria sentido algum. A razão disso é simples: o reconhecimento dos fatos, das regras de ação e das necessidades de que estão carregadas está inscrito no sentido mesmo das palavras. Portanto, não é possível compreender-se sem que elas sejam pressupostas verdadeiras. Mas a natureza verbal delas impede de reduzi-las ao fenômeno mental subjetivo de "evidência" sob o qual elas se manifestam aos indivíduos: não poderia haver evidência subjetiva válida que fosse distinta das que se impõem no consenso. Mas só são vivenciadas quando se reconhece que as evidências que se nos impõem só o fazem impondo-se virtualmente a todos (cf. estudos 3). "A unidade sintética da apercepção", identificada por Kant com a consciência de si que acompanha a consciência de toda experiência, só é reconhecida como real quando reconhecida como compartilhada por todos, mas ela só pode sê-lo à luz do exercício crítico e filosófico do juízo. Restaurando o uso argumentativo desse juízo e mostrando que cada uso da linguagem obriga a recorrer a esse uso em vez de o obstar, supera-se tanto o misticismo wittgensteiniano quanto as crises de desorientação cognitivas, práticas e estéticas: identificando como tais as verdades incriticáveis que formam o jogo de linguagem filosófico que anima todo jogo de linguagem e distinguindo-as das pseudo-evidências engendradas pela ignorância na qual habitualmente se está com respeito à constituição comunicacional do pensamento. A transformação pragmática da filosofia transcendental só poderá se dar através da substituição do sujeito pela linguagem como condição transcendental da experiência se mostrar como esse exercício crítico do juízo já opera em todo ato de linguagem.

Tanto quanto não se pode objetivar nenhuma realidade sem pensar que ela existe ou pensar numa ação sem estimar a sua execução, também não se pode objetivar a relação com a constatação ou com a promessa que se enuncia sem julgar em nome de

todos a realidade e a validade dessa constatação ou dessa promessa. As pragmáticas científicas de Peirce, de Wittgenstein e de Kripke (cf. estudos 3 e 4), porém, abstraem essa instância de juízo consensual submetendo a hipótese científica ao veredicto de confirmação ou infirmação pronunciado como "resposta da natureza externa" por meio da experimentação física do mundo visível. Acreditam assim fazer intervir uma instância de juízo independente dos cientistas e de seu desejo subjetivo de verdade. A hipótese é uma espécie de apelo e de pergunta feitos à natureza visível, referente à sua verdade efetiva: essa natureza responde com "sim" ou "não" ao confirmar ou infirmar essa hipótese. Esse cientificismo é tão animista quanto eram supostamente animistas os primitivos, pois nele fala a natureza visível como interlocutor do cientista, como seu único interlocutor em lugar e posição do sábio, como um interlocutor que fala consigo mesmo por intermédio do cientista. Contudo, esse animismo implica também que a "natureza externa" já é falada em si mesma, que ela já é, antes da palavra, um conjunto de realidades essenciais providas de propriedades essenciais, que tornam essas realidades sempre idênticas a si mesmas e que validam ou invalidam de antemão todas as hipóteses possíveis. Essas reincidências no essencialismo metafísico e metalógico dos medievais têm em vista garantir de antemão, na pragmática da ciência e da lógica, a dominação teórica da natureza. Seu resultado é uma inversão arbitrária das relações temporais inerentes à lógica consensual da investigação, pois pressupõem já presente nos fenômenos a identidade entre os objetos e suas propriedades, mas nunca é possível garantir que essa identidade esteja presente nas realidades atualmente conhecidas, nem que ela será aquela que se vivenciará no fim da evolução da investigação científica.

Assim também, as teorias dos atos de linguagem tentam reduzir, por meio de descrições, a interação comunicativa à consciência monológica das regras de atos de fala acessíveis à intuição dos locutores. A implicação necessária dos enunciadores no respeito às convenções performativas dadas pelas tradições institucionais supostamente adaptam já o juízo deles à situação: eles podem e devem dominar a situação de fala invocando as convenções apropriadas se quiserem poder exprimir-se. Segundo Searle, a auto-implicação moral do agente ilocucionário na realização de sua promessa de ação que é toda enunciação parece mesmo já implicada na intuição semântica que ele tem dos verbos ilocucionários, sem os quais não pode se situar em nenhuma situação de fala. Como seu engajamento moral parece implicado pela constatação das regras de interação intersubjetiva que guiam suas expressões ilocucionárias, não lhe restaria mais que segui-las depois de reconhecer que elas derivam das descrições semânticas dos atos de fala. Nos dois casos, a interação comunicativa reduz o engajamento moral ou institucional presente na intuição semântica dos verbos ilocucionários à realização de um objetivo que não se pode não realizar, visto que se escolheu enunciar o meio locucionário de realizá-lo, que é a enunciação. O uso do meio garante seu sucesso ao mesmo tempo que nos obriga a reconhecer que somos responsáveis pela produção do ato ilocucionário e que nos obriga a agir em conseqüência disso. A intuição moral se encontra, pois, tão instrumentalizada nas teorias mentalistas quanto a intuição cognitiva está instrumentalizada na metalógica. Mas essas aparências se mostram enganadoras: é falso, como demonstra Apel, que a constatação das regras morais intersubjetivas ligadas à intuição semântica dos verbos ilocucionários *obrigue por si mesma a obedecer-lhe* sob pena de tornar sem sentido a própria enunciação ilocucionária. A identificação de si mesmo com a linguagem e com a sinceridade no uso das expressões performativas, reivindicada por Austin e Searle, não pode ser *imposta* de modo coerente por uma descrição funcionalista das regras de uso dos verbos ilocucionários.

O uso dos atos de fala só é assumido de modo responsável pelos enunciadores quando estes se submetem à lei kantiana da universalizabilidade: só dizer, perceber, fazer e pensar o que eu puder antecipar que cada um, em meu lugar, acreditaria dever dizer, perceber, fazer e pensar. Identificar-se de modo responsável com o ideal de substituibilidade mútua dos interlocutores é identificar-se, na própria prática comunicativa, com a experiência do acordo comunicativo. É fazer de si o ser que só diz, deseja, faz e pensa aquilo em que acre-

dita que todo alocutário se reconheceria. Só nos pomos em relação conosco em nome de outrem. O argumento da pragmática transcendental equivale assim a fazer valer a instância de consenso que devemos pressupor contrafactualmente que somos, nós e nossos interlocutores, para podermos falar. Só essa instância está habilitada a julgar a validade e a justificabilidade das pretensões de sentido, de verdade, de veracidade e de retidão que elevamos em todo ato de fala. Se uma dessas pretensões for negada no conteúdo mesmo do que se diz, então não se pode dizer o que se diz sem cair numa autocontradição performativa. O enunciado de Rorty ("Digo pela presente que não tenho, por princípio, nenhuma pretensão à verdade") é exemplo flagrante disso. Mas os enunciados filosóficos que reduzem essa assunção das pretensões dos atos de fala à validade universal revelam-se igualmente em autocontradição performativa consigo mesmos. Desde que uma teoria tente reduzir *a priori* toda enunciação a seu fenômeno de desejo, de compulsão motora, de gratificação perceptiva ou de vontade de poder, em suma, a um caráter patológico, suas enunciações se descobrem em contradição performativa flagrante com o fato mesmo de ocorrerem e serem usadas. Pois forçam a reconhecer que não podem ser os fenômenos de desejos ou de adaptação técnica a que se pretendiam redutíveis ao afirmarem que não podem saber se se submetem a regras semânticas universalmente válidas nem se têm pretensão a alguma verdade, alguma veracidade ou alguma retidão que seja.

O que é transcendental em toda enunciação e lhe permite condicionar toda experiência é de fato, para K. O. Apel, sua força de argumentação: ela deve sempre pressupor-se já justificada como antecipação e transmissão de uma hipótese de vida universalizável e pretender assim ser sempre já irredutível a um desejo pulsional intransmissível, tanto em seu conteúdo quanto em sua ocorrência. Mas essa antecipação só pode alcançar seu objetivo (produzir o acordo conjunto dos parceiros em torno da ocorrência dessa enunciação) levando os alocutários a abandonar suas perspectivas pessoais (perceptivas, motoras ou pulsionais) e atribuindo valor de realidade comum ao ato de fala deles tanto quanto à experiência de vida exterior à linguagem que está sendo objetivada. Por isso, toda enunciação se julga, pelo simples fato de enunciar-se, conforme à sua natureza de forma de vida antecipadora ao se reconhecer como a realidade comum desejada, ao se julgar também tão conforme à sua essência argumentativa quanto ela julga ser a realidade de conhecimento, percepção, ação, desejo ou sua própria realidade de ato ilocucionário conforme àquilo que ela descreve como realidade objetivada.

É assim que as descrições da pragmática transcendental levam a respeitar a força metainstitucional da linguagem ao identificar a essência argumentativa do jogo de linguagem filosófico que anima todo jogo de linguagem. Desse modo, implicam uma exigência à qual reconhecem dever submeter-se e que atribuem a qualquer outro discurso filosófico: *o princípio de auto-integração* (*Selbsteinholungsprinzip*). "Toda teoria da racionalidade deve ser compatível, ou seja, coerente com a reconstrução de sua própria racionalidade pressuposta de discurso argumentativo" (cf. estudos 5).

• *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers* (dissertação não publicada); *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Ed. Bouvier, 1963; *Transformation der Philosophie*, 2 t., Frankfurt, Suhrkamp, 1973 – traduzido parcialmente para o francês em *L'éthique à l'âge de la science*, Presses de l'Université de Lille, 1987; *Der Denweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967; Sprechaltheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethische Normen, in *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, 1988; *Normative Begründung des "Kritischer Theorie" durch Rekurs auf Lebens-weltiche Sittlichkeit? Ein transzendental pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, Suhrkamp, 1989 – trad. franc.: *Penser Habermas contre Habermas. La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la "Théorie critique" un fondement normatif?*, Paris, 1990.

⇒ 1. A. Gehlen, *Der Mensch*, Frankfurt, Ed. Athenaüm, 1940; *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt, Ed. Athenaüm, 1956, e G. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Payot, 1971. Suas análises guiam a leitura feita por Apel de Merleau-Ponty em Technognomie – eine erkenntnisanthropologische Kategorie, in *Konkrete Vernunft*, Bonn, Ed. Bouvier, 1958, e em Das Leibapriori der Erkenntnis: eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an

Leibnizens Monadenlehre, in *Neue Anthropologie*, org. por A. G. Gadamer e P. Vogler, t. 7, 2ª parte, Stuttgart, 1975.

2. La question d'une fondation ultime de la raison, in *Critique*, nº 413, out. 1981, *Vingt ans de pensée allemande*.

3. Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale, in *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique*, org. por J. Poulain, Paris, Ed. du Cerf, 1991.

4. *Analytic Philosophy of language and the "Geisteswissenschaften"*, Dordrecht, Ed. Reidel, 1967.

5. Rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale, in *Critique*, número especial: *La philosophie comme elle continue*, nºs 493-4, 1988.

Para uma crítica da pragmática transcendental de K. O. Apel, ver J. Poulain, *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, Paris, L'Harmattan, 1991, e *Le partage de la vérité*, Paris, L'Harmattan, 1991; Die philosophische Logik der Sprache und die Grenzen der Pragmatik, in *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.

Jacques POULAIN

ARENDT Hannah, 1906-1975

Filósofa judia alemã nascida em 14 de outubro de 1906 em Hanôver e falecida em 4 de dezembro de 1975 em Nova York. Foi primeiramente aluna de Heidegger em Marburgo e depois de Husserl e de Jaspers, sob cuja orientação defendeu tese de doutorado em filosofia no ano de 1928, sobre o conceito de amor em Agostinho. Em 1933, deixou a Alemanha nazista em direção à França, onde residiu até 1940, ocupando-se sobretudo com facilitar a emigração de crianças judias para a Palestina. Em 1941, exilou-se novamente, dessa vez nos Estados Unidos. Ficou na condição de apátrida de 1933 a 1951, data em que se tornou cidadã americana. A partir de 1955, ensinou filosofia e ciências políticas em diversas universidades americanas (Berkeley, Princeton, Columbia, Brooklyn College, Chicago) e em Aberdeen (Escócia). De 1967 até morrer foi professora de filosofia política na New School for Social Research (Nova York).

Seus dois exílios sucessivos – o fato de ter sido uma judia em fuga do nazismo e de ter-se afastado de suas raízes – são muito importantes para se entender realmente seu pensamento. Ela escreve no prefácio de *Entre Passado e Futuro* que "o pensamento nasce de acontecimentos vivenciados e deve permanecer ligado a eles como únicos guias capazes de orientá-lo". A fama chegou-lhe bem tarde, com a publicação de seu primeiro grande livro em 1951, *Origens do Totalitarismo*, que analisa de modo sistemático o que ela considerava um fenômeno inteiramente inédito, que não podia ser apreendido pelas categorias tradicionais da filosofia e da ciência política. Pois as "origens" do totalitarismo não são "causas" no sentido de causalidade histórica. "Elementos" nunca causam nada, mas "cristalizam" em certas formas determinadas. "O acontecimento ilumina seu próprio passado mas nunca pode ser dele deduzido." Os três fenômenos sucessivamente abordados em *Origens do Totalitarismo* – anti-semitismo moderno, imperialismo ligado ao expansionismo dos Estados-nações, fenômeno totalitário – têm em comum o fato de não se deixarem reduzir a formas já inventariadas ou recenseadas na história.

Hannah Arendt continua a explorar, em termos mais gerais e filosóficos, os recursos de resistência ao impunível e imperdoável mal do totalitarismo, espécie de equivalente político do *mal radical*. A obra *A Condição Humana* (*The Human Condition*), publicada em 1958, pretendia, portanto, com base numa antropologia filosófica, responder à pergunta que fora deixada sem resposta em *Origens do Totalitarismo*: em que condições um universo não totalitário é possível? A análise toma por objeto a *vita activa* (vida ativa em oposição ao que a filosofia tradicional chamava de vida contemplativa), e a vê segundo três modalidades fundamentais: trabalho, obra e ação. Tomado no processo biológico das necessidades e de sua satisfação, o trabalho é uma atividade indefinidamente repetitiva, voltada para a satisfação das necessidades vitais: só produz o que é perecível. É à obra que cabe produzir coisas duráveis, artefatos e objetos que não sejam aniquilados assim que consumidos. Mas essa durabilidade é ainda relativa e está submetida, em última instância, à utilidade e ao ciclo dos meios e dos fins. Resta, pois, a ação, única capaz de transcender o ciclo da necessidade vital e da cadeia infinita dos meios e dos fins. Inseparável da palavra, a ação é *revelação do quem* num espaço público de surgimento em que cada um é visto e ouvido por outros. Embora não seja privilégio apenas do ator

político (no sentido estrito do termo), a ação enseja a constituição de um espaço público – distinto do domínio privado – em que se estende a rede das relações humanas. A condição humana de *pluralidade*, correlata da ação e da palavra, é para Arendt um verdadeiro conceito fundador que se encontra em todas as etapas de sua análise. É por estarem "no plural" que os homens habitam a Terra e vivem juntos de uma maneira ou de outra. Mas há mais: agir e nascer, agir e começar estão em relação estreita: cada nascimento é aparecimento, cada ação faz surgir a novidade. É a condição humana de *natalidade* que enraíza ontologicamente a novidade da ação particular. Mas toda a dificuldade é que a ação que nos insere no mundo não tem outra validação além de seu próprio aparecer. Não deixando atrás de si – como já sabiam os gregos – nenhum produto fabricado, introduzindo os homens num tecido de relações que eles não dominam, a ação é eminentemente frágil, seus resultados são imprevisíveis e não podem ser desfeitos. O paradoxo é, portanto, que a atividade através da qual os homens sentem ao máximo a sua humanidade é também a mais precária, a mais ameaçada.

O vai-e-vem entre meditação filosófica, teoria política e dados da experiência permeia assim toda a obra de Hannah Arendt. A reflexão sobre o mal radical, esboçada com as análises do fenômeno totalitário, prossegue com *Eichmann em Jerusalém*, obra publicada em 1963. Portanto, não é possível separar as obras de filosofia fundamental dos ensaios de caráter mais político, nem mesmo dos artigos publicados nos jornais e nas revistas, ensejados por certos acontecimentos (Alemanha do pós-guerra, a criação do Estado de Israel ou a América do macarthismo, por exemplo). Nesse aspecto, não é indiferente o fato de seu último livro (*The Life of Mind*, publicado postumamente em 1978) ter sido, segundo as próprias palavras da autora, uma espécie de retorno à "filosofia pura". Completado pela publicação das conferências sobre a filosofia política de Kant, ele mostra cabalmente que a análise das faculdades básicas do espírito – pensar, querer, julgar – é indissociável da reflexão sobre "a incapacidade de pensar" e de julgar o particular sem o submeter a regras preestabelecidas: incapacidade que talvez seja a condição de possibilidade do mal absoluto.

• *The Origins of Totalitarism*, 1951, trad. franc.: *Sur l'antisémitisme*, 1973; *L'impérialisme*, 1982; *Le système totalitaire*, Le Seuil, 1972; *The Human Condition*, 1958, trad. franc: *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 e 1983; *Between Past and Future*, trad. franc.: *La crise de la culture*, Gallimard, "Idées", 1972; *The Life of Mind*, 1978, trad. franc.: *La vie de l'esprit*, t. 1: *La pensée*, 1981; t. 2: *Le vouloir*, PUF, 1983; *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Le Seuil, 1991.

Myriam REVAULT D'ALLONNES

ARISTIPO DE CIRENE, c. 435-350 a.C.

Aristipo, fundador da escola cirenaica, depois de conhecer, segundo consta, em Cirene o pensamento dos sofistas, particularmente de Protágoras, foi a Atenas receber os ensinamentos de Sócrates. Em seguida, assim como Platão, foi hóspede do tirano Dionísio de Siracusa. É difícil reconstituir sua doutrina, pois não é fácil saber o que lhe pertence propriamente na doutrina atribuída aos "Cirenaicos" em geral (e que foi talvez sistematizado por seu neto, Aristipo, o Jovem, conhecido como Metrodidata – "aluno de sua mãe"). Não é indubitável que os textos de Platão referentes ao hedonismo falem de Aristipo. No século IV, a questão do valor do prazer era discutida em todas as escolas. Todavia, o pensamento essencial de Aristipo parece consistir em opor a um ideal de vida baseado na ciência e racionalmente construído um ideal baseado nas impressões imediatas. Pois só são certas as impressões que as coisas nos causam. As coisas em si, afora a relação que vivenciamos com elas, são incognoscíveis. Aliás, elas só contam como causas ocasionais de nossas impressões, e são em si mesmas indiferentes. A partir daí o prazer, uma vez sentido, é sempre um bem, mesmo que sua causa seja uma ação vergonhosa. Ele é a medida de todos os valores; nele reside o soberano bem. A felicidade só consiste em prazeres.

Marcel CONCHE

ARISTÓTELES, 385-322 a.C.

Aristóteles nasceu em 385 a.C. em Estagira, não longe do monte Atos. Era filho de Nicôma-

co, médico do rei Amintas II da Macedônia (pai de Filipe), descendente de uma das famílias de *Asclepíades* nas quais a arte médica se transmitia de pai para filho. Por origem, portanto, Aristóteles estava predestinado à pesquisa experimental e à ciência positiva. Em 367, vai estudar em Atenas, tornando-se um dos mais brilhantes discípulos de Platão. Em 348 (ano da morte de Platão), talvez instigado pelo mestre, vai viver em Assos, na Tróade, na corte do tirano Hérmias de Atarnéia. Ali, começa a ministrar ensinamentos em que já se mostra a sua originalidade, e a fazer pesquisas biológicas, ao mesmo tempo em que desempenha certo papel político que, após o assassinato de Hérmias em 345, o obrigará a partir. Após breve estada em Mitilene, em 343-342 foi chamado à corte da Macedônia para ser preceptor do jovem Alexandre; quase nada se sabe sobre sua atividade nessa época. Pouco depois da morte de Filipe, em 335-334, Aristóteles retorna a Atenas e funda o Liceu, escola rival da Academia. Ali, ensinava sob um pórtico ou passeando por entre as alamedas de um bosque – daí a designação *peripatéticos*, ou passeadores, com que ficaram conhecidos seus discípulos. Após a morte de Alexandre (323), Aristóteles, suspeito de macedonismo, é obrigado a exilar-se em Cálcis, na ilha Eubéia, onde morre em 322.

Os escritos atribuídos a Aristóteles versam sobre quase todas as ciências conhecidas na Antiguidade, englobando – para utilizar a classificação proposta pelo próprio filósofo – as ciências *teóricas*, cujo objeto é o ser em seus diversos gêneros (matemática, física e teologia ou filosofia primeira), as ciências *práticas*, cujo objeto é o bem como finalidade da ação (ética, política) e as ciências *poéticas*, que estudam as condições de produção da obra bela (poética, retórica). Alem disso, *Categorias*, o tratado *Da Interpretação*, os dois *Analíticos*, *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*, obras reunidas mais tarde sob o título de *Organon*, fazem de Aristóteles o verdadeiro fundador da lógica. Isto não quer dizer que ele tenha sido o primeiro a conceber todos os elementos da lógica: em *O Sofista*, Platão já havia elaborado uma doutrina da proposição. Quanto aos sofistas, ao considerarem o discurso independentemente de seu conteúdo de verdade, já haviam concentrado a atenção na forma, abrindo assim caminho para uma lógica formal. Mas caberia a Aristóteles formular claramente os axiomas elementares da lógica (princípio de contradição, princípio do terceiro excluído, etc.), confirmar esses princípios pela refutação de seus negadores, extrair as regras mais especiais do silogismo e, assim, estabelecer o sistema de lógica dedutiva que durante muito tempo foi seu principal título de glória. As ciências físicas e as biológicas estão representadas nas obras *Física*, *De Coelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorológicas*, *De anima*, *Parva Naturalia*, *História dos Animais*, *Das Partes dos Animais*, *Da Geração dos Animais* etc. A filosofia em sentido estrito, que Aristóteles chama às vezes de "filosofia primeira", está numa obra de catorze livros, posteriormente editados com o título de *Metafísica* e que dizem respeito às noções mais gerais (o ser enquanto ser, a essência etc.) ou, ao contrário, às mais elevadas (Deus, os primeiros princípios). A moral e a política são tratadas em *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e nos oito livros da *Política*. A retórica e a poética, por fim, são tratadas nos livros conhecidos por esses títulos. Em conjunto, portanto, as obras de Aristóteles formam uma verdadeira enciclopédia do saber humano no quarto século antes de Cristo.

Segundo Hegel, Aristóteles foi o pensador da "empiria total": submeteu todos os aspectos do universo ao jugo do conceito, foi "fundador da maioria das ciências". Digamos que foi pelo menos um prodigioso organizador do saber, a um só tempo preocupado com a generalização, sem a qual não há ciência possível, e capaz de respeitar as diferenças que não só distinguem os indivíduos como também impedem de reduzir uns aos outros os grandes gêneros de fenômenos e, conseqüentemente, as ciências que os estudam. É desse modo que ele fundamenta uma tripartição rigorosa das ciências teóricas segundo seus objetos: por um lado, os seres podem ser móveis ou imóveis, e, por outro, separados ou não separados (da matéria). A ciência dos seres móveis e não separados é a física; a dos seres imóveis e não separados é a matemática; a dos seres imóveis e separados é a teologia (*Metafísica*, E, 1). Como o quarto caso possível do ponto de vista lógico, o

dos seres móveis e separados, choca-se com a impossibilidade de conceber um ser em movimento que não comporte matéria (nem que fosse uma "matéria local", o espaço, condição do movimento local), pode-se ter certeza de que essa tripartição é exaustiva e esgota o campo do saber teórico.

Aristóteles será aparentemente menos rigoroso na doutrina das "categorias", que Kant caracterizará com justeza ao dizer que não é um sistema, mas uma rapsódia. De fato, ao propor uma lista dos conceitos fundamentais que designam os gêneros mais gerais (essência, quantidade, relação, qualidade, tempo, lugar, situação, ação e paixão, posse), Aristóteles não procede por divisão a partir de um gênero ainda mais geral, que seria o do ser. Não que o ser não se divida, mas, não podendo sair da esfera do ser, pois engloba tudo, não podemos dispor, para dividi-lo, de um princípio de diferenciação que, por definição, deveria ser-lhe exterior: como o ser é tudo, qualquer diferença já está no âmbito do ser, é como uma espécie do ser, não podendo, portanto, dividir o ser da mesma maneira que uma diferença específica (ou melhor, especificadora) divide um gênero a partir do exterior para produzir espécies. Será preciso admitir, pois, que o ser não é um gênero, mas, como se dirá na Idade Média, um "transcendental", vale dizer, um termo que ultrapassa toda possibilidade de determinação de tipo genérico. As categorias são, pois, os mais altos gêneros, além dos quais não há mais um gênero, mas um "transcendental". Daí que, para atingi-los, não podemos partir do alto e proceder por divisão, mas sim partir da experiência, ou melhor, de nosso discurso sobre a experiência, e tentar classificar os tipos de proposição que somos capazes de formar para expressar, na diversidade de seus aspectos, essa nossa experiência do mundo.

Qualquer um que não fosse Aristóteles se teria perdido nessa tarefa, que poderia tornar-se infinita. Aristóteles, porém, descobre na língua (sem questionar se ali não estaria uma particularidade da língua grega) um fio condutor que lhe permite orientar-se nessa diversidade. Toda proposição é redutível à forma "S é P", em que encontramos um predicado P ligado a um sujeito S por intermédio da cópula *ser*. Em grego, "predicação" se diz *kategoria*. O que a história conservou com o nome de "categorias" – denominação que se refere menos a sua função que a seu modo de estabelecimento – é precisamente aquilo que Aristóteles chama às vezes de "figuras da predicação" (*skhemata tés kategorias*), vale dizer, os diferentes esquemas semânticos segundo os quais o verbo *ser* – cópula, aliás, sintaticamente neutra – pode unir um predicado a um sujeito, autorizando esses diferentes esquemas uma classificação dos predicados. Assim, se digo "Sócrates é homem", o verbo ser exprime a essência; se digo "Sócrates é justo", o verbo exprime a qualidade; se digo "Sócrates é (= está) em Atenas", exprime o lugar etc. Compreende-se por que esse método de extrair as categorias da prática empírica da linguagem não permitiu que Aristóteles demonstrasse a completitude da sua tábua das categorias. Mas ele por certo estava convencido de que nunca poderíamos produzir uma proposição dotada de sentido que não se enquadrasse em um dos dez esquemas que ele efetivamente distinguiu.

Assim, embora deixe sua tábua das categorias teoricamente aberta, Aristóteles irá proceder como se essas categorias estivessem concluídas, não só em nível do conjunto constituído por elas como também no nível das relações – ou melhor, da ausência de relações – entre elas. Dizer que as categorias designam os gêneros mais gerais do ser (e Aristóteles não duvida disso, pois não duvida que a linguagem diga o ser e que as categorias elaboradas a partir de uma análise da linguagem sejam, ao mesmo tempo, categorias do ser) é o mesmo que dizer que não há comunicação entre elas, que não há passagem gradual de uma a outra, já que seria um erro lógico o "salto de gênero". Em retrospectiva, poderá parecer que as conseqüências dessa proibição foram desastrosas para o avanço da ciência. Cada ciência versa sobre um gênero e um só (*Metafísica*, G. 2), e esse gênero inscreve-se numa das grandes regiões categoriais – região que ele não pode transgredir. Desse modo, a matemática é a ciência da quantidade, e a física estuda certo tipo de qualidades características de seres em movimento. Sendo *a priori* vedada qualquer quantificação da qualida-

de, compreende-se por que o aristotelismo terá tornado teoricamente impossível – até a revolução dos Tempos Modernos – a constituição de uma ciência matemática da natureza.

Mas, quanto a isso, com certeza poderíamos defender Aristóteles e mostrar que a classificação das ciências teóricas e, principalmente, a doutrina das categorias permitiram a implantação de uma administração da experiência e, singularmente, da experiência da mudança, sem a qual nenhuma ciência, nem mesmo a ciência moderna da natureza, teria sido possível (a contraprova é dada pelo fato de que Platão deixa por conta do discurso mítico a investigação do dado sensível e as contradições nas quais haviam incorrido os pré-socráticos quando tentaram pensar a mudança). A própria ciência moderna da natureza não teria sido possível sem as distinções categoriais de Aristóteles. Nenhuma mecânica é possível sem a abstração do movimento em relação ao móbil, que supõe que a *substância* do móbil não é afetada pelos *lugares* sucessivos que ele ocupa. Nenhuma química é possível sem a distinção de uma substância que permaneça idêntica ao longo das modificações de suas qualidades, que, por sua vez, se mostram à análise como consecutivas a variações de quantidade etc.

Mas Aristóteles não se reduz à personagem que a tradição, ora subjugada, ora crítica, verá nele: aquele que Dante chamará de "mestre dos sapientes", professor do gênero humano, fundador da lógica (e, indiretamente, também da gramática), organizador das estruturas do discurso e da ciência, não só enciclopedista mas também primeiro pensador "sistemático" – antes do termo –, é uma figura exemplar em certo sentido, mas cuja contribuição positiva estaria ligada ao risco (incansavelmente denunciado, sobretudo na França, a partir do início dos Tempos Modernos) de fixar num estágio arcaico, ou mesmo infantil, o progresso supostamente indefinido do pensamento. A renovação dos estudos aristotélicos, principalmente a partir do início deste século, possibilitou a correção dessa imagem unilateral de um Aristóteles dogmático, unicamente preocupado em organizar e concluir – prematuramente, segundo alguns – o campo do saber.

O pensamento de Aristóteles, como qualquer pensamento, teve uma história. Essa evolução foi pouco conhecida durante muito tempo e ainda dá ensejo a controvérsias. A principal razão de nossa ignorância a seu respeito deve ser buscada nas condições particulares da transmissão da obra de Aristóteles. Ao contrário de Platão, de quem ficaram as obras literárias publicadas, perdendo-se quaisquer vestígios diretos de seu ensinamento oral, de Aristóteles nos ficou essencialmente o conjunto de seus cursos, transcritos e eventualmente reorganizados por seus discípulos, cuja primeira edição de conjunto, devida a Andrônico de Rodes, remonta a meados do século I a.C., ou seja, três séculos depois da morte de Aristóteles. Nessa época não seria mais possível – supondo-se que se quisesse – organizar a produção de Aristóteles em ordem cronológica. Sem grandes preocupações com repetições ou mesmo com contradições, discípulos e editores agruparam cursos e dissertações de épocas diferentes sob grandes rubricas do saber, na maioria indicadas pelo próprio Aristóteles: física, ética, política, tratados biológicos etc. Em dois pontos essenciais os editores e os primeiros comentadores irão além das indicações de Aristóteles: por um lado, ao darem o título, no mínimo provisório, de *Metafísica* (ou seja, obra que deve ser lida "depois da física") a um conjunto de especulações que haviam ficado sem título, nada indicando que Aristóteles pretendesse reuni-las sob uma denominação única; por outro lado, ao agruparem com o nome de *Organon* (que significa "instrumento") o conjunto dos tratados que hoje em dia dizemos "lógicos", nada indicando tampouco que Aristóteles tivesse visto uma unidade neles; unidade esta de resto problemática, pois não se pode afirmar, por exemplo, que o tratado das *Categorias*, primeiro dos que constituem hoje o *Organon*, não esteja lá por erro, e não devesse ter sido incluído entre os escritos "metafísicos".

Fato é que o arranjo didático feito pelos editores no *corpus* aristotélico e reforçado pelos comentários escolares que serão feitos incessantemente a partir do século I d.C. nas esferas de influência grega, bizantina e islâmica e depois na Idade Média latina, contribuiu, e muito, para conferir ao aristotelismo uma postura sistemática que por certo tem pouca relação com o estilo menos afirmativo que deve ter vigorado nas pesquisas de

Aristóteles em vida. Esse caráter da investigação efetiva que vai abrindo pacientemente caminho através do exame minucioso de dificuldades ou *aporias*, cuja resolução nem por isso se pode afirmar, transparece, aliás, no estilo de inúmeras partes da obra aristotélica, em particular nas introduções "dialéticas", em que acerca da questão abordada Aristóteles examina as respostas historicamente propostas ou mesmo o conjunto das posições teoricamente possíveis. Embora certos tratados, essencialmente físicos e biológicos, redundem em asserções dogmáticas, baseadas na experiência e na demonstração, outros há que parecem, em sua maioria, permanecer aporéticos até nas conclusões (esse é o caso da *Metafísica*), enquanto a outros repugna, em razão da própria matéria, qualquer demonstração de tipo apodítico, desenvolvendo-se argumentações simplesmente persuasivas (cuja teoria é dada com o nome de "dialética", em *Tópicos*; esse é o caso das *Éticas*).

A partir dos trabalhos de W. Jaeger (1912 e 1923), vários autores tentaram reconstituir o sentido da evolução de Aristóteles. Na falta de critérios externos de datação, Jaeger recorreu a uma hipótese engenhosa: o *corpus* de Aristóteles, considerado em seu conjunto, conteria contradições; ora, Aristóteles não pode ter defendido simultaneamente teses contraditórias; deve-se admitir, portanto, que essas teses não são simultâneas, porém sucessivas e, mais precisamente, que de duas teses contraditórias a mais platonizante é a mais antiga. A verossimilhança que baseava esta última regra parecia confirmada pelo platonismo que se depreende dos fragmentos que ficaram das obras perdidas (*Eudemo*, *Gryllos*, *Da Filosofia*, *Protréptico* etc.), geralmente consideradas da juventude de Aristóteles.

Essa hipótese é sedutora, mas parcialmente arbitrária. O domínio em que encontra a confirmação menos contestável parece ser, a partir do trabalho de F. Nuyens (1939), o da psicologia: num primeiro momento (*Eudemo*, *Protréptico*), Aristóteles descreve a relação entre a alma e o corpo como uma coabitação contra a natureza; numa fase intermediária, considera o corpo como um instrumento da alma (esta seria para o corpo o que o piloto é para o navio); por fim, no tratado *Da Alma*, ele dá mais um passo no sentido da unidade substancial entre alma e corpo, definindo esta como a *forma* do corpo.

Muito mais complexo é o caso das chamadas doutrinas metafísicas. Só é claramente discernível o ponto de partida, constituído pela crítica da teoria platônica das Idéias (*Metafísica*, liv. A, M e N). Platão teve razão, acompanhando seu mestre Sócrates, em buscar atrás da diversidade infinita dos fenômenos o que permite agrupá-los segundo afinidades que a linguagem pressente ao dar a uma pluralidade de coisas um nome comum: a comunidade de nomes é indício de que as realidades homônimas possuem caráter comum; esse caráter é expresso numa definição; pode-se dar mais um passo e dizer que a definição tem um referente extralingüístico, chamado de *eidos* por Aristóteles e por Platão (que também empregava o termo *idea*), que nos habituamos a traduzir por "Idéia" em Platão, por "forma" em Aristóteles. Mas aí termina a concordância entre os dois pensadores, baseada em verdade no legado socrático comum. Segundo Aristóteles, Platão está errado quando, a pretexto de pôr a Idéia a salvo da infinidade e da mutabilidade do sensível, a coloca *fora* do sensível, como uma realidade "separada" dele, mas com um modo de existência semelhante ao do sensível, com a permanência, incluindo a eternidade. Aristóteles, que, nesse aspecto, prolonga a autocrítica inaugurada pelo próprio Platão na primeira parte de *Parmênides*, não se constrange em mostrar os absurdos a que conduz a "separação" das idéias: se existem "em si", em outro mundo, as idéias são incognoscíveis para nós, portanto não possibilitam conhecer aquilo de que se diz serem elas as idéias; se chamarmos de "participação" a relação entre o sensível e as idéias, perceberemos que essa metáfora mascara, mas não resolve, o conflito entre as exigências de identidade e de separação que estão na origem da teoria; por fim, uma vez que as idéias são imóveis, como poderão explicar o movimento, que, no entanto, é um caráter essencial do sensível?

Não é falso, ainda que insuficiente, dizer que Aristóteles, com base nessa crítica, traz o *eidos* platônico de volta à terra, vendo então nele a "forma" comum e imanente a uma multiplicidade de indivíduos tais que cada um deles difere de qual-

quer outro apenas pela matéria que entra igualmente em sua constituição. De fato, pode-se perceber uma oscilação, que W. Jaeger deixou de reconhecer e foi recentemente evidenciada por B. Dumoulin, na atitude de Aristóteles com respeito ao platonismo. Essa oscilação ocorre nas sucessivas respostas que Aristóteles dá à pergunta "o que é o ser?", que – se fizermos abstração dos sentidos categoriais não essenciais do ser (quantidade, relação, qualidade etc.) e nos fixarmos em seu sentido primordial – pode ser reduzida à pergunta "o que é *ousia*?". A tradução mais literal de *ousia*, que é um substantivo formado a partir do particípio presente do verbo ser, seria "entidade" ou "entência". A tradição latina propôs duas traduções concorrentes: "essência" e "substância". À primeira vista, a tradução por "essência" parece mais correta, mas com ela corre-se o risco de deixar de reconhecer o sentido concreto que a palavra *ousia* também pode ter, ilustrado pelo fato de, na linguagem comum, esse termo significar estância, estada, bens possuídos, fundos. Inconscientemente, Aristóteles, que não quer renunciar a nenhum dos dois sentidos, ora privilegia o sentido abstrato, ora o sentido concreto de *ousia*. Nas partes mais antigas da *Metafísica* (M, 9-10), Aristóteles afirma que apenas o indivíduo concreto é *ousia* (que se pode traduzir aqui por "substância"): a dignidade de *ousia* é assim negada à idéia platônica, que não passaria de um universal abstrato hipostasiado. Da mesma forma, em *Categorias*, *ousia*, em seu sentido primeiro, designa a substância individual, que é o sujeito de um número indeterminado de predicados mas não é predicado de nada; é pelo menos a isso que Aristóteles dá o nome de "substância primeira", pois com o nome de "substâncias segundas" ele introduz aquilo que nós tenderíamos a chamar de "essências": a espécie e o gênero que se atribuem à substância primeira como predicados essenciais (assim, "Sócrates" é substância primeira; "homem", "ser vivo" etc. são substâncias segundas).

No livro Z da *Metafísica*, Aristóteles examina os diferentes sentidos de *ousia*: aos dois que já conhecemos – substrato ou sujeito (*hypokeimenon*) de um lado, gênero e universal de outro – acrescenta uma nova significação, estranhamente denominada "o que era para a coisa ser" (*to ti en einai*), perífrase para a qual podemos manter a tradução convencional "qüididade" e que designa aquilo que a coisa é dita, aquilo que a determina enquanto tal, inclusive em sua individualidade, naquilo que esta pode ter de essencial (a "socraticidade" de Sócrates). Essa qüididade outra coisa não é senão a forma, que assume agora a posição de "substância primeira", enquanto se contesta a pretensão inicial de primazia por parte do sujeito ou substrato: o essencial não é o subjacente (pois o que há de mais subjacente é a matéria), mas o determinante, vale dizer, a forma. Vê-se aqui o ponto extremo do esforço de Aristóteles para elevar o individual à inteligibilidade, mas sem o fundir no universal. Essa, porém, é uma tarefa impossível em última análise, o que é reconhecido indiretamente pelo próprio Aristóteles, quando este dá à sua doutrina a forma de um ideal que só é tendencialmente realizável: o ideal seria que a forma fosse princípio de individuação, vale dizer, que ela fosse causa do indivíduo concreto em sua materialidade. Esse ideal é operante na produção técnica: a "forma" da casa (ser um abrigo contra as intempéries) determina a natureza dos materiais com os quais ela deve ser construída. A natureza biológica também conhece a causalidade da forma. Mas essa causalidade malogra tanto na arte quanto na natureza: a matéria resiste àquilo que se espera dela, exerce sua própria causalidade, que é adventícia e, no sentido próprio, "acidental" em relação à causalidade da forma. Mas esse insucesso da forma em dominar completamente a matéria talvez seja feliz: a matéria é o indedutível, o indeterminável, solo indomável para aquilo que Platão chamava de "jugo da idéia", reservatório inesgotável da riqueza do mundo. É essa também a razão por que Aristóteles, contrariando Platão e, mais remotamente, Parmênides, se recusa a reduzir ser a essência. A essência é o sentido primeiro do ser, mas não o único: as determinações acidentais não são mais condenadas ao não-ser, mas ordenam-se segundo os sentidos não essenciais do ser, as categorias diferentes da essência. A polissemia do ser não deixa de ter certa unidade. Essa unidade, porém, não passa de uma unidade por convergência, ou, como já se disse (G. E. L. Owen),

uma unidade "focal", devida aos fatos de que a essência, enquanto substância, é o substrato obrigatório de todo predicado possível e de que, enquanto qüididade ou forma, ela é condição de inteligibilidade. Mas num mundo em movimento como o nosso, submetido aos azares da geração e da corrupção, a inteligibilidade nunca é total, e a unidade do ser, não podendo ser objeto de visão, é apenas objeto de uma visada, mediatizada, principalmente, pela investigação dialética dos princípios.

Há, entretanto, um campo em que o ideal platonizante de inteligibilidade e de unidade encontra, em Aristóteles, satisfação imediata e durável: é o campo da teologia. A teologia é a filosofia primeira no sentido de ser a ciência daquilo que há de mais eminente no ser. Ora, a existência de uma região do ser que cumpre chamar de "divina" não se demonstra: ela é imediatamente apreensível no espetáculo de ordem reinante no céu. Aristóteles não demonstra Deus pela ordem do mundo; ele vê o divino imediatamente presente na ordem do céu, vale dizer, na ordem da região superior, supralunar, de um mundo cujo centro se supõe ser a Terra. Diferentemente da região sublunar, lugar da geração e da corrupção, onde os fenômenos se produzem com uma regularidade aproximada que não exclui o acaso, o mundo celeste caracteriza-se pela necessidade absoluta do movimento dos corpos astrais, necessidade que encontra expressão no modelo geométrico, complexo mas rigoroso, graças ao qual astrônomos como Eudoxo e Calipo acabavam de explicar o movimento de todos os astros, inclusive daquilo que havia parecido até então caprichoso no movimento aparente dos planetas.

No tratado *Do Céu*, obra provavelmente antiga, Aristóteles explicava as diferenças entre as regiões sublunar e celeste por uma diferença de constituição material. Enquanto os quatro elementos constitutivos da primeira (terra, água, ar, fogo) se transformam continuamente uns nos outros e, desse modo, engendram as mudanças que lá se produzem, os astros são constituídos por um quinto elemento (a "quinta-essência" dos escolásticos), que Aristóteles chama de "éter" e que, por ter a peculiaridade de não se mesclar a nenhum dos outros quatro, garante a permanência do céu. Essa permanência, porém, ainda é a permanência de um movimento que se distingue dos movimentos do mundo sublunar por sua circularidade e eternidade.

Nos dois últimos livros da *Física* e no livro A da *Metafísica*, Aristóteles dará mais um passo para elevar a transcendência do divino acima de contaminações. Acima do Primeiro Céu, animado por um movimento eternamente regular e uniforme, é preciso colocar um Primeiro Motor que, para evitar um regresso infinito na série de motores, deverá ser posto como imóvel. Nesse Primeiro Motor imóvel, Aristóteles projeta os predicados mais positivos que a filosofia teórica poderia conceber e que a teologia tradicional já havia atribuído a Deus: ser (tomado desta vez univocamente em sua acepção mais alta – a de essência), vida, pensamento. Essas afirmações, porém, para serem bem compreendidas, devem ser acompanhadas por negações paralelas e corretoras que, negando qualquer semelhança entre Deus e aquilo que não é Deus, evitarão que Aristóteles avilte, como tantos outros depois dele, a transcendência de Deus: o ser de Deus não é um ser que se diga em muitos sentidos, nem conhece a cissiparidade categorial; a vida de Deus é uma vida que não se cansa nem envelhece, pois essa vida é um Ato puro, vale dizer, um ato que, ao contrário daquilo que observamos no mundo sublunar, não está de forma alguma mesclado ao fator de indeterminação que é a potência (no sentido de potencialidade que ainda não se realizou); finalmente, o pensamento de Deus é um pensamento para o qual pensar em qualquer coisa inferior a si mesmo seria decair e que, por essa razão negativa, deve ser reconhecido enquanto Pensamento de si mesmo, Pensamento do pensamento. Do mesmo modo, seria indigno de Deus exercer sobre o mundo uma ação que fosse, de algum modo, mecânica (empurrar ou puxar). A entender-se por causalidade no sentido estrito a causalidade eficiente, Deus só poderá ser chamado de causa metaforicamente, e, metáfora por metáfora, é melhor dizer que ele move como objeto de amor: movendo sem ser movido, atraindo para si sem sair de si mesmo, autorizando no máximo imitações, cujo princípio ele é por certo, mas sem ser seu produtor nem agente.

Essa concepção de um Deus extramundano, a um só tempo exemplar e longínquo, transcendente à série dos seres que ele fundamenta mas sem a ela se misturar, era exatamente contrária à concepção ontoteológica que, baseada numa pretensa analogia entre Deus e as criaturas, na Idade Média será defendida em nome de Aristóteles e da tradição judaico-cristã. Contra-senso por certo no que diz respeito a Aristóteles, mas contrasensos como esse, que fizeram história, não deixam de ter significado.

A doutrina tomista da analogia do ser vai tentar salvar simultaneamente a transcendência de Deus e sua conceptibilidade pela criatura, conceptibilidade que deve vir acompanhada de um mínimo de comunidade entre os termos da relação. Semelhante preocupação com a continuidade dos graus do ser e dos graus do saber não estava ausente do platonismo, mas é estranha a Aristóteles. Aristóteles descreve os diferentes campos da experiência (heterogêneos entre si), e evita cuidadosamente instaurar entre um domínio e outro uma relação de dedução ou de derivação que reduziria a autonomia de cada um. É portanto no nível próprio da realidade considerada que ele se esforça por descobrir, por meio da análise, seus princípios imanentes de inteligibilidade. Toda a *Física* é, assim, um tipo de análise estrutural do ser em movimento. O movimento (que não deve ser entendido apenas como movimento local, mas como o devir em geral) só é entendido como passagem de um contrário ao outro, quer se trate de lugares, qualidade, quantidades ou dos contrários "substanciais" que são o nascimento e a morte. Mas o movimento se dissolveria numa sucessão descontínua de posições se a ele não estivesse subjacente alguma coisa contínua. Essa análise simples leva-nos a postular três princípios do movimento: *privação*, que é o ponto de partida do devir; *forma*, que é aquilo que o deveniente deve; e *matéria*, que é aquilo que perdura nesse devir e sem o qual o ser perderia sua identidade no devir, o que nos impediria, então, de falar num devir *desse* ser. Qualquer tentativa de explicar o movimento apenas a partir de um ou dois desses princípios está fadada ao fracasso. É certo que a forma parece ocupar posição privilegiada como princípio motor (é ela que provoca e dirige o movimento porquanto é seu *telos*, sua causa final), mas a forma não é importada para o movimento a partir do exterior; enquanto *telos*, ela é finalidade interna e confunde-se com a natureza (*physis*), que, como sugere a etimologia da palavra (de *phyesthai*, crescer), é o autodesdobramento regrado de um ser que irá dever o que é, realizar sua essência.

Desse modo, o princípio aristotélico de finalidade, criticado durante muito tempo pela filosofia dos Tempos Modernos antes que Hegel redescobrisse sua fecundidade, é menos uma afirmação dogmática a respeito da ordem reinante no mundo que uma condição de inteligibilidade da experiência. O conceito de acaso não permite compreender a realidade da ordem; ao contrário, o conceito de finalidade permite compreender – e, eventualmente, corrigir – os malogros da finalidade: a violência na ordem física (Aristóteles chama de "violento" o movimento antinatural, como o da pedra que é jogada para o alto), a monstruosidade na ordem biológica.

Seria de esperar que a finalidade desempenhasse papel importante nas numerosas e importantes obras que Aristóteles dedicou à biologia. Mas o sentido da experiência que Aristóteles possui e a abundância de observações acumuladas no domínio da zoologia impedem-no de impor aos fenômenos um esquema explicativo único. O caráter regulador da finalidade não dispensa o biólogo de procurar a explicação pela necessidade. Na verdade, cada uma das grandes obras biológicas de Aristóteles aborda o ser vivo de um ponto de vista explicativo diferente. Se, em *Partes dos Animais*, são consideradas sobretudo as causas final e formal, em *História dos Animais* a investigação é conduzida do ponto de vista da causa material, e em *Geração dos Animais*, primeiro tratado de embriologia, são estudadas as causas eficientes do nascimento e do crescimento. Aristóteles também foi o primeiro a propor uma classificação das espécies animais. Essa classificação, que se pretende exaustiva, é empírica porque baseada em múltiplos critérios: é isso que lhe confere ainda hoje um valor ao menos descritivo. Mais interessante ainda talvez seja a preocupação de Aristóteles em patentear analogias entre diferentes tipos de organismo: uma mesma

função, como a respiração ou a nutrição, pode realizar-se em diferentes espécies por meio de órgãos materialmente diferentes (pulmões e brânquias, por exemplo, para a respiração). Mas o reconhecimento dessa analogia funcional não autoriza a passagem de um gênero a outro tanto quanto não se autorizava no domínio da metafísica. Ainda que as espécies estejam hierarquizadas segundo uma gradação que culmina no homem, o mais perfeito dos animais porque capaz de realizar mais adequadamente as funções de vida fundamentais da autotrofia, da sensibilidade e do movimento, nada permite supor que essa hierarquia seja vestígio de uma evolução. Aristóteles permanece fiel ao esquema de estrutura escalar, porém estática, entre cujos graus existe apenas uma unidade analógica baseada no fato de ser uma única e mesma finalidade que se realiza a cada vez, mas de modos diferentes, segundo os meios mais ou menos adequados de que tal finalidade disponha.

No que diz respeito à alma humana e à sua relação com o corpo, Aristóteles parece ter substituído progressivamente um esquema instrumentalista pelo chamado esquema hilemórfico, segundo o qual a alma é a forma do corpo. Semelhante concepção marca uma ruptura radical com o dualismo platônico, pois implica que a alma não pode existir independentemente da matéria cuja forma é, e que desaparece juntamente com o corpo. O corpo ao qual a alma dá forma não é, entretanto, uma matéria qualquer; ele é forma em relação aos tecidos e aos órgãos, sem os quais não seria esse "corpo organizado que tem a vida em potência", ao qual a alma, que é o coroamento de uma hierarquia de formas, vem dar a vida em ato.

É a vida da alma, atividade que se realiza necessariamente nos órgãos materiais, que Aristóteles descreve no tratado *Da Alma*, distinguindo seus diferentes graus. A alma humana não é apenas vegetativa como a das plantas, nem sensitiva como a dos animais; é também intelectiva. Não se pode falar de três almas separadas, mas sim de uma integração das almas vegetativa e sensitiva no nível superior da alma intelectiva, sem que haja redução de um nível a outro e sem que a emergência de uma nova ordem torne as outras inoperantes ou supérfluas. É assim que, rompendo uma vez mais com a psicologia platônica, Aristóteles mostra que a sensibilidade e a imaginação não são obstáculos ao conhecimento intelectual, mas mediações que esse conhecimento não pode dispensar. "Não há pensamento sem imagem": isso significa, antes de mais nada, que a imaginação, "sensação enfraquecida", mas que tem a vantagem de subsistir independentemente da presença do objeto, possibilita o recolhimento de certo número de casos particulares pela memória e, desse modo, põe o pensamento discursivo em condições de apreender o universal, que estava apenas em potência na sensação. Aristóteles vai ainda mais longe em *De memoria*, mostrando que o próprio inteligível não pode ser pensado se não for projetado e como que esquematizado numa representação sensível: assim, o geômetra tem necessidade de figuras para apreender relações que, no entanto, são inteligíveis em si mesmas, e, de modo geral, o homem tem necessidade de imagens para "pensar no tempo aquilo que está fora do tempo".

Essa psicologia decididamente imanentista consuma-se, no entanto, com a afirmação de uma transcendência: a do intelecto (*nous*). Assistimos aí a um modo de proceder análogo àquele que encontramos na prova do Primeiro Motor: uma espécie de passagem que nos transporta bruscamente de uma ordem a outra. O ato de intelecção, como já vimos, é preparado pelas mediações sensíveis que supõem a intervenção de órgãos corporais. Mas isso não basta para explicar a própria intelecção, que é "o ato comum do intelecto e do inteligível". Se é fácil conceber que o intelecto esteja apenas em potência durante todo o tempo em que não intervém essa coincidência privilegiada na qual culmina o conhecimento, é preciso admitir, para que o intelecto passe ao ato, não apenas a mediação sensível, que é apenas ocasião, mas também a atividade de um outro Intelecto que, este sim, deve estar desde logo e continuamente em ato. À asserção "Não há pensamento sem imagem" corresponde esta outra: "Sem o intelecto nada pensa" (*Da Alma*, III, 5, 430 *a* 22). Mas enquanto a imagem era a condição do pensamento, sua causa de certo modo material, esse intelecto – que não pode ser o intelec-

to em potência, mas aquilo que se chamará na Idade Média de intelecto agente – é a causa eficiente do pensamento. Não estando esse Intelecto ligado ao corpo, nada impede que, diferentemente da alma, ele seja declarado imortal. Mas ele é individual ou universal? Ou, melhor ainda, não será ele o intelecto divino ou até Deus mesmo? Essas questões serão debatidas durante muito tempo na Idade Média. O que se pode dizer do próprio Aristóteles é que ele admite que, no momento da formação do ser humano, esse Intelecto, ou algo dele, penetra no embrião humano a partir do exterior (literalmente: pela porta) (*Da Geração dos Animais*, II, 3, 736 *b* 28). Nada melhor que essa metáfora para expressar a separação entre o humano e o divino, até mesmo no momento em que eles estão associados.

O homem deve "procurar imortalizar-se na medida do possível", essa é a conclusão a que chegará a ética aristotélica (*Ética a Nicômaco*, X, 7). Esse convite pode parecer heróico, mas nada tem que ver com a ultrapassagem ilegítima dos limites que os gregos condenavam com o nome de *hybris*, "desmedida": esse convite pressupõe que o homem não é imortal por natureza e que a imortalidade é para ele apenas um ideal – o ideal de assemelhar-se progressiva e tendencialmente a um modelo divino que, em si, permanece inacessível. Na verdade, em suas *Éticas*, Aristóteles dedica menos espaço à descrição desse ideal, cuja aproximação máxima é a vida contemplativa, do que a tratar da distância que nos separa dele e dos esforços propriamente humanos para tentar cobrir essa distância. Esta descrição é guiada, em seu nível apropriado, pelo conceito de natureza. Toda atividade tem por fim o bem do agente. Esse bem, que no caso do homem tem o nome de felicidade (*eudaimonia*), consiste em realizar a natureza do ser que tende para ele. Isso quer dizer que essa natureza não está jamais inteiramente realizada num ser dotado de movimento (pois um tal ser, não precisando de nada, deixaria de mover-se), e que ela é, portanto, mais tendência que dado.

A natureza do homem, sem dúvida por ser o que há de mais elevado no reino animal, é a que comporta a maior indeterminação e contingência nas condições de sua realização. Quanto mais alto o fim, mais cansativo é o esforço necessário para aproximar-se dele ou até mesmo para manter-se nas cercanias de seu nível, e maior pode ser a queda. Por isso a vontade do homem, sempre falível e precária, precisa ser educada. Para fazer o bem, não basta a reta intenção. É necessário um "hábito", ou seja, uma "disposição adquirida" e, na medida do possível, irreversível; em outras palavras, um bom costume, e a isso Aristóteles dá o nome de "virtude". A virtude, portanto, é uma segunda natureza que, por sua relativa constância, deve suprir as deficiências da primeira e ajudá-la, assim, a realizar-se (Teofrasto comentará: assim como o cultivo da videira ajuda esta última a produzir frutos mais "naturais", isto é, os mais perfeitos que ela for capaz de produzir). Dentre as virtudes – algumas das quais propriamente morais enquanto outras são "intelectuais" –, está reservado um lugar à parte para a prudência (*phronêsis*), a virtude da correta deliberação, que, entre os dois extremos da desmedida e da inércia, deve discernir em cada ocasião onde está o meio-termo justo, combinação ótima do desejável com o possível.

Quando se trata de determinar o mais alto dos fins humanos, Aristóteles dá a impressão de hesitar, nas *Éticas*, entre a vocação contemplativa e a vocação política. Na verdade, não há contradição entre os dois ideais, que realizam, ambos, a natureza do homem: o primeiro, na mais eminente de suas virtualidades, que é a vida segundo o intelecto, e o outro, na totalidade de suas aptidões, que são interligadas e consumadas pela capacidade de manter relações de justiça com outrem. Não faltam textos em que Aristóteles parece considerar a boa organização política como condição indispensável para que alguns gozem do "ócio" necessário ao exercício contínuo da vida espiritual. Na *Política*, entretanto, não é através dessa finalidade um tanto extrínseca que ele visa a vida na cidade, mas sim por meio da justificação que lhe é própria. Diferentemente das bestas selvagens e dos deuses, o homem é por natureza um "animal político", ou seja, é só por meio da cidadania que ele tem acesso à humanidade. Mas essa natureza política do homem não é uma natureza universal e abstrata, da qual se pudesse deduzir – como tentou Platão em *República* – a

definição de uma constituição ideal, válida para todos os tempos e lugares. Essa natureza é, também aqui, um fim (*telos*) que só é fixo em sua função normativa, mas variável em sua realização, e esta, refletindo as particularidades próprias de cada povo, dá origem a leis e instituições que, apesar de diferirem de um país para outro e de uma época para outra, nem por isso são menos "naturais". Neste caso, a uniformidade é que seria contrária à natureza. Isso não significa que tudo o que é real seja natural. Há perversões, como a tirania ou a democracia extrema. Aristóteles está, portanto, preocupado em definir, com o nome de "melhor constituição", uma norma que seja suficientemente flexível para adaptar-se às circunstâncias, excluindo o que for contrário à natureza. Embora a monarquia esclarecida seja o melhor governo, também é o mais facilmente corruptível. Aristóteles preconiza então uma oligarquia moderada, prudente o bastante para submeter-se a controles, reinando sobre um território limitado, que possa "ser abarcado pelo olhar", preocupada em favorecer a existência de uma classe média numerosa, fator decisivo de estabilidade.

Não é de espantar que *Política* termine com estas três palavras que resumem seu espírito: "a medida, o possível e o conveniente". É preciso recordar, porém, que o meio-termo não é uma média, mas um vértice que só pode ser determinado por uma racionalidade deliberante cujo modelo teórico – prefigurando o cálculo moderno dos *optima* – é mais complexo que o modelo dedutivo sobre o qual a ciência repousa. É preciso reconhecer em Aristóteles o mérito de ter sido o primeiro a reconhecer que a prática não é um corolário da ciência, mas tem sua racionalidade própria: articulação de razões que implicam propensão, mas não necessidade, e cujo fim não é o racional (*logikon*), mas o razoável (*eulogon*).

• *Aristotelis Opera*, ed. da Academie de Berlim, 5 vol., 1831-1870 (os vol. I e II contêm o conjunto do *Corpus*, editado por I. Bekker; o vol. V, o *Index aristotelicus*, feito por H. Bonitz), reimpr. Berlim, 1961-1962. Como complemento, no que se refere aos Fragmentos das obras perdidas, de V. Rose, *Aristotelis fragmenta*, Leipzig, 1886; R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florença, 1934; W. D. Ross, *Aristotle's Select Fragments*, Oxford, 1952; I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961. – Traduções francesas: foi publicado certo número de obras, com trad., na coleção Universités de France: *Topiques*, liv. I-IV (J. Brunschwig), *Physique* (H. Carteron), *Du Ciel* (P. Moraux), *De l'Ame* (E. Barbotin e A. Jannone), *Petits traités d'histoire naturelle* (R. Mugnier), conjunto das obras biológicas (P. Louis), *Politique* (J. Aubonnet), *Rhétorique* (M. Dufour e A. Wartelle), *Poétique* (J. Hardy), *Constitution d'Athènes* (G. Mathieu e B. Haussoulier).

Quanto às outras obras, remetemos às traduções anotadas de J. Tricot, Paris, Vrin, 1933-1962: *Organon* (I: *Catégories*, *De l'interprétation*; II: *Premiers analytiques*; III: *Seconds analytiques*; IV: *Topiques*; V: *Réfutations sophistiques*); *De la génération et de la corruption*; *Météorologiques*; *De l'Ame*; *Parva Naturalia*; *Histoire des animaux*; *Métaphysique*, 2 vol.; *Ethique à Nicomaque*; *Politique*. Essa coleção foi completada por V. Décarie com *Ethique à Eudème* (1978). Pode-se acrescentar, em francês, a tradução com comentário de *Ethique à Nicomaque*, feita por R.-A. Gauthier e Y. Jolif, 2 vol., Lovaina-Paris, 1958-1959; 2ª ed., 1970.

⇒ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, 4ª ed., 1976; *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, 2ª ed., 1977; Ed. de *Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, 1992; E. Berti, *Aristotele: della dialettica alla filosofia prima*, Pádua, 1977; R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche* (Über Aristoteles' Metaphysik Z), Haia, 1965, trad. franc. com o título *La Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1976; L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955; L. Couloubaritsis, *L'avènement de la science physique. Essai sur la physique d'Aristote*, Bruxelas, 1980; V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montreal-Paris, 1961; B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, 1981; R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958, 2ª ed., 1962; V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, 1982; G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976; T. H. Irving, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988; W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlim, 1912; Aristóteles. *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923, 2ª ed., 1955; trad. ingl., 2ª ed., Oxford, 1948; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939; W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Pádua, 1975; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Lovaina, 1913, 2ª ed., 1946; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina, 1946, 2ª ed., 1976; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. I, Berlim, 1973; J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. franc., Lovaina, 1948 (primeiramente publicado em neerlandês, Nijmegen, 1939); J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, 3ª ed., 1978; G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen,

1959, 2ª ed., 1963; trad. ingl., Dordrecht, 1969; P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Paris, 1982; F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, Paris, 1837; reimpr. Hildesheim, 1963; L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; reimpr. Hildesheim, 1963; W. D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1923, 6ª ed., 1955; trad. franc., 1970; R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960; W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962.

É possível acompanhar as discussões atuais sobre Aristóteles nas atas dos *Symposia aristotelica*, que ocorrem a cada três anos desde 1957: 1) *Aristotle and Plato in the midfourth Century* (org. I. Düring e G. E. L. Owen), Göteborg, 1960; 2) *Aristote et les problèmes de méthode* (org. S. Mansion), Lovaina-Paris, 1961; 3) *Aristotle on Dialectic* (org. G. E. L. Owen), Oxford, 1968; 4) *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (org. I. Düring), Heidelberg, 1968; 5) *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (org. P. Moraux), Berlim, 1970; 6) *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote* (org. P. Aubenque), Paris, 1978; 7) *Aristotle on Mind and the Senses* (org. G. E. R. Lloyd e G. E. L. Owen), Cambridge, 1978; 8) *Aristotle on Science* (org. E. Berti), Pádua, 1981; 9) *Zweifelhaftes im Corpus aristotelicum* (org. P. Moraux), Berlim, 1983; 10) *Mathematics and Metaphysics in Aristotle* (org. A. Graeser), Berna, 1987; 11) *Aristoteles' "Politik"* (org. G. Patzig), Göttingen, 1990; 12) *Studies on Aristotle's Rhetorics* (org. D. Furley), Princeton, 1993. (Essas doze coletâneas contêm estudos em francês, inglês e alemão.)

Pierre AUBENQUE

AUSTIN John Langshaw, 1911-1960

Lingüista inglês, nascido em Lancaster em 26 de março de 1911. Morreu em 1960. A autoridade intelectual que exerceu em Oxford após a Segunda Guerra Mundial é comparável à de Wittgenstein em Cambridge. Austin partilhava da irritação de Moore diante das declarações obscuras e pretensiosas que freqüentemente constituem o apanágio dos metafísicos. Contudo, via com igual ceticismo as soluções apressadas de certos neopositivistas que acreditavam na virtude miraculosa da reformulação dos problemas em forma de jargão quase científico. Como escreve Warnock, Austin achava que "tanto os enunciados como as pretensas soluções dos problemas filosóficos apresentam uma obscuridade característica [...] decorrente principalmente da ambição dos filósofos de queimar etapas".

Uma das formas de superar esse problema reside, em seu modo de ver, na investigação minuciosa da linguagem comum, que nos ensinará "o que devemos dizer e quando...". Austin não é um filósofo frustrado que se teria transformado em lexicógrafo amador. Se, em sua reflexão filosófica, ele sempre parte de uma pesquisa da linguagem ordinária, é porque "nosso estoque comum de palavras incorpora todas as distinções que os homens julgaram dignas de serem feitas e todos os nexos que eles julgaram oportunos ao longo de gerações sucessivas". De acordo com Austin, essas distinções e esses nexos que resistiram à prova do tempo podem ser mais sutis e mais bem fundamentados do que aqueles em que um filósofo pensaria ao se interrogar sobre o sentido das palavras na solidão de seu gabinete de trabalho. Quanto à objeção de amadorismo, Austin a afasta elaborando uma metodologia da introspecção verificada por um trabalho em grupo. A experiência comprovou que esse método é capaz de conduzir ao consenso. Ora, o consenso em torno do sentido das palavras não é fútil em hipótese alguma; é "um consenso em torno de certa maneira de descrever e apreender os fatos". Ademais, esses consensos desempenham o papel decisivo de nos fornecer um ponto de partida, um dado e "[...] com base nesse consenso, nesse dado – escreve Austin nos *Cahiers de Royaumont* – podemos começar a limpar o terreno [...]. Com grande freqüência é isso que falta à filosofia: certo *datum* prévio, em torno do qual já se possa chegar de ihício ao consenso". Austin, portanto, afasta-se bastante tanto dos filósofos que buscam ancorar sua doutrina nalguma intuição misteriosa quanto daqueles que partem dos lugares-comuns da sabedoria popular. Austin não parte das *opiniões* do senso comum, mas sim dos *usos* da língua comum, perscrutados por uma análise fina e devidamente confirmada.

Esse método de análise em filosofia só dá resultados se preenchidas duas condições: primeiramente, o campo semântico explorado deve constituir um domínio em que a linguagem ordinária se revele rica e sutil; em segundo lugar, nosso objeto de estudo não deve estar distante de algum notório cerne de perplexidade filosófica. Isto porque a análise lexicográfica é apenas um meio, não um fim em si. Ela se justifica especialmente quando o ataque frontal não tem sucesso: "Os grandes problemas que resistiram a

todos os assaltos frontais podem ceder se forem atacados pelos flancos [...]." Exemplo típico é o do famoso ensaio *A Plea for Excuses*, no qual Austin, através de um estudo sobre o léxico das desculpas, visa na verdade a esclarecer a problemática da liberdade, examinando todas as maneiras pelas quais uma ação pode ser considerada "não livre".

Uma vez escolhida a região lingüística que se quer explorar – no caso, a das desculpas – a primeira tarefa será enumerar, com a ajuda de um dicionário, todas as palavras que fazem parte dela, mesmo que quase não tenham chamado a atenção dos filósofos. A segunda fase é mais criativa. Trata-se de identificar as expressões que pareçam plausíveis *a priori*, mas que serão consideradas sem utilidade para o caso em questão. Por exemplo, podem-se examinar as razões pelas quais é possível empregar os advérbios "rapidamente" ou "depressa" para modificar a oração "Ele sentou-se...", mas não – salvo em circunstâncias especiais – o advérbio "intencionalmente". Durante a terceira fase criam-se pequenas histórias em que figurem as palavras e as expressões estudadas, mas nas quais não seria possível utilizar de maneira intercambiável expressões que o dicionário apresente como sinônimas. Exemplo conhecido é o das expressões "por erro" e "por acidente", que pertencem ao vocabulário das desculpas. À guisa de "reagente" que possa ressaltar as diferenças de uso, Austin elabora duas narrativas: a história do fazendeiro que queria se desfazer de seu burro, mas confunde-o com o de seu vizinho e abate o burro deste; e a história do fazendeiro que, motivado pelas mesmas intenções, empunha a arma e mira seu burro, mas acerta o do vizinho, que havia empurrado o seu e tomado o lugar do animal visado. A quarta fase consiste em dar uma explicação para a rede de significações que surgiu, bem como para as resistências que impedem de dizer coisas que, à primeira vista, parecem aceitáveis. É só nesse estágio que Austin julga oportuno consultar os outros filósofos e os gramáticos.

Austin mostrou todas as qualidades do seu talento como analista crítico em *Sense and Sensibilia*, obra em que se entregou à tarefa de "desconstrução" das doutrinas favoritas dos teóricos do conhecimento empírico, seus compatriotas (Price, Ayer, Warnock). Um dos pontos culminantes dessa obra é constituído pelos trechos em que o autor ataca o argumento da ilusão, argumento invocado para justificar a introdução de entidades intermediárias entre os objetos e o sujeito, ou seja, os dados sensíveis ou *sense data*.

Podem-se distinguir duas etapas no argumento da ilusão. Quem o emprega começa por lembrar o venerável exemplo da vareta que, submersa na água até o meio, parece vergada, ou então o do homem que, olhando-se no espelho, vê seu corpo onde ele não está. Uma vez que a vareta *na verdade* é reta e que o meu corpo *na verdade* não está do outro lado do espelho, concluo que a vareta que vejo é apenas uma ilusão e que o corpo que percebo é apenas um dado sensível, e não uma coisa material, conclui aquele que utiliza o argumento.

A segunda etapa do argumento esteia-se no fato de que não há diferença genérica intrínseca entre as percepções verdadeiras e as enganosas ("quando observo uma vareta reta que sofre refração na água e que, por essa razão, se mostra [*appears*] não retilínea, minha experiência é qualitativamente a mesma que teria se observasse uma vareta que não fosse realmente retilínea"). Em vista disso, o teórico do conhecimento conclui que o que se apreende *diretamente* na experiência é sempre um dado sensível, e nunca uma coisa material. Segundo esta teoria, nunca percebemos *diretamente* as coisas materiais.

Os filósofos que recorrem ao argumento da ilusão erigem em dicotomia a distinção entre coisa material e aparência sensível de tal modo que depois é possível concluir que, embora não percebamos a primeira, percebemos a segunda. Mas essa maneira dissimulada de ressaltar, para as necessidades da causa, os contrastes presentes na linguagem natural não escapou à sagacidade de Austin, para quem "os fatos relativos à percepção [...] são muito mais diversificados e complicados do que costumamos achar". Assim, por exemplo, o homem comum sabe que o navio que ele vê no mar em um dia límpido está muito mais distante do que parece, mas nem por isso conclui que está vendo só uma aparência de navio, e muito menos que está vendo um navio-fantasma.

O partidário do argumento da ilusão omite *arbitrariamente* uma distinção importante, representada em inglês pela oposição entre *illusion* e *delusion*. Em outras palavras, ele voluntariamente confunde as ilusões de óptica que podemos facilmente assimilar e que, a bem dizer, não nos enganam, com as alucinações e delírios que perturbam todo o nosso sistema de crenças.

O homem instruído não é enganado por um espelho ou por uma vareta parcialmente submersa. É realmente seu corpo que ele está vendo no espelho, e não uma aparência enganosa, assim como é uma vareta real o que ele está vendo, e não uma vareta ilusória ou uma aparência de vareta. É verdade que a vareta *aparenta* estar vergada, mas nem por isso se reduz a *aparência*; o corpo *aparenta* estar em outro lugar, e não onde está, mas nem por isso *é outra coisa*, e não meu corpo, um dado sensível, um *sense datum*. O estudo minucioso do uso das expressões inglesas *look* (aparentar), *appear* (mostrar-se), *seem* (parecer/dar a impressão) e *resemble* (parecer-se) revela que o teórico empirista do conhecimento *escamoteia* distinções importantes ancoradas na linguagem natural, e só chega a conclusões surpreendentes graças a liberdades em relação ao uso que ele toma sem dizer, o que, diga-se de passagem, é completamente diferente da abordagem de arregimentação à maneira de Quine.

Se vemos uma igreja disfarçada de celeiro, parecida com celeiro, o que vemos é uma igreja, e não um celeiro. Assim também, se vemos uma vareta reta que aparenta estar vergada devido ao fenômeno da refração, o que vemos é uma vareta reta, apesar de tudo. O mesmo se pode dizer de nosso corpo visto no espelho. É ele mesmo que estamos vendo, mas para entender isso precisamos ter sensibilidade para as sutilezas da língua comum, que não confunde as duas ocorrências seguintes da preposição "em": "ver um corpo *no* espelho" e "ver um doce *na* vitrine".

Austin tampouco é complacente com a segunda etapa do argumento da ilusão. Ainda que reconhecêssemos que em certas situações anômalas o que percebemos não são as coisas materiais, mas sim dados sensíveis, nem por isso seríamos obrigados a generalizar isso para os casos normais, pois, como observa o próprio Austin, "Por que diabos não poderia acontecer que, em casos pouco freqüentes, perceber certo tipo de coisa seja exatamente o mesmo que perceber outro tipo de coisa?".

Quanto à tese segundo a qual nunca percebemos as coisas materiais *diretamente*, Austin demonstra que a única maneira de sustentá-la é ampliar o sentido do advérbio "diretamente" de modo tão extravagante que ele acaba exangue e literalmente esvaziado de significado.

Evidentemente Austin considera a análise da língua comum ponto de partida da reflexão filosófica, mas não se deve concluir que, em seu modo de ver, a linguagem ordinária seja sacrossanta e intocável. Embora lhe conceda a primeira palavra, não lhe dá a última, e não abomina neologismos. Aliás, até forjou alguns que já ganharam reconhecimento público. É verdade que pertencem à metalinguagem.

Os exemplos mais característicos são o par "performativo-constativo" e o trio "ato locutório, ilocutório, perlocutório". Esses termos designam conceitos da teoria da enunciação (*statement* oposto a *sentence*) por ele criada em *How to Do Things With Words*.

Algum tempo antes de Benveniste, Austin percebeu que dizer "prometo" não é descrever uma promessa, mas fazê-la, enquanto dizer "ando" é descrever uma ação por meio de um enunciado que pode ser verdadeiro ou falso. O enunciado constativo descreve e representa, ao passo que o enunciado performativo transforma o real.

Transformar é agir. Os performativos são ações, mas ações que produzem efeitos, não em razão de nexos causais, mas principalmente por convenções sociais. Se o prefeito, nas circunstâncias previstas em lei, pronuncia a frase "Batizo esta rua com o nome X... ", a rua passará a ter o nome X... o enunciado performativo só é compreendido sobre o pano de fundo de convenções jurídicas ou sociais. Os verbos performativos (batizar, legar, apostar, ordenar etc.) supõem a existência da instituição da aposta, do legado etc., e mais particularmente de um procedimento. Austin dedicou-se à descrição das condições de sucesso dos enunciados performativos: é preciso que exista um procedimento, que ele seja aplicado pelas pessoas habilitadas, por todos os parti-

cipantes envolvidos, enfim que os agentes tenham certos sentimentos e certos pensamentos. Fazendo uma espécie de lista das condições e, correlativamente, dos *malogros* que podem ocorrer, Austin consegue explicar por que, embora o insulto seja um procedimento convencional, não tem uso a fórmula "Eu te insulto", enquanto há uso para a fórmula "Eu te agradeço".

O enunciado performativo "Ordeno que venha" é sinônimo do enunciado "Venha". O modo gramatical pode, então, desempenhar o mesmo papel que o verbo performativo empregado num sentido performativo (ou seja, na primeira pessoa do presente do indicativo).

Ora, todos os enunciados têm um modo. Assim, se dissermos que o modo – ou o tom de voz – desempenha o mesmo papel que um performativo explícito, seremos obrigados a concluir que todos os enunciados são performativos, até mesmo, por exemplo, o enunciado "a terra é redonda", pronunciado em tom peremptório, pois esse enunciado é pragmaticamente sinônimo do enunciado "Afirmo que a terra é redonda".

Se de certo modo todos os enunciados são performativos, não é mais possível empregar "performativo" e "constativo" para designar duas classes mutuamente excludentes de verbos, a menos que se admita que a segunda classe é vazia. Foi por isso que Austin substituiu a dicotomia "performativo/constativo" pela tricotomia "atos locutórios, ilocutórios, perlocutórios". A novidade está no fato de que esses três atos podem coexistir como as três facetas de um mesmo ato de discurso.

O oficial instrutor que diz ao recruta imprudente "A granada vai explodir" está criando um enunciado que, por seu sentido *lexical*, é um ato locutório de afirmação e de previsão, mas, em virtude de convenções sociojurídicas, esse mesmo enunciado tem força ilocutória de advertência. Por fim, pode ter o efeito perlocutório de alarmar. A distinção entre ilocutório e perlocutório é fácil de perceber: o primeiro ato é de natureza convencional; o segundo é de natureza causal. Se previno alguém do perigo, eu o terei advertido, mesmo que não tenha conseguido alarmá-lo psicologicamente. A distinção, à primeira vista mais fugaz, entre locutório e ilocutório revela-se preciosa no caso dos atos que foram chamados depois de "atos indiretos" (ver Searle). Se digo: "Vocês vão me trazer o dicionário amanhã, por favor", trata-se de um ato locutório de afirmação de uma oração condicional, mas esse ato é um ato ilocutório de solicitação, tanto quanto: "Tragam-me o dicionário amanhã."

Há um meio de restringir o termo "performativo" aos verbos que designam lexicalmente os atos ilocutórios que servem para realizar, e conciliar a dicotomia e a tricotomia de Austin atribuindo-lhes campos de aplicação distintos. Mesmo assim não há dúvida de que a segunda teoria (a dos três atos), ao contrário da primeira, visa a atacar aquilo que Austin chama de "fetiche verdade-falsidade" e fetiche "valor-fato", mostrando que um enunciado de afirmação pode ser avaliado por outras dimensões que não a dimensão "verdadeiro-falso", e que um veredicto como "Condeno", pronunciado por um juiz, pode ser avaliado por outras dimensões, que não "justo-injusto". Uma sentença pode ser injusta por pressupor ser verdadeiro o que é falso, e uma afirmação pode ser verdadeira mesmo quando lhe falta exatidão.

• *Philosophical Papers*, Urmson e Warnock, Oxford, UP, 1961, edição aumentada 1970; *How to Do Things With Words*, Urmson, Oxford UP, 1962, trad. franc. *Quand dire, c'est faire*, G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970; *Sense and Sensibilia*, Warnoc, Oxford UP, 1962, trad. franc. *Le langage de la perception*, Gochet, Paris, A. Colin, 1971; Performatifs-constatifs, *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Ed. Minuit, 1962; *Les excuses*, trad. franc. R. Frank, Revue de Métaphysique et de Morale, 72, 1967.

⇒ M. Furberg, *Locutionary and Illocutionary Acts: A Main Theme in J. L. Austin's Philosophy*, Estocolmo, Alongvist & Wiksell, 1963; ed. aumentada, Toronto, Canadá, 1969; Études sur la pensée d'Austin, *Archives de Philosophie*, 1967; *Symposium on J. L. Austin*, org. K. T. Fann, Londres, Routledge & Kegan, 1969; D. Holdcroft, *Words and Deeds*, Oxford, Clarendon Press, 1978; F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Paris, Editions de Minuit, 1981.

Paul GOCHET

AVERRÓIS, 1126-1198

Jurista, filósofo, teólogo e médico muçulmano que viveu na Espanha, Averróis (Ibn Rushd) nasceu em Córdoba em 1126 numa família de juristas malequitas. Seu avô fora cádi e imã da

grande mesquita daquela cidade e escrevera um tratado de direito, *Muqaddima*. Seu pai também foi cádi. Portanto, sua formação jurídica foi esmerada, e ele deveria sobressair-se na ciência do *khilaf*, isto é, no estudo das divergências existentes entre as escolas jurídicas. Estudou o *hadith* (tradições do Profeta), mas sem se especializar. Estudou também teologia (*kalam*) ash'arita, caracterizada pela busca do meio-termo justo entre o excesso de racionalismo e o excesso de literalismo. Mais tarde, aliás, ele a criticará com base na obra de Al-Gazali, e rejeitará toda e qualquer teologia, denunciando a atitude puramente dialética desse modo de pensar. Estudou medicina, e foi por certo através dela que teve acesso às "ciências dos Antigos", vale dizer, à filosofia dos gregos. E, de fato, Galeno, mestre dos árabes nesse domínio, transmitiu a seu povo uma série de conhecimentos de ordem filosófica. Finalmente, Averróis interessou-se por astronomia e chegou a fazer uma série de observações celestes.

A carreira de Averróis está estreitamente relacionada com a política religiosa e cultural dos almôadas. Em 1153, ele está em Marrakech auxiliando o sultão 'Abd al-Mu'min em seu projeto de criação de colégios. Em 1169, é apresentado pelo médico filósofo Ibn Tufayl ao sucessor de 'Abd al-Mu'min, o ilustrado príncipe Abu Ya'qub Yusuf, que discutirá com ele a questão da eternidade da substância celeste. Averróis teve a oportunidade de mostrar a extensão de seus conhecimentos. O príncipe queria explicação para os textos de Aristóteles que considerava obscuros. Ibn Tufayl, julgando-se velho demais para o trabalho, encarregou Averróis de fazê-lo. Tal foi, segundo os biógrafos árabes, a origem dos diversos comentários à obra aristotélica. Desse modo, Averróis vive sob os auspícios reais durante os sultanatos de 'Abd al-Mu'min' e de Abu Ya'qub Yusuf, até 1184. Durante esse período, dividiu o tempo entre as obrigações de cádi e a elaboração de suas obras, queixando-se, às vezes, das dificuldades para conciliar as duas coisas. Em 1171, voltou a Córdoba como cádi. Viaja pelo império almôada e passa algum tempo em Sevilha, onde escreve muitas de suas obras. Em 1182, vamos encontrá-lo em Marrakech, onde substitui Ibn Tufayl como primeiro médico do sultão. É nomeado, em seguida, Grão Cádi de Córdoba. Continua vivendo sob os auspícios reais durante o reinado de Ya'qub al-Mansur, sucessor de Abu Ya'qub Yusuf, até 1195. Nessa época, parece que a ameaça dos exércitos cristãos leva o sultão a fazer concessões ao partido dos juristas malequitas, que exerciam sobre o povo forte influência, baseada em rígido legalismo. Os adversários de Averróis tiram proveito disso, conforme podemos ver nos epigramas que foram conservados. O filósofo foi banido para Lucena, suas doutrinas anatematizadas e seus livros condenados à fogueira. Contudo, ele não tardará a cair novamente nas graças do rei, mas morrerá logo em seguida, em 1198, em Marrakesh, sendo seu corpo depois levado para Córdoba. Ressalvando estes últimos incidentes, é importante destacar que, embora tivesse inimigos nas pessoas de alguns doutores intransigentes, Averróis não foi perseguido e pôde filosofar livremente durante toda a vida.

A obra de Averróis divide-se entre comentários (longos, médios e breves) à obra de Aristóteles, em que ele expressa idéias pessoais a respeito da filosofia e da religião, um tratado de medicina, opúsculos sobre questões médicas e, finalmente, um tratado de direito muçulmano. Os comentários breves (*jawami'*) sobre *Organon*, *Física* e *Metafísica* foram redigidos antes de 1169. Até 1178, Averróis elabora os comentários médios (*talkhis*). É só então que dá início aos comentários mais longos (*tafsir*). Na medida permitida pela situação das traduções do grego para o árabe, ele conseguiu realizar um trabalho objetivo. A verdade, porém, é que os textos árabes por ele utilizados eram freqüentemente enigmáticos e aumentavam ainda mais a dificuldade do texto aristotélico. É surpreendente que mais de uma vez o Comentador tenha conseguido recuperar o pensamento do Estagirita e corrigir a tradução. Mas também lhe ocorre comentar contrasensos. Não obstante, nessas ocasiões ele não se deixava levar por concepções que alterassem profundamente o pensamento do mestre: ele apreendera o espírito da obra, o que evitou que ele se perdesse. Seja como for, firmou posição contra comentários – como o de Avicena – influenciados pelo neoplatonismo. Muitos se perguntaram se as doutrinas que se depreendem desses co-

mentários representam o pensamento de Averróis. Não há dúvida que sim. Mas é também indubitável que o filósofo tinha um pensamento religioso, e que teve de resolver o problema de conciliar as duas coisas. Nada leva a crer que ele fosse um hipócrita, dissimulando convicções profundas sob o manto dos comentários, enquanto os escritos em que tratava de questões de fé se destinavam apenas a confundir os censores. A proteção de que gozava tornava inúteis tais precauções. Aliás, seus adversários não se deixariam enganar. Averróis era cádi, dignidade que no islamismo correspondeu a uma função religiosa importante. A lei muçulmana, extraída no Alcorão e no *hadith*, era o cerne de suas atividades e, pela educação que recebera, ele a encarava seriamente. Dentre suas obras originais datadas do período compreendido entre 1174 e 1180, é preciso citar os *Opúsculos sobre o Intelecto* e o *De Substantia Orbis*, reflexões pessoais sobre problemas formulados pelo aristotelismo e próximos das questões de fé, mas sobretudo o *Fasl al-Maqal* (*Tratado Decisivo*), o *Kashf 'an Manahij al-Adilla* (*Sobre os Métodos de Demonstração*) e o *Tahafut al-Tahafut* (*A Destruição da Destruição*) dirigido contra o *Tahafut al-Falasifa* (*A Destruição dos Filósofos*) de Al-Gazali. Sua obra médica é representada sobretudo pelo *Colliget* (*al-Kulliyyat fi 'l-Tibb*), que trata de aspectos genéricos da medicina. Averróis pediu a Abu Marwan Ibn Zuhr (Avenzoar) que redigisse um livro sobre as particularidades e a terapêutica. Disso se inferiu que ele estivesse mais interessado na teoria que na prática, embora tenha exercido a medicina. No entanto, escreveu tratados especializados, tais como os *Conselhos sobre a Disenteria*, suas obras sobre símplices e sobre as diferenças de temperamento. É também autor de comentários sobre Galeno que possuem um caráter nitidamente prático, em que se fala das febres, das causas e dos sintomas de doenças. Sabe-se ainda que se interessava pela observação da natureza. O *Colliget* foi escrito na época dos primeiros comentários breves. Resta assinalar um tratado de direito, *Bidaya*, sobre os princípios da legislação muçulmana e sobre as divergências que nascem do esforço pessoal (*ijtihad*) dos doutores. Apesar de malequita, ele procura não se enfeudar em nenhuma escola e definir um método jurídico que, sem ser silogístico, tenha uma lógica própria. Leva em consideração as idéias de Ibn Hazm de Córdoba (994-1063), que formulara um método de análise de textos. Ao lado da filosofia, portanto, Averróis reconhece a legitimidade de outros campos de investigação.

Assim como Kindi (século IX) fizera antes, Averróis comenta os trechos da *Metafísica* em que Aristóteles faz um histórico dos sistemas de filosofia anteriores ao seu e deles extrai, ao mesmo tempo em que critica, idéias para fundar sua própria doutrina. Há, portanto, um progresso no pensamento, para o qual cada pensador contribui em maior ou menor grau. Mas Averróis interrompe esse histórico em Aristóteles. Para ele, o aristotelismo comporta os germes de todas as verdades definitivas. Mesmo que Aristóteles não tenha conhecido tudo e que ainda haja o que investigar, nada se encontrará que esteja em desacordo com seus princípios. Nas ciências da natureza, entre outras, Averróis não se limitou a repetir o que fora dito pelo Estagirita, mas fez observações pessoais. O valor de Aristóteles é ter sido o criador da teoria da prova demonstrativa (*burhan*), fundamentando assim o conhecimento em bases inabaláveis. Nos comentários ao *Organon* (os dos *Segundos Analíticos* são de 1170), Averróis afirma isso categoricamente. Quando, em *Colliget*, se expõe o ponto em torno do qual Galeno discorda de Aristóteles, é a este último que Averróis dá razão. Assim também em Astronomia, ele é partidário de um sistema físico de tipo aristotélico e contrário à representação matemática de Ptolomeu. Aliás, nesse aspecto acompanha vários astrônomos da Espanha, entre os quais al-Bitruji. A respeito dessa astronomia física, Averróis escreve no comentário ao livro Δ da *Metafísica*: "Em minha juventude eu esperava poder levar a bom termo essa pesquisa, mas agora, na velhice, perdi a esperança." Contudo, o céu de que fala é o céu de Aristóteles, e, no mesmo comentário, tenta explicar – apesar das dificuldades – sua coerência arquitetural. É também segundo o espírito aristotélico que ele parte das coisas particulares dadas na percepção da natureza. Na ordem dos conhecimentos humanos, a física vem antes da metafísica, pois – como diz

Aristóteles – é preciso começar por aquilo que é mais claro para os homens, mesmo não sendo em si mais claro. O universo físico não contém em si sua própria razão, e a ciência que o estuda não encerra a demonstração de seus próprios fundamentos racionais. Ela permanece no "hipotético", admite a existência de seu objeto sem poder fornecer seus princípios, e aceita o valor dos conhecimentos que tem dele sem saber ainda o que o justifica. É apenas num segundo momento que o pensamento poderá elevar-se ao "não-hipotético". Seria vão, entretanto, tentar chegar de imediato a esse nível para apreender os princípios absolutos do ser e do conhecimento e daí extrair dedutivamente a ciência das realidades. Em seu comentário ao livro Δ da *Metafísica*, Averróis atribui esse comportamento a Avicena e observa que o metafísico jamais teria a noção de movimento se não a pedisse insistentemente (*yusadiru*) ao físico. Essa idéia pode ser ilustrada com a imagem da construção de uma abóbada: ninguém começa pela colocação da chave de abóbada, ainda que ela seja responsável pela sustentação do todo; ela é colocada por último, depois de levantar as outras pedras, sustentadas provisoriamente pelos esteios, que são equivalentes às hipóteses. Mas, simultaneamente, a metafísica averroísta encerra o mundo em si mesmo, e, ao contrário da aviceniana, não permite nenhuma brecha para o lado de lá do mundo e não autoriza nenhuma abertura mística. O Deus de Averróis identifica-se com o Primeiro Motor do mundo e pode ser considerado o fundamento da lei moral tanto quanto o é da lei física. Pode ser desejado como causa final, mas não amado espiritualmente. A alma humana, por sua vez, é o princípio do movimento voluntário; permite que o homem se eleve acima do sensível na direção do conhecimento dos inteligíveis e das virtudes intelectuais. O estudo da alma, porém, depende da física e não teria como descobrir uma espiritualidade capaz de um conhecimento intuitivo "saboroso" (*dhawq*), como aquele que Al-Gazali dizia estar além do conhecimento racional, ultrapassando-o assim como o intelecto ultrapassa a percepção sensível.

É, pois, da experiência sensível, por abstração, que o homem extrai os universais. Estes, porém, ainda que existam no pensamento, não têm existência em si, ao contrário das Idéias platônicas. Tampouco existem como tais no pensamento do Primeiro Princípio ou de Deus. Criticando a tese aviceniana segundo a qual Deus só conhece os particulares nos universais, Averróis afirma que, analogicamente, o conhecimento que Deus deles tem se assemelha mais ao conhecimento que nós mesmos temos deles do que ao conhecimento que temos dos universais abstratos. Afora sua existência abstrata no pensamento, eles só existem em potência nos seres concretos. Apenas o indivíduo é real. Como dizia Aristóteles, é em Cálias que eu vejo o homem. Nosso conhecimento dos particulares está em conformidade, portanto, com a própria ordem do ser, e é por isso que pode haver *adaequatio rei et intellectus*. A inteligibilidade não consiste na apreensão de Idéias separadas, mas na contemplação das verdadeiras causas dos seres. A função dos universais é não nos deixar presos ao conhecimento sucessivo de indivíduos isolados, mas de nos permitir compreender a ordem do universo na qual esses indivíduos se inscrevem, para formar um todo harmonioso.

Averróis interessou-se pelas ciências práticas, a ética e a política. Escreveu um comentário parcial da *República* de Platão, conservado numa tradução hebraica. Mas o essencial de seu pensamento está voltado para as ciências teóricas, tanto as particulares – matemática mas principalmente física – quanto as gerais – lógica e filosofia. A física fornece-lhe noções básicas: substância e outras categorias (qualidade, quantidade, relação, posição, ação e paixão), tempo, lugar, movimento, contínuo e descontínuo, finito e infinito, nas quais se enxerta a reflexão metafísica. Da física, ele extrai as noções de matéria e forma, de ser em ato e de ser em potência, de geração e corrupção. O exame metafísico versa, antes de mais nada, sobre os termos que exprimem essas noções. Averróis escreve em seu comentário ao livro Δ da *Metafísica*: "O propósito de Aristóteles nesse livro é distinguir as indicações de sentido que as palavras comportam. Nesse aspecto, é feito um exame especulativo nessa ciência, e essas indicações de sentido ocupam o lugar que em toda arte é ocupado pelo objeto dessa arte. São eles os nomes ditos a partir de pontos de

vista diferentes com referência a uma única coisa." Em outras palavras, comportam um sentido analógico que só eles permitem apreender. Por isso, seu estudo é parte da metafísica: "Aqui o exame das palavras é como o exame dos diferentes objetos que o sábio considere de sua própria alçada." O fundamento dessas declarações é que o ser, enquanto ser, objeto da metafísica, só pode ser apreendido por analogia. Sem entrar em todos os detalhes, consideremos as noções de substância e de causa. Para Avicena, o Primeiro Princípio, que é o Ser necessário, não pode ser substância. Pois ele entende esse termo em sentido unívoco, o do sujeito que recebe atributos e permanece idêntico a si mesmo enquanto esses atributos variam. Isto é, segundo Avicena, a substância é equiparada a um substrato. Ora, isso só vale para as substâncias do mundo da geração e da corrupção, e não pode ser aplicado ao Primeiro Princípio. Além disso, para Avicena, a substância só existirá se receber a existência, o que não convém ao ser necessário, que existe por si. Mas, segundo Averróis, não há por que limitar a significação do termo "substância" ao mundo da experiência sensível. Ele possui um significado analógico mais amplo. A substância é o primeiro análogo do ser, pois não é possível pensar num ser, qualquer que seja ele, no ser enquanto ser (*al-mawjud bi-ma huwa mawjud*), sem representá-lo como substância ou relacionado a uma substância. Desse ponto de vista, não há mais razão para não se conceber o Primeiro Princípio como substância: questão de vocabulário, por certo, mas que está por trás de uma visão particular do mundo. No que diz respeito à causa, se tomarmos este termo univocamente, deveremos entendê-la como aquilo que explica e produz um efeito. Para Avicena, o efeito é uma essência ou uma existência. Há, portanto, causas produtoras da essência (a causa material e a causa formal) e causas produtoras de existência (a causa eficiente e a causa final). Averróis, por sua vez, concebe de outro modo a articulação das quatro causas aristotélicas. Tomada analogicamente, a noção de causa significa tudo aquilo que se relaciona à produção de um efeito. Conseqüentemente, a causa eficiente está articulada à causa material, pois sua eficiência supõe na matéria (ou, de modo geral, no sujeito) uma capacidade particular e determinada de sofrer sua ação. O calor do fogo queima o que é combustível e funde o que é fusível. A causa eficiente é, portanto, aquela que faz passar a ato o que estava em potência na causa material. Quanto à causa formal e à causa final, atuam paralelamente porquanto determinam a realidade em ato em relação à qual a matéria está em potência. É então possível que a madeira queime porque é cinza em potência. A possibilidade real fundamenta-se, portanto, na potencialidade. Ela não é possibilidade de existir em geral, mas possibilidade de ser isto ou aquilo. Averróis rejeita a doutrina aviceniana do possível por si (*mumkin bi-dhatihi*) – ou seja, as essências –, que se tornaria necessário por um outro (*wajib bi-ghayrihi*), a saber, o Ser Necessário que lhes deu existência. Para Averróis, a necessidade de um efeito resulta da presença das quatro causas. Mas essas causas podem reunir-se naturalmente e realizar, no efeito, uma finalidade da natureza. Podem também reunir-se acidentalmente, o que nos permite falar de causalidade acidental: é acidentalmente que tal madeira está queimando, não obstante o processo de sua combustão ser necessário. É por esse motivo que determinados fatos não se dão regularmente – o que ocorreria se tudo fosse absolutamente necessário –, mas apenas com uma freqüência maior (*akthariyya*) que a de outros. O que é possível relativamente às potências apresenta-se, para nosso conhecimento imperfeito, com maior ou menor probabilidade. Há fatos que ocorrem por acaso (*ittifaq*), mas "aquilo que provém do acaso é uma geração sem ordem (*nizam*), e não um fim perseguido pela natureza". E nisso se deve entender a "natureza de cada ser", pois no conjunto do universo os acidentes não destroem a harmonia.

Como Aristóteles, Averróis divide a substância sensível em eterna e corruptível. A primeira (*sarmadi*) é a do céu, submetida apenas ao movimento local circular e perfeito; a segunda (*fasid*) é a dos seres do mundo sublunar, submetidos a todos os tipos de movimento: transporte local, crescimento e diminuição, alteração, geração e corrupção. A analogia, porém, permite supor uma substância imóvel e separada. "O metafísico investiga os princípios da substância como tal e

explica que a substância separada é o princípio da substância física [...] A substância imóvel diz respeito, pois, à metafísica, mas para chegar a ela é preciso estudar as mudanças nos seres móveis." Ora, nem a forma nem a matéria são passíveis de geração. Apenas o conjunto (*majmu'*) formado por ambas é engendrado pela ação de um motor (*muharrik*) que move a matéria em direção à forma, e que é o verdadeiro agente. Todo motor, porém, deve ser movido, e, como não podemos remontar ao infinito, é preciso parar, como diz Aristóteles, num primeiro motor imóvel, que é exatamente a substância imóvel e separada.

Reencontramos em Averróis todas as dificuldades presentes na doutrina aristotélica da matéria e da potência. Compreende-se que a semente de um homem seja um homem em potência: o homem engendra o homem. Que pensar, porém, da matéria primeira, que é potência pura, vale dizer, potência para todas as formas possíveis? Ora, podemos perguntar qual é a causa dessa potência. Uma vez que o que está em potência precisa de um ser em ato para atualizar-se, deve-se admitir que, sem as formas, as potências da matéria permaneceriam indeterminadas e indeterminâveis. A forma, entretanto, não poderia ser causa das potências da matéria, pois não existe desligada da matéria e anterior à existência do composto. É preciso, portanto, que a causa formal se una, ou mesmo que se identifique à causa eficiente, motriz única da matéria, para exercer ação sobre ela. Mas a causa eficiente, por seu lado, não é o que dá formas à matéria, contrariamente à tese de Alfarabi e Avicena, que descrevem o Intelecto Agente como doador de formas (*wahib al-suwar*). Ela só faz a matéria passar da potência ao ato, e é esse movimento, e não a causa eficiente, que "enforma". Não é ela tampouco que dá à matéria suas potências. Resta, pois, que a matéria seja em potência enquanto é relativa a um fim ao qual pode ser levada. Portanto, para entender definitivamente a potência da matéria, é preciso explicá-la pela existência de uma causa eficiente em ato puro que seja a um só tempo causa formal e causa final. Eficiência e finalidade identificam-se então. É isso o que explica, portanto, a ação do Primeiro Motor imóvel. Averróis retoma a idéia aristotélica de que o movimento da Esfera, que dá continuidade e perenidade (*al-ittisal wa'l-azaliyya*) a todos os movimentos do mundo, é devido ao desejo que lhe é inspirado pelo Primeiro Motor, pois "a Esfera e todos os corpos celestes têm a intelecção de que sua substância e sua perfeição existem apenas no movimento", movimento circular perfeito que não engendra nenhuma mudança senão a mudança de posição, e que transcende, por isso, todo devir. O modo de ser dos movimentos celestes supõe então a existência de inteligências separadas que têm intelecção das formas separadas. A substância imóvel e separada da matéria é esse motor imóvel que, como fim de todos os seres, os move pelo desejo em direção a formas que são, para cada ser, um fim natural. É assim que, primeiramente, ela move a Esfera e os céus, cuja matéria é incorruptível porque possui forma desde todo o sempre, de modo definitivo; depois, por intermédio dos movimentos celestes, move os corpos do mundo sublunar, cuja matéria é corruptível porque nela há potência para dois contrários (*diddan*): a forma (*sura*) e a privação de forma (*'adam al-sura*). Essa é a síntese das concepções físicas e metafísicas que Averróis extrai de seus comentários a Aristóteles.

Doutrina importante, embora obscura, é a da alma e do intelecto. O próprio *Peri Psykhes* do Estagirita não é nada claro e, entre os comentadores gregos e árabes, deu ensejo a diversas exegeses, nenhuma plenamente satisfatória. Nesse aspecto, Averróis vai na esteira de seus predecessores, Alexandre de Afrodísias, Teofrasto, Temístios, Kindi, Alfarabi e Avicena. Expõe seu ponto de vista por intermédio da crítica que faz aos outros. A intelecção é precedida de uma série de processos psicológicos que, partindo da percepção sensível, passam pelo sentido comum e pela memória e culminam num conhecimento pelas formas da imaginação. Essas formas, embora permaneçam relacionadas ao sensível, têm já certo caráter abstrato. É delas que uma derradeira abstração irá retirar as formas inteligíveis. O motor desse ato de abstração é o Intelecto Agente (*al-'aql al-fa"âl*). Ele aclara a inteligibilidade das formas que, nas formas da imaginação, está apenas em potência, assim como a luz torna visíveis em ato as cores que, na escuridão, eram ape-

nas visíveis em potência. Averróis chama de "intelecto material" aquilo que, movido pelo Intelecto Agente, vai obter a intelecção das formas inteligíveis abstraindo-as da imaginação. Esse intelecto é chamado de material porque, como a matéria, existe apenas potencialmente, embora as formas que intelige não o informem, de modo que, diferentemente da matéria, que não pode a um só tempo receber uma forma e seu contrário, ele é capaz de pensar simultaneamente os contrários. O intelecto habitual (*bi'l-malaka* = *in habitu*) é, por assim dizer, o modo pelo qual o Intelecto Agente está presente no intelecto material depois que o fez passar da potência ao ato por meio da ação que exerce sobre ele. Nesse sentido, o intelecto habitual vem do exterior (*min kharij*); perfeitamente estranho ao sensível e às faculdades da alma ligada ao corpo como sua forma, ele não é engendrado nem corruptível. O ato de inteligir provém do Intelecto Agente e, nessa medida, não é passível de geração nem de corrupção. Mas como, para nós, há passagem da imaginação à intelecção, pode-se, nesse sentido, falar de geração em nós do intelecto habitual. De fato, ciência se adquire, e o sábio nem sempre está em ato de ciência. Quando a intelecção atinge o termo de sua perfeição, o intelecto habitual não tem mais necessidade de referir-se aos instrumentos da alma para inteligir em ato; ele retorna, então, à sua própria substância, que é a luz do Intelecto Agente. Isso significa que o ato de inteligir só se dá por intermédio do Intelecto Agente. Não por outro motivo, no tratado, que se conservou em hebraico, *Sobre a Conjunção com o Intelecto Agente*, Averróis conclui que, chegado a esse nível de perfeição, o intelecto humano é como absorvido, e desaparece. O intelecto material também apresenta problemas. Alexandre de Afrodísias considerava-o engendrado e corruptível como qualquer outra faculdade da alma que, sendo enteléquia primeira de um corpo dotado de órgãos que possui a vida em potência, desaparece juntamente com o corpo. Averróis considera falsa essa concepção, pois, para ele, o intelecto material não é uma tábula rasa sobre a qual os inteligíveis viriam inscrever-se, e que poderia desaparecer como tal, sem que a presença dos inteligíveis nela fosse capaz de garantir-lhe a sobrevivência. O intelecto material é uma capacidade de inteligir que pode passar ao ato, e não o análogo de algum tipo de matéria, uma espécie de cera que receberia impressões e continuaria passiva. A doutrina de Alexandre é, pois, incapaz de explicar a intelecção. Por conseguinte, enquanto potência para um ato, ele não é engendrado nem corruptível, ainda que nasça e desapareça em cada homem em particular, uma vez que está relacionado com as faculdades sensíveis. Ele só é não-engendrado e incorruptível enquanto capacidade de intelecção de todo o gênero humano que, como tal, não perece. Nesse sentido, ele é imortal e comum a todos os homens. Quando a intelecção perfeita se realizar, o que vai subsistir será esse intelecto comum à humanidade, o que significa que a imortalidade não é pessoal. O que resta é uma espécie de "Eu penso" transcendental, em que o "Eu" é radicalmente diferente do eu empírico e individual. Seja como for, essa doutrina é difícil e se presta a muitas interpretações. Averróis acreditava estar fazendo uma exegese precisa do texto aristotélico, mas sem se convencer de que ela se apoiava em provas demonstrativas. A razão está num comentário feito no final de seu tratado sobre a alma, em árabe, em que ele afirma ser estranho o intelecto humano desaparecer no momento mesmo em que atinge a perfeição.

Essa constatação nos leva diretamente ao problema do pensamento religioso do filósofo. Sua posição, nesse terreno, é nítida. Onde quer que a filosofia possa apresentar provas racionais demonstrativas, é a ela que cabe a definição. Nesse sentido, Averróis é racionalista. No entanto, há perguntas que o homem faz e que não pode deixar de fazer, mas para as quais não pode dar respostas demonstrativas. São essencialmente as referentes às origens e ao fim último. O filósofo pode prosseguir suas investigações até encontrar um pouco de luz, mas o comum dos homens tem necessidade premente de respostas. É aí que a revelação desempenha seu papel. Por certo não se pode provar filosoficamente sua existência, mas há fundamento para se crer nela, visto que a revelação fala quando a razão se cala ou apenas balbucia. O racionalismo de Averróis é, pois, limitado por essa justificação da fé. O Alcorão

contém essa revelação. Ele não contradiz a filosofia, pois em diversos versículos conclama o homem a observar e a refletir. Averróis cita um *hadith* que recomenda buscar a ciência até na China. O ensinamento do Alcorão, por sua vez, pode ser dividido em proposições que estão de acordo com a filosofia, que devem ser tomadas ao pé da letra, e proposições que, se tomadas literalmente, não concordam com as conclusões do pensamento filosófico. Nesse caso, devem ser interpretadas com um comentário chamado *ta'wil*, que extrai a verdade profunda oculta sob o sentido aparente das palavras. Há, aliás, um versículo do Alcorão (3, 7) que ensejou duas maneiras diferentes de compreensão, e a ele Averróis dá o seguinte sentido: Deus conhece o *ta'wil*, tanto quanto os que estão bem sedimentados na ciência. Esse método de exegese foi exposto minuciosamente no *Tratado Decisivo*. Não há duas verdades, a da razão e a da revelação. A verdade é una, mas os homens não chegam todos a ela pelo mesmo caminho. Há os que a apreendem pelo raciocínio lógico; outros, pelos argumentos persuasivos da retórica; outros, enfim, por meio de imagens poéticas que afetam sua emotividade. O Alcorão, palavra de Deus, dirige-se a esses diferentes tipos de homens. Os *Manahij* são um tratado contra a teologia e todas as seitas que nasceram dela. A idéia de Averróis é que, se há oposição entre religião e filosofia, essa oposição não está no nível dos textos revelados, mas sim no das doutrinas que os teólogos extraem de tais textos por meio de argumentos meramente dialéticos. Muitas das idéias contidas nessa obra podem ser reencontradas em *Tahafut al-Tahafut*, onde Averróis se insurge contra o tipo de argumentação empregado por Al-Gazali para combater Avicena, avaliando que o avicenismo deve ser criticado, mas por procedimentos estritamente demonstrativos. Grande parte do *Tahafut al-Falasifa* é dedicada ao problema da criação do mundo. Averróis defende a idéia da criação eterna, pois não há sentido em falar de um tempo vazio do qual, em dado momento, o mundo teria sido criado. Por outro lado, a cadeia de causas não pode remontar ao infinito numa sucessão em linha reta, pois o infinito não pode ser atravessado e não existe em ato, mas em potência, e, por conseguinte, não existem tempo nem espaço infinito que sejam vazios. Seria impossível neles situar o mundo e determinar seus momentos de maneira racional. Mas o tempo é fundamentalmente o número do movimento da Esfera que permite medir todos os outros movimentos do mundo. Não há nenhum movimento no exterior da Esfera cujo tempo meça o movimento da Esfera. A ilusão, portanto, consiste em alinhar as revoluções da Esfera numa espécie de tempo vazio e retilíneo que, se for infinito, não poderá ser atravessado, de tal sorte que a revolução atual estará na impossibilidade de ocorrer. Na verdade, porém, cada revolução é independente das outras. Cada uma delas depende de forma imediata dos atos do primeiro agente. Nas palavras de Averróis, "o fato de uma ser anterior à outra é meramente um ser por acidente". Na causalidade retilínea, o efeito presente deve ser resultado de todas as causas que o precederam. Mas as revoluções passadas da Esfera não precisam ser somadas para que a revolução atual ocorra. É nesse sentido que Averróis escreve: "As revoluções que estão no passado e no futuro são nada."

O Deus criador do Alcorão, submetido à interpretação do *ta'wil*, está em consonância com as conclusões da metafísica. Está escrito que ele criou por meio de um comando (*amr*). Sentado no trono, não tem necessidade de mover-se para produzir o movimento das criaturas; corresponde bem ao Primeiro Motor imóvel. Pode-se falar de sua ciência e de sua vontade, mas apenas em sentido analógico. O conhecimento divino não é abstrativo, não existe em potência; não é relativo – nem *a posteriori* – ao que se conhece. Apesar disso, diz respeito diretamente a cada um dos seres existentes, pois é Deus a causa total de cada um deles. Quanto à vontade criadora, fundamenta-se na excelência de Deus, pois ele não é um agente no sentido em que se diz que alguém *faz* sombra. O termo vontade expressa o modo dessa ação, que é a de um ser perfeitamente transcendente. Assim, para Averróis nada se opõe a que um tal Criador produza diretamente uma multiplicidade de seres como efeito de seu ato puro, e desse modo ele rejeita o princípio que serve de base às doutrinas imanentistas neoplatônicas, segundo as quais o Uno só pode gerar o uno. No

que diz respeito à alma racional, é impossível demonstrar sua imortalidade pessoal. Mas o conhecimento que se tem dela é obscuro. Nesse ponto, não deixa de ser razoável, portanto, recorrer à revelação. Aliás, nada prova que as faculdades que utilizam órgãos se enfraqueçam juntamente com eles: nesse aspecto Averróis está de acordo com Avicena, ainda que a sabedoria dos velhos não seja prova peremptória. Finalmente, uma vez que a alma, no nível mais alto de suas atividades, possui virtudes intelectuais, não há por que pensar que elas estariam destinadas a desaparecer. É difícil conceber virtudes perfeitamente impessoais. Quanto às virtudes morais, ainda que neste mundo estejam em relação com o corpo, cujos desbragamentos contêm, não pertencem à ordem da realidade sensível e poderiam subsistir em si mesmas com seu caráter igualmente pessoal. Ainda uma vez, no entanto, não há prova demonstrativa a respeito. Recordemos, entretanto, que Al-Ghazali censurava os filósofos avicenianos por considerarem a imortalidade como a sobrevivência da alma racional separada do corpo. Mas o Alcorão ensina a ressurreição dos corpos, não como retorno à vida de cadáveres sepultos, mas como uma "segunda criação". Nada se sabe, é verdade, sobre a situação dos corpos ressuscitados. Mas o dogma da ressurreição poderia explicar, à sua maneira, a possibilidade de uma sobrevivência pessoal da alma. Tudo se passa, portanto, como se a fé de Averróis o tivesse conduzido não tanto a buscar uma justificação racional para si mesma, um direito à existência lado a lado com a razão, porém mais a interrogar, em nome de exigências novas, o pensamento racional de Aristóteles para aprofundá-lo e extrair dele o máximo de respostas que ele pudesse dar à legítima curiosidade dos homens, e para determinar os limites em que ele se detém. A fé segue, e deve seguir, a razão até esses limites; mas vai além.

Foram diversas as interpretações dadas ao averroísmo. Na Idade Média, Averróis foi erroneamente considerado ateu. Para Renan, ele era um racionalista puro obrigado a transigir com as autoridades religiosas, o que é falso. L. Gauthier foi o primeiro que considerou o conjunto de seu pensamento, tanto filosófico quanto religioso, para mostrar sua coerência. A publicação de obras originais em árabe que vem ocorrendo recentemente (durante muito tempo só houve versões hebraicas ou latinas) está descortinando um vasto campo de investigação a todos os pesquisadores do assunto.

⇒ M. Alonso, Averroes observador de la naturaleza, em *al-Andalus*, V, 1940; do mesmo, El "ta'wil" y la hermeneutica sacra de Averroes, ibid., VII, 1942; M. Allard, Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création, em *Bull. des Etudes orientales de l'Institut de Damas*, XIV, 1952-4; R. Arnaldez, La pensée religieuse d'Averroès, I: La création dans le Tahafut, em *Studia islamica*, VII, 1957; II: La théorie de Dieu dans le Tahafut, ibid., VIII, 1957; III: L'immortalité de l'âme dans le Tahafut, ibid., X, 1959; do mesmo, art. Ibn Rushd em *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., III; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris, 1923; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, Madri, 1957, vol. II; do mesmo, La libertad y la naturaleza social del hombre según Averroes, em *L'homme et son destin*, Lovaina, 1960; do mesmo, *La filosofía árabe*, Madri, 1963; L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909; do mesmo, *Traité décisif (Façl al-Maqal)*, Argélia, 1942; do mesmo, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, 1948; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912; G. F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londres, 1961; Manser, Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroes, em *J. für Philos. und spekul. Theologie*, vol. 23, 1909; do mesmo, Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes, ibid., vol. 24, 1910; vol. 25, 1941; A. F. Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant ses rapports avec celle d'Avicenne et de Gazali, em *Museon*, 1888 e 1889; Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munique, 1875; *Nirenstein, The Problem of the Existence of God in Averroes*, Filadélfia, 1924; G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960; E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852; E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956; Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924. Recomenda-se a consulta de *L'homme et son destin* (*Atas* do I Congresso de Filosofia Medieval de Lovaina), Lovaina, 1958; *Multiple Averroès* (*Atas* do Colóquio Internacional organizado por ocasião do 850º aniversário do nascimento de Averróis, Paris, 20-23 de setembro de 1976), Paris, Les Belles-Lettres, 1978.

Roger ARNALDEZ

AVICENA, 980-1037

Avicena (Ibn Sina), um dos maiores filósofos muçulmanos, nasceu nas proximidades de Bu-

khara (atual Usbequistão) em 980. Dono de inteligência vivaz, recebeu formação muçulmana, que incluía o estudo do Alcorão e das ciências correlatas. Depois foi iniciado em matemática e filosofia. Leu as obras de Euclides e Ptolomeu, de Aristóteles, Alexandre de Afrodísias e Porfírio. Foi na medicina, entretanto, que se destacou desde jovem: antes de completar vinte anos, já dominava a teoria e distinguia-se na prática. Teve dificuldade para compreender a *Metafísica* de Aristóteles, e só a assimilou após diversas leituras, graças aos comentários de Alfarabi (falecido em 950). Foi médico do governador de Khurasan, curando-o de grave doença. Também exerceu atividades políticas, tendo sido vizir de Shams al-Dawla. Preso, fugiu para Ispahan, onde serviu a 'Ala' al-Dawla. Levou vida de cortesão, com todas as vicissitudes que isso implica numa época agitada. Morreu jovem. Deve-se notar que seus dissabores não foram devidos a perseguições sofridas por sua atividade como filósofo, mas sim às peripécias da vida política.

A obra de Avicena é imensa e abrange todos os conhecimentos de seu tempo. No campo científico, notabilizou-se principalmente por seu *Cânon da Medicina*, em que atribui grande importância aos princípios do saber teórico e aos princípios gerais da prática que possibilitam a interpretação dos fenômenos observados e fundamentam a terapêutica de cada moléstia. Seu gosto acentuado pela teoria e pelo pensamento sistemático não o impediu de dedicar-se a investigações concretas como médico praticante, e ainda hoje são reconhecidas a exatidão e o valor das descrições que fez de certas doenças. Apesar disso, Avicena não extraía a teoria da experiência, mas, ao contrário, interpretava a experiência à luz da teoria, utilizando-a como justificação e ilustração. Por isso, escreve no *Cânon* que quem conhece os princípios da teoria e da prática domina toda a ciência médica, "ainda que não a exerça". A experimentação pura é relegada ao último confim da atividade médica com o nome de *muzawala*. Essa atitude se repete nas questões de física. Assim, para justificar a afirmação de que as pedras podem formar-se a partir do elemento água, Avicena conta no *Shifa'* que, ainda jovem, observara a presença de certa espuma às margens do rio Amu Darya. Voltando ao local muitos anos mais tarde, verificou que a espuma se transformara numa pedra que as mulheres utilizavam para lavar roupa. Nesse sentido, Avicena é muito diferente de seu contemporâneo Birúni, versado sobretudo em astrologia e mineralogia, que, buscando o conhecimento na experiência, recomenda a *muzawala* (utiliza a mesma palavra que Avicena), procurando dela extrair um ensinamento claro que deve ser exposto, na medida do possível, em linguagem matemática, rejeitando a linguagem filosófica, por ele considerada mítica. Avicena manteve com ele uma correspondência logo interrompida: aqueles dois espíritos opostos não podiam entender-se. Avicena escreveu também o *Poema da Medicina*, compêndio em verso dos conhecimentos médicos da época, que Averróis comentaria depois. No que diz respeito às ciências teóricas em geral (*al-hikmat al-nazariyya*), Avicena escreveu em persa *Danesh Nameh* (Livro da ciência) para 'Ala'al-Dawla, mais exposição que tratado original, e *Aqsam al-'Ulum* (Sobre a divisão das ciências); também devem ser citados *'Uyun al-Hikma* (Fontes da sabedoria) e *Risalat al-Hudud* (Tratado das definições). No campo das ciências práticas (*al-hikmat al-'amaliyya*), é autor de um tratado de moral (*al-Akhlaq*) e de um tratado de política (*Risala fi'l-Siyasa*), nos quais desenvolve temas que também serão abordados em suas obras filosóficas. Destas últimas, a mais vasta é *Kitab al-Shifa'* (Livro da cura), e o mais resumido é *Kitab al-Najat* (Livro da salvação). Ambos são tratados completos de filosofia divididos em três partes: lógica (*mantiq*), questões naturais (*al-tabi'iyyat* = física) e questões "divinas" (*al-ilahiyyat*), vale dizer, metafísica. O *Kitab al-Isharat wa'l-Tanbihat* (Livro das orientações e advertências) segue a mesma ordem, salientando os problemas que se apresentam, as soluções possíveis e os erros que devem ser evitados. Termina com uma exposição detalhada dos fundamentos e da natureza da espiritualidade. Há um grupo de obras que foram interpretadas de modos muito diferentes pelos historiadores, gerando grande número de polêmicas; são os chamados "relatos visionários": *Epístola do Pássaro* (*Risalat al-Tayr*), história de *Hayy ibn Yaqzan* (O vivente filho do

vigilante), história de *Salaman e Absal*. O problema é saber se essas histórias devem ser interpretadas alegoricamente, reduzindo seu conteúdo a uma exposição imagética de uma doutrina puramente racional, como faz M. A. Goichon, ou como expressão simbólica de um conhecimento de tipo gnóstico, recebido por iluminação, que deve ser apreendido por meio de uma hermenêutica apropriada, como pensa H. Corbin. Cabe lembrar, por fim, o projeto de uma filosofia "oriental" (*al-hikmat al-mashriqiyya*), da qual possuímos apenas a *Lógica dos Orientais* (*Mantiq al-Mashriqiyyin*), insuficiente para permitir uma avaliação de conjunto. De acordo com os trabalhos de S. Pinès, o título parece utilizar uma denominação geográfica para referir-se a uma corrente de pensamento desenvolvida na parte oriental do califado, que estaria mais centrada no neoplatonismo que a Escola de Bagdá. Finalmente, deve-se assinalar que Avicena escreveu uma *Epístola sobre o Amor* (*Risalat al-'ishq*). No entanto, essa é apenas uma pequena parte de uma obra considerável, cujo inventário, feito por P. Anawati, abrange os manuscritos conservados e os títulos conhecidos. Multiplicam-se as edições de obras que até hoje só existiam em manuscrito.

Diferentemente de Averróis, Avicena considera que o saber fundamental é, de fato e de direito, o conhecimento metafísico, pois este dá acesso direto ao ser de que as outras ciências tratam sob aspectos particulares. É verdade que, nos tratados de Avicena, a física precede a metafísica, mas é só porque a esta última cabe a demonstração dos princípios e da existência do objeto da primeira, pois toda ciência particular deve receber semelhante garantia de uma ciência mais geral. Assim, a física estabelece que os princípios de todos os corpos são a matéria e a forma, e que a matéria pode receber as três dimensões em virtude da "forma corporal" (*al-surat al-jismiyya*), que enseja essas dimensões mas não se reduz a elas, de tal modo que um corpo físico (*al-jism al-tabi'i*) é diferente de um corpo matemático (*al-jism al-ta'limi*). Pois a forma corporal não confere apenas tridimensionalidade ao corpo, mas também características físicas, como a impenetrabilidade. Em vista disso, Avicena escreve: "O princípio separado das coisas naturais não é apenas causa dessas coisas, mas também dos dois princípios acima mencionados, isto é, matéria e forma. É ele que faz a matéria e a forma subsistir, e, por intermédio delas, faz subsistir os corpos naturais." É também ele que explica e conserva as almas dos corpos organizados e vivos: almas das plantas, dos animais, dos homens e dos corpos celestes. Por conseguinte, se as ciências da natureza são expostas antes da metafísica, não é porque elas devam fornecer à filosofia primeira elementos como a noção de movimento (como crerá Averróis), mas sim porque o objeto dessas ciências está mais próximo de nós e se dá antes na percepção sensível, ainda que sem fundamento ontológico. Quanto à metafísica, deve constituir-se por si e em si mesma, independentemente das ciências particulares. Mas como? Se toda ciência deve receber princípios de uma ciência mais geral, como proceder com a metafísica, visto que não se poderia encontrar ciência mais geral que ela?

Qual é, porém, o objeto da metafísica? Avicena retoma a definição dada por Aristóteles: o ser enquanto ser (*al-mawjud bi-ma huwa mawjud*). Só que não parte dessa noção para concluir, em seguida, que a noção de ser é analógica e que o primeiro análogo do ser é a substância, alegando que não se pode pensar num ser qualquer sem que seja como substância ou relacionado a uma substância. Avicena considera inicialmente que esse objeto – o ser enquanto ser – dispensa o metafísico de recorrer a outra ciência que lhe forneça seu princípio ou justifique sua existência. De fato, em qualquer pensamento e em qualquer enunciado, está implicado o ser enquanto ser. Ao se fazer uma pergunta, o *quid* (*ma*) é expressão e pensamento do ser. Quando se responde à pergunta dizendo "alguma coisa" (*shay'*) ou "é o que" (*alladhi*), o ser também está presente na mente e no discurso. Não há nada mais comum que o ser: ele é encontrado sempre e por toda parte, mesmo em sua negação. Assim, não há por que procurar defini-lo, não só porque ele não é um conceito mais geral ao qual se deva acrescentar uma diferença específica que dele não poderia diferir, como também porque – a supor-se uma ciência superior à metafísica que lhe fornecesse os prin-

cípios do ser – essa ciência estaria nas mesmas condições da metafísica; seria a metafísica.

De Aristóteles, Averróis ficará com a idéia de que, para falar do ser, é preciso tomá-lo em relação a uma das dez categorias: será então o ser da substância, ou da qualidade, ou da quantidade etc. Mas Avicena acredita ser possível falar diversas coisas do ser enquanto ser, sem ter de referir-se às categorias. "A divisão do ser nas categorias *assemelha-se* à divisão por diferenças específicas, embora não o seja. Do mesmo modo, sua divisão em potência e ato, uno e múltiplo, eterno e engendrado no tempo, completo e defeituoso, causa e efeito, etc. *assemelha-se* a uma divisão por acidentes." O mesmo se diga da divisão do um. Com efeito, pode-se falar de substâncias, qualidades, quantidades, etc., cujo ser esteja em potência ou em ato, seja causa ou efeito, e assim por diante. Vale dizer que o ser enquanto ser pode ser pensado e apresentar-se segundo diferentes "tipos de ser" (*asnaf*), sem que seja necessária a intervenção das categorias, enquanto, inversamente, o ser das categorias pode ser posto em referência com esses *asnaf* a título de acidentes. Entre essas divisões do ser, há uma que é fundamental: é a divisão entre ser possível e ser necessário. Se os seres existentes (*al-mawjudat*) não contêm em si e por si as causas de sua existência, precisam de um ser que seja por si mesmo necessário, vale dizer, existente por si, em virtude de sua própria essência. Segundo Avicena, "a causa de precisarmos do necessário (*al-wajib*) é a possibilidade (*imkan*), e não o fato da geração temporal (*huduth*), ao contrário do que imaginam teólogos sem vigor de pensamento" (*Najat*). Esse texto é fundamental, pois afirma ser impossível chegar à causa primeira partindo do fato da geração e da corrupção, vale dizer, dos seres. Aristóteles, considerando os movimentos dos corpos, encontra sua causa num motor, mas se esse motor fosse movido, não haveria como interromper um regresso ao infinito. Daí a idéia de um Primeiro Motor imóvel. Averróis retomou essa idéia. Avicena, no entanto, vê nisso uma decisão arbitrária, e, aliás, afirma que o objeto da metafísica não poderia ser a causa primeira. A respeito, um trecho de *Isharat* é de extrema importância. As causas que conhecemos são efeitos. Se constituirmos um conjunto (*jumla*) de todas as causas-efeitos, veremos que ele é infinito, pois, por mais que retrocedamos, encontraremos sempre uma causa-efeito. Ora, deve haver uma causa do que existe, mas ela não faz parte desse conjunto. É preciso dizer, portanto, que esse conjunto infinito tem uma delimitação (*taraf*) que não faz parte dele e que não podemos atingir enquanto ficarmos nesse conjunto infinito. Inútil querer descobrir, por esta via, a causa primeira. Partindo, ao contrário, da possibilidade, chega-se ao necessário. Com efeito, um ser que, em si mesmo, é apenas possível, mas existe, terá forçosamente fora de si uma causa atual de sua existência, que, por sua vez, não pode ser um outro possível, senão remontaríamos ao infinito, mas o infinito não pode ser atravessado. Chega-se, deste modo, ao Ser Necessário absolutamente transcendente em relação ao mundo, exterior ao conjunto das causas-efeitos. É ele que, existindo por si mesmo (*bi-dhatihi*), faz que existam os possíveis, vale dizer, as essências que não implicam a existência. Deste modo, o que é possível por si (*mumkin bi-dhatihi*) torna-se necessário por outro (*wajib bi-ghayrihi*). É esse o fundamento ontológico da distinção entre essência e existência. A existência de um possível é sempre recebida, no sentido de ser extrínseca à sua essência, sendo, desse ponto de vista, *comparável* a um acidente. Por esse motivo, Avicena não considera que a substância tenha privilégio ontológico pelo fato de todas as outras categorias serem ditas por referência a ela: assim como as categorias, ela deve receber a existência, e os atributos da substância só existirão se a própria substância existir. Não há, portanto, analogia de atribuição que faça da substância o primeiro análogo do ser. O Ser Necessário (que, como veremos, é Deus) doador de existência não é substância, mas sim "subsistente" (*qayyum*: termo do Alcorão que é um Nome de Deus).

Chegamos ao mesmo resultado considerando não mais o ser, porém o uno. Cada um dos existentes possui uma unidade. Essa unidade, porém, é a unidade de uma multiplicidade, ou de um conceito, ou de uma definição. Trata-se de um composto, e é preciso uma causa para essa composição. Apenas o uno absoluto, a quem a multiplici-

dade é estranha, não tem causa. Avicena deve essas idéias não apenas a Plotino, mas sobretudo a Alfarabi, que parece ter-se inspirado num versículo do Alcorão, que diz que Deus é o Primeiro e o Último. Alfarabi mostra que o Primeiro, nada tendo antes de si, não tem causa, sendo por conseguinte o Uno absoluto – não fosse assim, seria composto, haveria uma causa para a sua composição, e ele não seria mais o Primeiro. Avicena conclui daí que o Uno é o Ser Necessário.

Rejeitando a analogia da atribuição, terá Avicena alguma doutrina da analogia do ser? Por certo que sim. Em suas *Glosas à Pseudoteologia de Aristóteles*, ele escreve: "O ser da qüididade é o próprio ser que acompanha essa qüididade. [...] O ser em si mesmo, considerado em si, não é nada além do ser, e, apesar de unir-se às coisas acima referidas, as qüididades, não é em si mesmo dividido." O que nos engana são os termos comumente utilizados para traduzi-lo: "ser necessário" e "ser possível". O árabe diz "necessário quanto à existência", "possível quanto à existência" (*wajib al-wujud, mumkin al-wujud*). Portanto, não é o ser, como existência, que é dividido em necessário e possível; o que se divide assim são os seres como entes (*mawjudat*). A existência, porém, não se divide enquanto tal. A existência de algo efêmero não é menos existência que a do céu ou a de Deus. A diferença não afeta a existência como tal; afeta apenas a existência de tal e qual qüididade que recebe um ser mais ou menos "diminuído". Segue-se daí que a analogia, em Avicena, é do tipo que se costuma chamar analogia de proporcionalidade. No nível dos entes, o ser é proporcionado à qüididade de cada um deles; o ser de tal substância é para essa substância aquilo que o ser de tal qualidade é para essa qualidade etc.

Acaso se pode falar em distinção *real* entre essência e existência, doutrina freqüentemente atribuída a Avicena? Não, se com isso se entender que haveria uma existência das essências como tais, diferente da existência das essências existentes. Isso não teria sentido. Os teólogos mutazilitas, afirmando que Deus só cria as existências, queriam dizer que, antes de existirem, as essências estão "em estado de nada" (*fi hal al-'adam*). Essa expressão obscura significa que as essências não têm, como tais, uma existência que lhes seja própria, senão a existência seria dividida em si mesma. Sendo puras essências, não possuem ser nem disposição positiva a ser: um ente pode ser em potência, como por exemplo a semente que é planta em potência; mas não o possível puro, e não se deve confundir possibilidade com potencialidade. Se fosse de outro modo, seria preciso que as essências fossem criadas no pensamento do Criador como Idéias exemplares (*muthul*), o que poderia introduzir em Deus uma multiplicidade contrária ao dogma fundamental da unidade divina (*tawhid*). Nesse sentido não há nesse sistema essências realmente distintas da existência. Avicena assim pensa. Mas para os teólogos mutazilitas a dificuldade está em entenderem por criação a doação de existência a seres que antes não existiam. Para Avicena, ao contrário, a criação é eterna, pois é impossível admitir que o Agente (*al-Fa'il*) exerça influência (*ta'thir*) sobre o nada. Dizer que ele dá existência aos possíveis é dizer que estes últimos a recebem dele, e não que eles não existiam antes de recebê-la, visto que esse "antes" é impensável. Dizer que o possível pode existir ou não existir é dizer que nada há nele que o obrigue a existir ou a não existir. Essa "obrigatoriedade" (*daruri*) só diz respeito ao necessário (*wajib*) e ao impossível (*mumtani'*). O necessário não pode não existir, e o impossível não pode existir. Mas a possibilidade não é do ser em potência, que tanto pode passar ao ato quanto permanecer em potência. Ela é a maneira de ser de um ser existente que, existindo, continua em si mesmo possível, pois não tem em si a causa de sua existência. Assim são as essências. Não recebem a existência depois de não terem existido. Elas existem, mas apesar disso continuam como possíveis em sua existência. Em outras palavras, todo possível é real, e necessariamente real, pois o possível por si é necessário por outro.

Portanto as essências existem, seja em seres concretos fora do pensamento, seja no pensamento que as abstrai e as pensa relativamente aos entes segundo a sua intencionalidade, seja por fim enquanto essências puras, o que cria um problema delicado, visto que Avicena não admite que elas existam como Idéias platônicas no pensa-

mento de Deus, em que não deve haver multiplicidade. Nesse aspecto, conforme já vimos, Avicena aproxima-se da doutrina mutazilita. O Ser Necessário, que Avicena demonstra ser Deus, conhece apenas sua própria essência, idêntica à sua existência. Ele é ao mesmo tempo e identicamente Aquele que intelige (*al-'Aqil*), o Inteligível inteligido (*al-Ma'qul*) e a Inteligência (*'Aql*). Prova disso é que nada impede "a natureza da existência (*tabi'at al-wujud*) como tal de inteligir". O único obstáculo a isso é "o fato de ela estar na matéria ou estar cercada pelos acidentes da matéria". "Ora, o Primeiro Princípio, o Ser Necessário, está separado da matéria e dos acidentes da matéria. Logo, porquanto é uma *ipseidade* (*huwiyya*) separada, é uma inteligência; se considerado relativamente ao fato de sua ipseidade ser separada em virtude de sua própria essência, ele é inteligível; se considerado relativamente ao fato de sua essência (*dhat*) ou de seu em-si ter uma ipseidade, ele é um ser que intelige" (*Najat*). Avicena fala também da beleza (*jamal*) do Primeiro Princípio: "a beleza é o princípio de toda proporção equilibrada (*i'tidal*), pois toda justa proporção se realiza na natureza múltipla de um composto ou de uma mistura, nascendo daí uma unidade em sua multiplicidade. Ora, a beleza, o esplendor (*baha'*) de cada coisa consiste em ser conforme àquilo que ela deve ser. Que dizer, então, da beleza daquilo que é conforme ao que deve ser no Ser Necessário? [...] Mas toda beleza é amada e apaixonadamente desejada (*mahbub wa ma'shuq*)" (ibid.). O grau mais nobre da apreensão da beleza é aquele em que ela é apreendida pela inteligência. Por conseguinte, o Ser Necessário, inteligência que intelige em sua inteligibilidade perfeita, é o próprio Amor (*al-'Ishq*): ele é o Amante (*'ashiq*) idêntico a si mesmo que é o Amado (*ma'shuq*). Assim, há duas fórmulas de identidade que se sobrepõem: *al-'Aqil* ≡ *al-Ma'qul* ≡ *al-Aql*, e *al-'Ashiq* ≡ *al-Ma'shuq* ≡ *al-'Ishq*. Essas duas fórmulas são encontradas em Alfarabi, que certamente as retomou de pensadores nestorianos com os quais esteve em contato e para os quais elas eram fórmulas trinitárias.

Sendo assim, tudo deriva do conhecimento que Deus tem de si mesmo, conhecimento que é perfeitamente uno e eterno. Deus não conhece as essências das coisas como se elas fossem, nele, objetos de conhecimento separados, pois, nesse caso, seu conhecimento seria relativo a esses objetos, como ocorre com o homem. Além disso, sendo diversas as essências, o conhecimento divino admitiria a diversidade. Deus, porém, intelige que ele é o princípio de todos os seres existentes. Ele intelige os fundamentos primeiros da essência e da existência dos seres e conhece aquilo que é engendrado a partir daí (*ma yatawalladu 'anhu*). Conseqüentemente, as essências puras só existem no conhecimento divino, mas na medida em que este último é o conhecimento perfeitamente uno que Deus tem de si mesmo como princípio de tudo aquilo que existe. Assim como ele não conhece os seres particulares materiais submetidos à mudança, pois assim seria afetado por tais mudanças, o que é impossível, também não conhece a diversidade como tal das essências, pois, do contrário, essa diversidade se introduziria nele. Conseqüentemente, embora não se possa dizer que Deus conhece os particulares em suas essências universais e por elas, ele conhece da mesma maneira e com um conhecimento uno e único tanto as essências universais quanto as criaturas particulares. Isso quer dizer que ele as conhece todas no princípio delas, que é ele mesmo, e que as faz ser o que são e existir como tais. As essências podem ser separadas da matéria apenas no sentido de que Deus as conhece como causas concomitantes dos existentes materiais. Elas estão ao lado da forma que, juntamente com a matéria, fornece a razão da qüididade (*mahiyya*) das coisas. Mas embora se possa distinguir no mundo as causas das essências (causa material e causa formal) e as causas das existências (causa eficiente e causa final, sendo esta última a causa da eficiência da primeira), elas todas se reúnem no Primeiro Princípio, e, de tal modo, que as essências jamais estão separadas das existências. Só se pode, pois, dizer que há distinção real entre essência e existência quando com isso se entende que as essências não são realmente causas de suas existências. E retornamos, aqui, a idéias já expostas anteriormente. A distinção entre essência e existência se reduz à distinção entre o ser possível por si e o ser necessário por um outro: o ser possível por si, mesmo permanecendo possível

em si, é necessário por um outro; não há possível por si que não seja necessário por outro; todo possível é real, todas as essências existem, não com uma existência de essência, mas com uma existência real.

Deste modo, a criação, assentada na relação entre o possível e a existência, tem como agente principal a ciência divina. É dela que todas as coisas procedem e, como é eterna, a criação é *ab aeterno*, mas não como emanação natural exatamente comparável à emissão dos raios luminosos pelo Sol. O Ser Necessário é Deus, pois é Inteligência e Amor, princípio da ordem e do bem. Ele é Sabedoria eterna, vontade pura e perfeita. Além disso, como procede da ciência, a criação não poderia reduzir-se a um processo cego e involuntário. Entretanto, embora fale de "criação" (*khalq*) como o Alcorão, Avicena também emprega a palavra árabe *fayd*, cuja raiz comporta tanto a idéia de transbordamento por superabundância quanto de procedência. Por isso, ela é geralmente traduzida por emanação ou procesão. Não se deve concluir, porém, que aquilo que ele diz do *fayd* conduz ao panteísmo. O Ser Necessário é absolutamente transcendente ao mundo. Mas qual é, então, a razão da criação? Deus, ao criar, tem algum desígnio? Se ele se basta (como, de resto, está no Alcorão), que necessidade tem ele de criar? Ele não precisa de nada, são as criaturas que precisam dele. Avicena responde que ele cria por liberalidade (*jud*), termo que sintetiza a riqueza ontológica e a dádiva. Por certo se encontra aí a idéia do *bonum diffusivum sui*.

Assim sendo, mesmo que a criação seja eterna, que não se realize no tempo nem por etapas, mas de uma só vez (*daf'at*^{in} *wahidat*^{in}), nem por isso deixa de comportar uma ordem hierárquica que a revelação exprime por meio da imagem dos seis dias. Essa ordem, porém, nada tem de temporal; é apenas uma ordem racional de precedência baseada na natureza das criaturas e no nível ontológico delas. Avicena parte do princípio neoplatônico de que do Uno só pode proceder o uno. Vejamos, então, como o múltiplo se introduz na criação. O primeiro ser que procede da ciência divina é uma inteligência pura. Do conhecimento que esta tem da essência do Ser Primeiro, nasce a segunda Inteligência. Do fato de esta se conhecer como algo que Deus tornou necessário, nasce a alma ou forma da primeira Esfera. Do fato de a primeira Inteligência conhecer-se em si mesma como possível, surge a primeira Esfera. Do mesmo modo, a segunda Inteligência é seguida por uma terceira e está ligada a uma Esfera e à sua alma, e assim por diante, até a décima Inteligência e a décima Esfera. Tem-se, assim, a Esfera do Céu extremo, a Esfera das estrelas fixas e, em seguida, as esferas de Saturno, de Júpiter, de Marte, do Sol, de Vênus, de Mercúrio, da Lua e, finalmente, o mundo sublunar. A décima Inteligência é o Intelecto Agente, que não dá origem a nenhum corpo celeste, mas governa o mundo sublunar. Ele é o "doador de formas" (*wahib al-suwar*), e, assim, comanda os quatro elementos materiais; depois, sucessivamente, por meio de combinações cada vez mais complexas e com formas cada vez mais nobres na hierarquia dos seres, vão-se constituindo o mundo vegetal, o mundo animal e, por fim, o mundo humano. É o Intelecto Agente que ilumina o intelecto do homem, que, movido por ele, se eleva aos inteligíveis e torna-se capaz de fazer o caminho de volta até Deus. Nesse sentido, esse esquema da criação está perfeitamente de acordo com o ensinamento do Alcorão: Deus é o Primeiro e o Último, o Manifesto e o Oculto, e tudo deve retornar a ele. Ele é o Primeiro como ser Necessário; manifesta-se na criação, que expressa toda a riqueza de seu conhecimento e de sua essência-existência; é o Último porque tudo retorna a ele, e, nesse retorno, a profundeza oculta do Criador revela-se ao homem por meio de um conhecimento ao mesmo tempo intelectual e místico. Com exceção de alguns retoques em detalhes, Avicena deve essa visão de mundo a Alfarabi.

Essas considerações nos conduzem ao problema da alma e do intelecto. Também aí Avicena deve o essencial de suas doutrinas a Alfarabi. A alma é o princípio da vida e dos movimentos "voluntários", vale dizer, daqueles que, diferentemente dos movimentos naturais, não se dirigem necessariamente para o alto ou para baixo. Já aparecem nas plantas, que, conseqüentemente, têm uma alma chamada "vegetativa". Além desta, os animais possuem uma alma sensível, e

o homem, uma alma racional. Avicena considera que não é uma verdadeira definição Aristóteles dizer que a alma é a enteléquia primeira de um corpo dotado de órgãos e possuidor da vida em potência. Mesmo que isso se aplique à alma vegetativa, está longe de explicar as outras almas, em especial a alma racional e a alma das Esferas. Ele constata que, no homem, o envelhecimento do corpo não é necessariamente acompanhado pelo envelhecimento correspondente da alma em suas faculdades intelectuais. Se estas às vezes parecem declinar, é simplesmente porque lhes faltam os meios corporais de expressão, e não porque ela própria se tenha enfraquecido. O corpo não passa de instrumento para a alma, e é normal que ela se sinta embaraçada quando seu instrumento se deteriora. Avicena tenta, então, mostrar que a alma, como forma do corpo, não deixa de ser uma substância no sentido de possuir autonomia. Não é do corpo que ela recebe suas atividades e seus conhecimentos: não é o olho que enxerga, mas a alma, por intermédio do olho que ela anima. Sem o olho, porém, a alma não enxerga. Todos os conhecimentos sensíveis, por isso, desaparecem com o corpo, e o corpo desaparece porque o desgaste causado pelo uso não permite mais que a alma o anime, tal como um instrumento que se torna imprestável. Mas as faculdades intelectuais permanecem. No homem, a alma racional assume a alma vegetativa e a alma animal. As faculdades sensíveis mantêm relação com a matéria, ainda que as formas de conhecimento que elas fornecem já estejam abstraídas da matéria, pois elas estão na alma, que não é um corpo e não pode, por isso, recebê-las do mesmo modo que a matéria recebe as formas. Tem-se aí um indício da imaterialidade da alma. Se participasse da materialidade do corpo, ela seria, como ele, divisível e não poderia receber os inteligíveis, que são indivisíveis.

Essa doutrina não deixa de ser problemática, e Avicena estava bem ciente disso. Se a alma é uma substância, como conceber sua união com o corpo? Poderá ela unir-se a qualquer corpo e, após a morte, ser capaz de animar um corpo diferente daquele que ela acaba de deixar? Isto justificaria a metempsicose, que Avicena nega, em sintonia com toda a tradição islâmica. Por isso mesmo ela continua sendo, mesmo depois de separada de um corpo, a alma daquele corpo, e não de outro. E aqui é preciso lembrar a doutrina aviceniana da individuação (*tashakhkhus*). Segundo Avicena, esta resulta ao mesmo tempo da matéria e da forma, mas não do mesmo modo. Pode-se resumir essa tese por meio de uma citação de Nasir al-Din al-Tusi, extraída de seu comentário aos *Isharat*: "É bastante claro, portanto, que a individuação da forma ocorre por meio de uma matéria determinada, porquanto essa matéria pode receber a individuação da forma, ao passo que a individuação da matéria é realizada pela forma *simpliciter*, uma vez que a forma exerce uma ação sobre a individuação da matéria." Toda forma, portanto, é princípio de individuação da matéria, mas nem toda matéria é princípio de individuação da forma. A matéria primeira é individuada pelas formas elementares ao mesmo tempo em que as individua. As formas mais complexas, porém, só podem ser individuadas por tais e tais matérias determinadas. Conseqüentemente, a forma humana de 'Amr ou de Zayd só pode ser individuada pelo corpo de 'Amr ou de Zayd. A alma de um deles, portanto, não poderia ser a alma do outro. Embora seja uma substância incorpórea, a alma só pode ser concebida em sua essência como alma de um corpo determinado. Avicena esforçou-se por esclarecer esse ponto em sua teoria do *ma'ad* (lugar de retorno, estado da alma após a morte) do ponto de vista filosófico, pois, do ponto de vista teológico, o dogma da ressurreição dos corpos resolve o problema. De qualquer modo, Algazali parece estar errado quando reprova Avicena por acreditar na sobrevivência apenas da alma racional. Pode-se dizer que "alguma coisa" do corpo subsiste, nem que sejam apenas os vestígios do bem e do mal que a alma, ao longo da vida terrena, em sua união com o corpo, recebeu por ocasião de suas ações, vestígios dos quais resultarão, na outra vida, as alegrias no paraíso ou as dores no inferno. Se esses vestígios permanecem, é porque subsiste uma relação essencial entre alma e seu corpo mesmo depois do desaparecimento desse corpo. É exatamente essa relação que justifica a possibilidade da ressurreição dos corpos.

A teoria aviceniana do intelecto deve muito aos comentários de Kindi (796-866?) e sobretudo aos de Alfarabi, eles próprios influenciados por todos os comentadores gregos (Alexandre de Afrodísias, Temístio etc.). Examinemos primeiro o intelecto especulativo. Do mesmo modo que as cores, visíveis em potência, se tornam visíveis em ato sob a ação da luz, e nossa visão também passa da potência ao ato, os inteligíveis em potência na imaginação tornam-se inteligíveis em ato sob a ação do Intelecto Agente separado. O intelecto em potência é chamado material (*hayulani*) ou passivo (*munfa'il*) por referência (*qiyas*) ao Intelecto Agente. Entre ambos, há o intelecto adquirido (*al-'aql al-mustafad*). Este se realiza quando a luz do Intelecto Agente iluminou todos os inteligíveis e já não resta nada em potência no intelecto humano. Via de regra, nosso intelecto intelige, em ato, certos inteligíveis em certos momentos. Por isso mesmo é preciso distinguir esse intelecto em ato, que não é isento de potências, do intelecto adquirido. Por outro lado, o intelecto em ato pode parar de inteligir os inteligíveis que o atualizaram, como ocorre quando um sábio pára de pensar nos objetos de sua ciência, pois ele nem sempre está no exercício da ciência (*in actu exercito*, como dizem os latinos). Mas então seu intelecto não volta ao estado de intelecto material e passivo. Permanece como *habitus*, e nesse caso é intelecto "habitual" (*al-'aql bi'l-malaka*). Só quando o intelecto passivo passou completamente ao ato e não comporta mais nenhuma potência é que se pode falar em intelecto adquirido, em constante união com o Intelecto Agente. O grau mais elevado dessa união é o da revelação profética, que pode assumir formas muito diferentes e vir acompanhada, às vezes, por fenômenos sensíveis. Mas ela é essencialmente uma iluminação interior que se produz de súbito e marca o último termo da reflexão filosófica.

A grande originalidade de Avicena, porém, está naquilo que se passou a chamar de hipótese do homem voador, que, no dizer de alguns, é o *cogito* aviceniano. Ele supõe um de nós que, criado de repente, não vê nada do exterior, está no vazio, de tal modo que não tem sensação alguma do ar ambiente, e seus membros não entram em contato uns com os outros, de tal modo que não há nenhuma espécie de tato. Em suma, esse homem não tem sensação exterior ou cenestésica alguma. É como se não tivesse corpo. Nesse estado, Avicena diz que esse homem saberá que existe e se conhecerá como um "Eu" (*Ana*), o que prova que a alma, esse "Eu", é independente do corpo. Essa hipótese aparece bruscamente, no meio do tratado sobre a alma do *Shifa'*, depois de Avicena ter-se embatido com as dificuldades da demonstração da substancialidade da alma, como se o filósofo houvesse subitamente desesperado de chegar a um resultado satisfatório pela via aristotélica, que trata a alma como se ela fosse um capítulo da ciência da natureza. Pode-se concluir que nem a "física" nem aquilo que chamamos de "psicologia" são capazes de explicar o que é a alma. Aí está uma verdadeira guinada no estudo do homem. Fakhr al-Din al-Razi, que comenta os *Isharat* um século mais tarde, sendo fortemente influenciado por Avicena, define o homem em seu *Comentário* ao Alcorão como sendo um "Eu". Contudo, essa idéia nova nunca foi sistematicamente explorada por seu autor.

Quanto ao intelecto prático, comanda as ações e a vida moral. Como intelecto, lança luzes sobre as maneiras convenientes de agir nas diversas situações em que um homem pode encontrar-se. Mostra o que se deve fazer e o que não se deve. O mal tem raiz dupla: de um lado, é privação devida à matéria, que limita, opõe e cria conflitos de toda espécie; nesse sentido, o mal não pode ser eliminado, mas a razão permite contê-lo e dominá-lo; de outro lado, o mal é resultado da ignorância, e, nesse sentido, pode ser vencido, porquanto o conhecimento da verdade permite pôr cada uma das faculdades da alma em seu exato lugar, em particular a alma concupiscível em suas relações com a alma irascível e com a alma racional. A idéia platônica de justiça assume então valor importante e coaduna-se com a idéia aristotélica de virtude como justo meio-termo. A respeito, o pensamento de Avicena não é muito original, apesar de ter introduzido em seu estudo virtudes especificamente "árabes" que não têm equivalente exato na ética grega. Quanto à política, é concebida segundo o modelo platônico. As leis civis devem apoiar-se no conhecimento de

princípios eternos. Nisso, Avicena se inspira em duas idéias do Alcorão que ele utiliza para seus próprios fins: todo verdadeiro legislador (como é o caso do Profeta Maomé) deverá edificar suas leis sobre duas verdades que são a base da *shari'a* (Lei) muçulmana: a unidade e unicidade de Deus (*al-tawhid*) e o retorno a Deus (*al-ma'ad*). A primeira fundamenta a unidade da comunidade humana, sua ordem e sua harmonia; a segunda esclarece as finalidades do homem, tanto as do indivíduo quanto as da comunidade por eles formada. A Comunidade do Profeta (*Ummat al-Nabi*), modelo de sociedade justa, é interpretada por intermédio do ideal platônico da justiça na cidade.

Diferentemente daquilo que Averróis ensinará a respeito da independência da filosofia (o que introduzirá o problema das relações entre razão e fé, entre prova demonstrativa e prova pela revelação: distinção entre *'aql*, razão, e *naql*, tradição), pode-se dizer que a filosofia de Avicena jamais se separa da religião e que se abre para a mística. Apresenta-se como explicação racional dos grandes dogmas do islamismo, é movida pelos valores essenciais do islame. Era Avicena um crente convicto? Era um sunita ou inclinava-se mais para o xiismo, ou mesmo para o ismaelismo (seu pai era ismaeliano)? Isso já foi discutido, mas é difícil estabelecer definições nessas questões de consciência. O certo, porém, é que ele deve – pelo menos em parte – esse caráter de seu pensamento à profunda influência de Alfarabi.

• Traduções francesas: G. Anawati, *La Métaphysique du Shifa'* (livros 1 a 5), introdução, tradução e notas, Paris, 1978; M. A. Goichon, *Livre des directives et remarques* (trad. franc. dos *Isharat* com introdução e notas), Beirute-Paris, 1951; da mesma autora, *Kitab al-Hudud, Livre des Définitions*, texto árabe estabelecido, traduzido e anotado, Paris, 1963; H. Jahier e A. Noureddine, *Poème de la médecine* (trad. do *Urjuza fi'l-tibb*), Paris, 1956; H. Massé e M. Achena, *Le Livre de Science (Danesh-Nama)*, 2 vol., Paris, 1955-1957; H. Massé, "Le poème de l'âme", em *Revue du Caire*, junho de 1951, pp. 7-9.

⇒ M. Amid, *Essai sur la psychologie d'Avicenne*, Genebra, 1940; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 vol., Paris-Teerã, 1954; t. I: *Le récit de Hayy ibn Yaqzan*; t. II: *Etude sur le cycle des récits avicenniens*; do mesmo autor, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2ª ed., Berg International, 1979; do mesmo autor, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, pp. 235-45; M. Cruz Hernández, "Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena", em *Al-Andaluz*, t. XII, 1947, pp. 97-122; do mesmo autor, *Metafísica de Avicena*, Granada, 1949; do mesmo autor, *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, Madri, 1957, t. I, pp. 105-52; do mesmo autor, *La filosofía árabe*, Madri, 1963, pp. 69-112; L.Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951; do mesmo autor, *La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques*, Paris, 1952; I. Madkour, Le traité des Catégories du Shifa, em *MIDEO* (*Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes orientales*), V, Cairo, 1958, pp. 253-78; M. A. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937; da mesma autora, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938; da mesma autora, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris, 1939; da mesma autora, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1951; da mesma autora, *Le récit de Hayy ibn Yaqzan commenté par les textes d'Avicenne*, Paris, 1959; da mesma autora, verbete "*Ibn Sina*" na *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., III, pp. 965-72; G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960, pp. 95-121; *La doctrine psychologique d'Avicenne interprétée par Hugues de Sienne*; Soubiran, *Avicenne, prince des médecins, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1935.

Roger ARNALDEZ

B

BAADER Franz von, 1765-1841

Filósofo alemão, nascido em Munique; destinado à medicina, como o pai, estuda na Universidade de Ingolstadt, famosa por ensinar segundo os preceitos da Companhia de Jesus. Ali foi profundamente influenciado pelo teólogo católico Michael Sailer, simpatizante do pietismo, que o incitou a seguir a doutrina do teósofo Louis Claude de Saint-Martin, determinante para sua formação. Obteve o mestrado após defender uma tese sobre o flogisto, manifesto significativo da nascente filosofia romântica da natureza, mas logo depois abandonou a carreira médica e foi para Frieberg, onde estudou mineralogia com o famoso naturalista A. G. Werner, que também foi professor de Alexander von Humboldt. De 1792 a 1796, Baader esteve na Inglaterra, onde fez amizade com W. Godwin, cujo livro radical de 1793 comentou com simpatia. Essa amizade, aliada ao brusco contato com a triste condição do proletariado inglês nascente, marcou uma experiência determinante para a elaboração futura da sua filosofia da sociedade, que tinha uma postura bastante crítica diante do materialismo da época. Durante os anos que se seguiram à sua volta à Alemanha, escreveu as primeiras obras filosóficas de certa importância: *Uber Kant's Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzern* (1796), início de sua crítica a Kant, que será, em seguida, um elemento constante de sua especulação: *Beiträge zur Elementarphysiologie* (1797) e *Über das pythagoreische Quadrat in der Natur* (1798); essas obras foram muito apreciadas pelos contemporâneos, em especial por Goethe. Tendo adquirido certa fama, Baader angariou muitas amizades – como demonstra sua correspondência – e inseriu-se ativamente no debate especulativo de sua época, mantendo contatos estreitos com Jacobi e Schelling. No entanto, até 1809, sua produção não foi caracterizada por textos particularmente importantes, à parte certas *Notas* e *Ensaios* de filosofia sobre a sociedade. Em compensação, pôde aprofundar seus interesses especulativos através do estudo das correntes cabalísticas e teosóficas do pensamento ocidental e, em particular, através da descoberta da filosofia de J. Böhme que, graças a ele, recuperou a notoriedade entre os contemporâneos. O trabalho que exercia de inspetor de minas, aliás, levou-o a lidar com doutrinas sobre o magnetismo e a conhecer a obra de Mesmer; também é conhecida a sua curiosidade por qualquer fenômeno "paranormal". Todo esse fervor especulativo confluiu, em 1813, para um ensaio, *Über die Begrundung der Ethik durch die Physik*, em que, polemizando com Kant, formula a teoria da dupla física, celeste e terrestre. Seguiram-se numerosas obras menores de caráter ocasional, sobre os assuntos mais variados: de filosofia da sociedade e economia política a metafísica e filosofia da religião. Devem ser citados: *Über den Blitz als Vater des Lichtes* (1815), *Über den Urternar* (1816) e *Über den Begriff der Zeit* (1818), que costuma ser considerado uma de suas obras-mestras. A partir de 1820, aposentado, Baader deu início a uma atividade mais sistemática no campo filosófico, intensificando sua produção, tentando sistematizá-la, travando contatos estreitos com a comunidade de intelectuais alemães agru-

pados ao redor da corte do czar Alexandre I. Baader tinha em vista a fundação de uma academia cristã das ciências e, com esse objetivo, fez uma viagem à Rússia, com apoio das autoridades. Contrariando suas expectativas, essa missão foi um fracasso, e o filósofo foi obrigado a renunciar a esse projeto e a voltar a Munique, onde escreveu uma apologia de sua ação, *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*. Costuma-se situar no período que vai de 1822 a 1826 a redação e a publicação de uma obra extremamente importante para a compreensão de seu pensamento, *Fermenta cognitionis*. A partir de 1826, na qualidade de professor honorário da Universidade de Munique, Baader deu aulas de dogmática especulativa e de filosofia da religião, cujo material foi depois publicado sob sua supervisão. Entre os textos mais notáveis desses anos merecem menção especial: *Sätze aus der erotischen Philosophie* (1828) e *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik* (1831), obras de filosofia erótica. Em 1839, por ocasião das reações provocadas em Colônia pela declaração do papa, que se opunha à disciplina flexível dos casamentos mistos, Baader publicou um ensaio, *Über die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römischen Diktatur in Bezug auf Religionswissenschaft*, com fortes críticas ao papismo cesarista. Por conseguinte, foi suspenso de suas funções universitárias. Além disso, naquele mesmo ano, casara-se com sua juveníssima governante, o que provocou certo escândalo. Os últimos anos de sua reflexão foram caracterizados por objeções à política do Vaticano, cujo testemunho se encontra em textos de certo interesse, em especial no ensaio *Der morgenländische und abendländische Katholicismus mehr in seinen inneren wesentlichen als in seinen äusseren Verhältnissen dargestellt* (1841), em que ele opõe à constituição católica, que é hierárquica, a estrutura colegial ortodoxa russa. Contudo, segundo seu primeiro biógrafo (o discípulo Franz Hoffmann), às portas da morte, em 1841, Baader renunciou a suas doutrinas anticatólicas e quis reconciliar-se com a Igreja de Roma.

Franz von Baader foi um representante original das correntes esotéricas e místicas da filosofia romântica alemã. Sua reflexão, espalhada em textos breves, caracteriza-se pela falta de sistematização – em parte voluntária – e pela recorrência circular de temáticas constantes, retomadas segundo as perspectivas das investigações mais variadas e aparentemente heterogêneas. Polemizando com os grandes sistemas filosóficos de seu tempo, Baader propôs-se em primeiro lugar conciliar suas posições opostas e, em decorrência de sua meditação apaixonada sobre a filosofia de Böhme, demonstrar suas limitações e desvios, para reconduzir a especulação alemã como um todo às suas raízes mais autênticas e para reformulá-la como conciliação perfeita de humanismo, teísmo e naturalismo. Seu estilo, extremamente figurado e obscuro, contrariou a estrutura "progressista e universal" da poesia romântica teorizada por Friedrich Schlegel, e sua personalidade de filósofo teósofo valeu-lhe a definição de "mágico do Sul", já que Hamann era considerado o "mágico do Norte". Baader foi, em todo caso, um dos primeiros pensadores românticos alemães iniciadores das temáticas da época: logo de início, a exaltação vitalista da natureza, em polêmica com o mecanicismo das ciências naturais de origem iluminista. Essa exaltação tinha por objetivo redescobrir na natureza mesma os vestígios do estado edênico do homem e consagrar o corpóreo como o lugar privilegiado da encarnação do divino, pois ele foi criado como proteção extrema contra o aniquilamento cósmico, que é conseqüência do pecado de Lúcifer. Nesse sentido, todos os fenômenos anormais ou paranormais adquirem importância especial, como por exemplo o sonambulismo, a telepatia e a telecinesia, que, interrompendo a cadeia dos acontecimentos naturais, permitem entrever, para além da forma normal da supranatureza e da subnatureza, o divino e o demoníaco, entre os quais o homem oscila, dividido. Para isso, o tempo, para Baader, em vez de poder ser reduzido a uma função transcendental neutra, é a dimensão da recomposição ou da definitiva infração da unidade-totalidade orgânica da consciência humana. Ao mesmo tempo, juntamente com esta última dimensão, sendo seu suporte e sua raiz, o tempo é a dimensão da vitalidade da natureza, perturbada e desrespeitada devido ao deslocamento de sua própria situação cósmica. Nesse processo de reconciliação dinâmica em que se

desenrola a ação do temporal, Eros desempenha papel fundamental, interpretado como centro motor da luta pela fundação e pela conquista do Si, que, nesse sentido, se torna uma verdadeira arte erótica. De fato, inspirando-se em Böhme, Baader põe no centro de sua filosofia o problema da *Verselbständigung*, ou seja, da geração do homem novo à imagem de Deus, na eterna interação dialética das duas tinturas originais, masculino e feminino, cuja relação fecunda encontra expressão máxima na união andrógina que ocorre na divindade. A filosofia erótica representa, pois, o cerne do pensamento de Baader, e é aí que se pode apreender seu aspecto mais original e mais problemático para a história da filosofia moderna. A filosofia erótica propõe-se como concepção antropológica sendo doutrina teológico-teosófica e, como tal, reivindica sua própria significação de pensamento alternativo à filosofia dominante da época; a esta última Baader quer opor um processo inverso à redução cartesiana ao *ego cogito et sum*, cuja autofundamentação ele recusa com o objetivo de apropriar-se de novo de tudo o que precede ou sucede à sua clareza e à sua distinção. Uma vez suspensa a identidade "egoística", a consciência é chamada a reingressar num longo e complexo processo de distilação alquimista do Si, para ser conduzida, através da água materna da sensualidade, que é o princípio obscuro da raiz, o molde, à região solar do espírito. Esse processo começa com a imaginação, que é a faculdade geradora por excelência, a que permite a ação das duas tinturas, potências produtoras e reprodutoras. No começo há, portanto, a *magia*, ou seja, a totalidade das imagens potenciais; ela é magnética, porque pode ter fixações infinitas, como as figuras que contém potencialmente. Como tal, a *magia* desencadeia o duplo desejo do molde, o desejo de ser preenchido e o apetite que o leva a preencher, a fecundar-se: à sua receptividade passiva, tintura feminina, corresponde a excitação do princípio ativo formador, genitor, tintura masculina que o engendra para consentir que sua própria expansão produtiva se defina no produto, o *genitus*. O *genitus*, por sua vez, é a conciliação das duas tinturas, pois representa a calma do princípio ativo e a ativação do princípio passivo. Mesmo em filosofia da natureza, portanto, não se deverá mais falar de contraste entre as forças de atração e repulsão, mas sim de encontro entre duas atrações, duas imaginações: a imaginação produtora e a imaginação reprodutora. Por conseguinte, deverá instaurar-se a luta – que já se instaurou em decorrência do pecado original – entre a atração para o Si divino e a atração para o egoísmo demoníaco, entre a repulsão para Lúcifer e a repulsão para o Saber divino. A mesma relação entre causalidade e fundamento revela-se plena de valências eróticas, e chega a ser o auge da dialética produtora que começa com a imaginação. A geração, com efeito, é fundação, constituição do Si no nascimento do Filho em seu nível mais elevado, o da Trindade, em que pai-mãe-filho são os poderes mesmos da *Verselbständigung*. A identificação do Pai com a *causa incausada* – afirma Baader – criou as aporias bem conhecidas do panteísmo e do acosmismo: se, ao contrário, ele for concebido como *principium rationis sufficientis*, princípio do fundamento, em alemão *Grund*, poder-se-á remontar ao momento em que ainda só é vontade de gerar-se e de criar aquilo como cujo fundamento ele se coloca em seguida, ou seja, remontar a seu desejo de ser pai. Tornando dinâmica a primeira pessoa da trindade, Baader chega, nesse sentido, ao Deus sem-fundamento, ao *Ungrund* que se manifesta como sede privilegiada da magia geradora originária. O *Ungrund* – conceito e termo de tradição böhmiana – é o abismo primordial em que a divindade, que não é ainda Pai, é potencialmente andrógina, existindo como possibilidade de gerar o Filho e, com ele, a mesma força ativa paterna. Para isso, o *Ungrund* caracteriza-se como natureza eterna em Deus, que é o *mysterium semper tegendum* da fonte da qual ele deriva, e renova-se eternamente a dinâmica inesgotável da geração e da criação divinas. O Filho, enfim, o *Grund*, é a figura do andrógino fixado, enraizado; é o ponto final da *Verselbständigung*, o Si que concilia as duas tinturas. O processo inteiro, com efeito, não tende para uma estase final, mas para a glorificação e para a alegria do *Sabbath*, utilizável somente onde se resolve o círculo dialético, e o fim coincide com o princípio, reacendendo a efervescência criadora. Esse termo é a *Sophia*, quarto momento passivo do processo de produção divina e espelho onde as imagens originariamente potenciais são por fim re-

fletidas em sua atualidade: a *Sophia*, que não é criada nem criadora, nada acrescenta ao santo ternário, à trindade, mas assume uma função mediadora entre Deus e o cosmo, fecundando o homem com a imagem divina de que está prenhe, tornando-o assim capaz de fecundar, por sua vez, a natureza, até a reconciliação cósmica final. Toda divisão dualista, portanto, poderá ser superada apenas com uma dialética quaternária, em que o ativo, o progressivo – a tintura masculina – provoca por si mesmo uma atividade correspondente no passivo que lhe é contraposto e se reúne com ela e vice-versa: o andrógino não é nem a negação do macho e da fêmea nem a prevaricação de um sexo sobre o outro nem a ausência de sexo, mas sim a fusão do masculino com esse masculino que se torna manifesto – saindo de sua própria latência – no feminino; e do feminino com um feminino que deve, de uma maneira análoga, tornar-se manifesto no masculino. A história inteira – assim como a história do pensamento e das instituições – é teatro da luta pela fundação, em que o homem oscila entre o fato de se deixar parir pela imagem de Deus e a tentação demoníaca de parir a natureza – não podendo parir a própria *Sophia* por meio de sua própria imagem. O temporal é, pois, uma seqüência e um entrecruzar-se contínuos de fundações – gerações do Filho, o Si – e de destruições do fundamento – supressão dos produtos "bastardos" do demoníaco – suspensas sobre o abismo da perda do fundamento. Nesse sentido todo enrijecimento no passado torna ilicitamente absolutas as configurações precedentes, o que leva à morte e ao apagamento da configuração como tal. Exemplo disso são as dissensões trágicas entre as Igrejas cristãs ou a brutalidade do estado monárquico absolutista, cujo reverso é a violência sangüinária do estado revolucionário. Em filosofia também se batem partidos igualmente extremistas que sustentam, em *fronts* opostos, a tese comum da impossibilidade de conciliação entre religião e ciência: os místicos carolas, os *Schwärmer* entusiastas que preconizam a ignorância opondo irredutivelmente a fé, como não-saber, à ciência que se tornou demoníaca, e os pretensos racionalistas, que se recusam com arrogância a reconhecer na fé uma forma elevada de saber, a consciência de seu próprio ser-conhecido por Deus. A tarefa do filósofo será, pois, a construção da ciência da religião: um saber que parte do reconhecimento do superior divino para desenvolver a consciência do inferior natural, com o objetivo de realizar a missão especulativa atribuída ao homem no plano providencial da salvação e da reconciliação cósmica.

• *Beiträge zur Elementarphysiologie*, Hamburgo, 1977; *Über das pythagoreische Quadrat in der Natur*, Tübingen, 1798; *Über die Begrundung der Ethik durch die Physik*, 1813; *Über den Blitz als Vater des Lichtes*, 1815; *Über den Urternar*, 1816; *Über den Begriff der Zeit*, 1818; *Sätze aus der erotischen Philosophie*, 1828; *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831.

⇒ D. Baumgardt, *F. V. Baader und die philosophische Romantik*, Halle, Niemeyer, 1917; E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968; E. Susini, *F. V. Baader et le romantisme mystique*, Paris, Vrin, 1942; *Lettres inédites de F. V. Baader*, Paris, Vrin, 1942; *Lettres inédites de F. V. Baader*, 4º Volume, Paris, PUF, 1967; *Notes et commentaires aux Lettres inédites de F. V. Baader*, 2 vol., Viena, Herder, 1951.

Lidia PROCESI XELLA

BACHELARD Gaston, 1884-1962

Filósofo, epistemólogo, crítico literário, Gaston Bachelard nasceu em Bar-sur-Aube em 27 de junho de 1884 e morreu em Paris no dia 16 de outubro de 1962. Sua prodigiosa atividade não poderia ser classificada nas categorias acadêmicas citadas aqui a título puramente indicativo: ele maltratou a epistemologia tanto quanto a filosofia e a crítica. Na verdade, ele é principalmente aquilo que afirma não ser: cientista, poeta, pensador.

Na sua cidade natal, seu pai tinha uma loja de venda de jornais e tabaco; seu avô era sapateiro. Dessa origem modesta, ele conservou uma grande familiaridade com a natureza e os ofícios, a saudade tenaz da vida na província e um sotaque inimitável (burguinhão, segundo alguns puristas do Barrois).

Depois de fazer os estudos secundários no colégio de Bar-sur-Aube, torna-se professor-adjunto durante um ano no Collège de Cézanne (1902-1903). A seguir, ingressa na administração dos Correios como comissionado em Remiremont (1903-1905), "carreira" que prosseguirá em Paris

como amanuense dos Correios e Telégrafos (1907-1913); mas antes faz serviço militar no II Regimento dos Dragões, em Pont-à-Mousson, ao qual voltará sete anos depois, em 2 de agosto de 1914. Foi ganhando a vida na sua agência parisiense dos Correios, quando a semana de trabalho era de sessenta horas, que ele deu início aos estudos superiores na Faculdade de Ciências; em 1912, forma-se em matemática. Tira então uma licença (1913-1914) para preparar o concurso de bolsista dos Telégrafos no Lycée Saint-Louis. Essa preparação será interrompida pela guerra. Casa-se pouco antes da mobilização, em 8 de julho de 1914; sua filha Suzanne nasceu desse casamento, que foi logo desfeito pela morte da mulher (20 de junho de 1920). Da guerra, nada lhe foi poupado; passa a maior parte dela nas unidades de combate no *front* (cruz de guerra, menção honrosa na divisão). Desmobilizado em 1919, ingressa no magistério secundário e durante dez anos será professor de física e química no mesmo colégio de Bar-sur-Aube que freqüentara na adolescência.

Foi durante esse período que ele se converteu à filosofia, por razões nada estranhas à física, pois foi ele um dos primeiros a impressionar-se com o abalo causado pela teoria da relatividade. Obtenção de licença para o ensino de filosofia em 1920, título de *agrégé* em 1922; doutorado em 1927, com uma tese intitulada *Ensaio sobre o Conhecimento Aproximado*, obra premiada pelo Instituto de Filosofia (prêmio Gegner). A partir de então sua carreira tem cunho acadêmico: Bachelard é professor de filosofia na Faculté des Lettres de Dijon, depois professor na Sorbonne (cadeira de história e de filosofia das ciências), onde ensina até 1954. Se nesse *curriculum vitae* couber a menção dos títulos honoríficos, deveremos ressaltar que eles foram magros e tardios: oficial da Legião de Honra em 1951, comendador em 1959; em 1955, eleição para a Academia das Ciências Morais e Políticas; em 1961, Grande Prêmio Nacional das Letras.

Estrutura da obra

A obra de Bachelard divide-se quase igualmente em duas vertentes, permeadas por dois tipos opostos de vigilância: rigor científico, por um lado, e sensibilidade poética por outro; entre elas, ele traçou fronteiras estanques, de sorte que nada permite concluir de uma verdade poética uma realidade científica, visto que qualquer confusão de gêneros é altamente perniciosa. Esses dois aspectos de seu trabalho, que parecem configurar quase duas obras paralelas, não são exatamente contemporâneos: a metafísica do imaginário começa com uns dez anos de atraso, tendo como primeiro representante *A Psicanálise do Fogo* (1938), e, sem dúvida, a inquietação poética domina os últimos anos: após *Materialismo Racional* (1953), obra epistemológica maior, são publicados *A Poética do Espaço* (1957), *A Poética do Devaneio* e *A Chama de uma Vela* (1961), que interrogam a imagem em sua intimidade. Mas o regime dominante nem por isso deixa de ser a alternância. Ora, Bachelard evidentemente não pára de ser poeta para voltar a ser cientista, ele é um só nesses dois modos de olhar as coisas. "Sentimos que esses dois temas são desenvolvidos a partir de um mesmo pensamento, de um mesmo projeto imaginativo, que é um projeto de abertura integral", escreve Jean Hyppolite ("G. B. ou le Romantisme de l'intelligence", *Revue philosophique*, janeiro-março de 1954). O espírito científico exige uma severa – em última análise intolerável – catarse em que não haveria como encontrar completa satisfação. A iluminação chegou-lhe um dia em Dijon, quando ele ouviu um estudante falar de seu "universo pasteurizado": "Foi uma iluminação para mim; então era isso: um homem não poderia ser feliz num mundo esterilizado, e eu precisava o mais depressa possível criar micróbios que pululassem e fervilhassem para devolver a vida a esse mundo. Corro aos poetas e entro na escola da imaginação" (cf. L. Guillermit, *Les Annales de l'Université de Paris*, 1963, I). A anedota sem dúvida é convincente, mas um exame escrupuloso da obra nos dá uma indicação sobre a origem dos "micróbios": produto de decantação, precipitado do próprio espírito científico. Em 1938, ele publica, pela Vrin, uma obra viva, fascinante, surpreendente, *A Formação do Espírito Científico: Contribuição para uma Psicanálise do Conhecimento Objetivo*, irradiando fórmulas que se

tornaram célebres ("é em termos de obstáculos que se deve colocar o problema do conhecimento científico [...] na vida científica, os problemas não se colocam por si mesmos. É precisamente *esse sentido do problema* que representa a marca do verdadeiro espírito científico [...]"), mas também cheia de toda a maravilhosa falsa ciência contemporânea do nascimento da verdadeira. Não é de espantar que os autores citados (Vigenère, Robinet, Boerhaave...) sejam os mesmos de *Psicanálise do Fogo* (mesmo ano, Gallimard). Só que "psicanálise" acaba de mudar de sentido, de uma obra para a outra: urgia depurar, alçar à perfeição da objetividade; a questão agora é a análise das fantasias por si mesmas, em sua alegria candente, com o sabor que têm de obscuridade, à cata do sentido mais profundo, do sentido menos objetivo. A psicanálise "dos elementos" (os quatro elementos de Empédocles retomados da tradição dos alquimistas, fogo, ar, água, terra) traz a marca das origens, despojos da pseudociência, e deixa sua marca na *poética* experimentando a imagem no crisol da materialidade.

É um tanto exagerado afirmar que toda a obra de Bachelard se enquadra na lei dessa divisão. Pode-se hesitar diante de *Intuição do Instante* (1932) ou de *La dialectique de la durée* [Dialética da duração] (1936), em que a polêmica filosófica – em particular contra Bergson – tem um jeito meio clássico; ou mesmo diante de *A Filosofia do "Não"* (1940), que pesa as doutrinas filosóficas na balança do novo espírito científico. Mas as duas direções do pensamento são opostas demais para deixarem de impor duas análises distintas.

Ruptura epistemológica

Embora a epistemologia bachelardiana seja essencialmente a resposta adequada à revolução einsteiniana em física, também exprime uma espécie de revolta pedagógica. O modo como a química deve ser ensinada em Bar-sur-Aube nos anos 20 para submeter-se às orientações ministeriais é de fato uma ofensa ao bom senso. O positivismo reinante exclui quaisquer conjecturas sobre a constituição da matéria; a teoria atômica só deve ser citada como base intelectual destinada a interligar experiências. "O truque era não pronunciar a palavra átomo. Nele se pensava sempre, mas nunca se falava. Certos autores, tomados de escrúpulos tardios, apresentavam uma breve história das doutrinas atomísticas, mas sempre depois de uma exposição unicamente positiva. E no entanto, esses livros rigorosos teriam sido bem mais claros se fôssemos autorizados a lê-los em sentido inverso!" (*Les intuitions atomistiques*, 1935).

Não se deve perder de vista essa preciosa sugestão de "ler em sentido inverso" o devir da ciência: é o presente que esclarece o passado; é Einstein que esclarece Newton. E talvez seja Bachelard que explique Kant, em definitivo – pois seus mestres de filosofia são exatamente neokantianos como Léon Brunschvicg. "Assim, o primeiro caráter dessa história será sua *normatividade* – escreve Dominique Lecourt (*L'épistémologie historique de G. B.*, Vrin, 1978, p. 76) – [...] Bachelard [...] a afirma contra 'a hostilidade natural do historiador a qualquer juízo normativo'. Segundo caráter que aparece de saída: o juízo enunciado será *recorrente*." Portanto, a história das ciências não poderia ser uma história "igualzinha às outras".

Por certo nem toda epistemologia é histórica; e antes da epistemologia encontramos a *filosofia das ciências*, e, mais longinquamente ainda, a *teoria do conhecimento*. A partir de Kant, a filosofia das ciências é uma espécie de comitê de fiscalização sem mandato das *condições de validade* do conhecimento, de cujos decretos os cientistas, é claro, apressam-se a esquivar-se – isso quando se acautelam –, nem por isso deixando de ser perseguidos por suas interdições, tabus e limitações, impostos a pretexto de conjurar o perigo – imaginário – de uma ciência que tenda para o arbitrário ou para a superstição. Na realidade, nos cientistas o engano é bem menos freqüente que o malogro. Os matemáticos, por assim dizer, não se enganam *nunca*, mas com freqüência derrapam. A falta de domínio da realidade é a verdadeira fatalidade dos empecilhos à ciência, e contra ela a epistemologia deveria armar-se e ser exercida. Quando será que a epistemologia passará a ser a *pedagogia* da prova, a razão na escola da pesquisa científica, conferin-

do *vis probandi* à pesquisa, em vez de lhe opor o tempo todo o *onus probandi*? Longe do formalismo criticista, a própria prova assume sentido polêmico para Bachelard:

"Colocaremos em evidência uma espécie de generalização polêmica que faz a razão passar do '*por que*' ao '*por que não*'. Abriremos espaço para a paralogia ao lado da analogia e mostraremos que à antiga filosofia do *como se* sucede, em filosofia científica, a filosofia do *por que não*. Como diz Nietzsche, tudo o que é decisivo só nasce a *contragosto*" (*Le Nouvel Esprit scientifique*, pp. 6-7).

A intervenção decisiva de Nietzsche, por mais insólita que seja em epistemologia, significa diretamente: a partir de agora a razão se instala na crise, qualquer pretensa *maturidade intelectual* não passa de *obstáculo* no caminho do conhecimento, entramos numa era de subversões e mutações. Como Nietzsche, Bachelard é um *mutante*.

Desse nascimento polêmico decorrem as características essenciais da ciência:

1) Assim como Minerva já nasceu armada do crânio de Júpiter, a ciência não tem infância; ela é um *novum* absoluto, puro produto do espírito moderno; não tem raízes nem prefiguração na história humana. Ora, a *pré-história* da ciência, ciência espúria ou mundana dos pretensos conhecedores, não está longe; ainda entulha as dissertações e os manuais científicos. De resto, Bachelard distribui com certa parcimônia diplomas de espírito científico: Lavoisier passa com dificuldade; Berthelot e Claude Bernard "recuperam-se" por pouco e Réaumur é "reprovado". Só escapam a essa "lei dos suspeitos" gênios teóricos como Mariotte ou Mendeleiev. Percebe-se até que ponto há uma ruptura entre a epistemologia bachelardiana e a epistemologia corrente, que atribui algumas noções experimentais a Tales e um suposto espírito de observação a Hipócrates.

2) Essa ruptura também ocorre no que diz respeito ao ingresso na ciência das mentes que se desligam do mundo comum. É verdade que a ciência é a expressão proveitosa da liberdade de espírito, que está aberta a todos e é universalmente convincente; mas o mundo da ciência não está de modo algum aberto a todos os ventos do espírito: cumpre distinguir "o espírito científico *regular*, que anima o laboratório de pesquisas, e o espírito científico *secular*, que encontra discípulos no mundo dos filósofos" (*Le Nouvel Esprit scientifique*, p. 141). A cidade científica é fechada como um claustro e regulamentada como por um estatuto monástico. A vocação científica exige completa renúncia a qualquer vínculo humano: "é preciso que cada um destrua mais do que fobias: que destrua suas 'filias', sua condescendência para com as intuições primeiras" (*La psychanalyse du feu*, p. 18). O noviço não deve esperar fruir os prazeres do espírito: a ciência verdadeira é "chata"; é perigoso despertar interesse (cf. *La formation de l'esprit scientifique*, p. 54 e *passim*).

3) Seria ocioso afirmar que, para Bachelard, só há uma ciência verdadeira, a do *reino mineral*: o grupo constituído por *mecânica*, *química*, *termodinâmica*, *eletromagnética*, *microfísica*, toda a zona emoldurada pelo aparato soberano da *física matemática*. A biologia, por exemplo, só exerce nesse concerto função consultiva, para não falar das oficinas fraudulentas, como as pretensas "ciências humanas". Na verdade, *Cidade Científica* e *Cidade do Materialismo* são uma coisa só. Para defender os direitos do reino mineral em oposição a Berzélius, Fourcroy ou Lavoisier, Bachelard adota o tom reivindicativo de um deputado do Terceiro Estado: "Tudo o que se baseia na analogia entre os três reinos é dito sempre em detrimento do reino mineral" (*La formation de l'esprit scientifique*, p. 150). Mas, evidentemente, ele não ignora que, em termos de nosso meio ambiente, a natureza propriamente mineral é morta. A terra que pisamos não passa de laboratório fóssil. Foi preciso que o homem despertasse a Bela Adormecida: "A natureza, querendo realmente fazer química, finalmente criou o químico" (*Le matérialisme rationnel*, p. 33) .

4) É preciso ter extrema agilidade *dialética* para romper barreiras e escleroses, abrir o espírito para a infinidade de combinações possíveis. O pensamento racional *excessivamente estreito* é um perigo para o futuro do homem: pode levar a evolução ao impasse, fazer da cabeça humana um *calo cósmico*, *a cosmic corn*, segundo palavras de Alfred Korzybski (*Science and Sanity, An*

Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, Nova York, 1933; cf. G. B., *La philosophie du Non*, pp. 127 ss.). Essa dialética bachelardiana distingue-se nitidamente da dialética hegeliana por não aceitar a contradição interna, ou seja, por se submeter aos critérios clássicos de racionalidade no interior dos conjuntos demonstrativos. Não é o primeiro momento de uma *negação da negação*; é imediatamente positiva na forma de uma *generalização dialética*.

A fórmula literal dessa generalização pelo não é bem conhecida: tal axioma da relatividade é *não-newtoniano*, tal espaço é *não-euclidiano* etc. Bachelard multiplica à saciedade essas negações qualificadas: *não-maxwelliano*, *não-lavoisieriano*... Ele mesmo se definiu ora como *não-cartesiano*, ora como *não-aristotélico*. A conseqüência é a integração do sistema *negado* no seu fundamento retroativo. Por exemplo, a física não-maxwelliana refuta os fundamentos maxwellianos do eletromagnetismo ao mesmo tempo em que fundamenta racionalmente, por novas razões, o corpo de verdades estabelecido por Maxwell; ou ainda, encontra-se a mecânica newtoniana *na* mecânica ondulatória quando se colocam a constante de Planck ($h = o$) e o espaço euclidiano, quando se anula a curva do espaço de Gauss etc. A negação bachelardiana exprime uma exterioridade em relação ao conjunto negado que é assim circundado pelo conjunto generalizado (a microfísica envolve a física clássica como um de seus subconjuntos). É uma negação *marginal*: a dialética só serve para "margear uma organização racional com uma organização supra-racional muito precisa". E a indicação funcional acrescentada por Bachelard é ainda mais significativa: "Ela só serve para mudar de um sistema para outro" (*La philosophie du non*, p. 137). A eloqüência matemática desta última fórmula é de fato muito precisa: ela lembra a noção de *grupo de transformação* que parece ser a verdadeira chave da dialética bachelardiana.

Como a palavra dialética é uma das mais deturpadas da linguagem filosófica, é preciso lembrar que *Dialectica* foi o nome da revista inspirada e dirigida por Bachelard, com P. Bernays e F. Gonseth, que de 1947 a 1957 constituiu a tribuna do novo espírito científico. Inicialmente, em 1936, a palavra servira sobretudo para intitular *A Dialética da Duração*, entendida então como teoria da *descontinuidade* no âmbito da polêmica travada contra Bergson por ocasião da publicação de uma de suas últimas grandes obras, *La pensée et le mouvant* (1934), a fim de restaurar os direitos do nada, do vazio, da desordem... (do silêncio, da ausência...). Naquela época, Ferdinand Gonseth (*Les mathématiques et la réalité*, 1936) designava sua própria doutrina com o vocábulo pouco atraente *idoneísmo*, antes de se aliar durante certo tempo (*Philosophie mathématique*, 1938) à *dialética* bachelardiana. O *idoneísmo* e a filosofia dialética são, portanto, oficialmente aparentados: "O adjetivo dialético – escreve F. Gonseth (Contradiction et non-contradiction, in *Dialectica*, nº IV) – para nós, em geral, é sinônimo de idôneo, até que se aceite *por método* a eventualidade de sua própria revisão e, *por experiência*, a realidade dessa revisão." Como *idôneo* significa mais ou menos "apropriado", e *idoneísmo* é "conveniência" (subentendido: ao estado atual do conhecimento), é preciso entender que o conhecimento do real é uma questão de aproximação metódica. A tese de Bachelard, *Ensaio sobre o Conhecimento Aproximado*, é, em suma, um ensaio de idoneísmo *avant la lettre*, em que "aproximado" evidentemente não quer dizer "vago" ou "aproximativo", mas "que cerca com rigor crescente seu objeto".

Para apreciar exatamente a penetração da epistemologia bachelardiana, é preciso segui-la na sua luta com um problema científico historicamente determinado, como aquele de que trata sua tese complementar: *A Propagação Térmica nos Sólidos* (1927). Um problema é em primeiro lugar uma dificuldade não resolvida e até realmente insolúvel nas condições em que se apresenta. Uma pesquisa sem obstáculos, por mais prolongada e minuciosa que seja, não é um problema. O problema da propagação térmica nos sólidos era um problema *verdadeiro* no século XVIII, ou seja, um nó de dificuldades que não eram solúveis nas condições em que se apresentavam. Faltava a *erística* para fundar a *heurística* (saber quais eram as perguntas certas para levar à descoberta). O verbete "Chaleur" [Calor] da *Encyclopédie* (1779) não contém mais que um

tecido de absurdos. Ninguém entende nada do assunto: é nessas condições que se desencadeia normalmente uma questão científica grave: por uma crise de princípios. O primeiro passo importante para a solução desse problema foi um achado acidental: um coeficiente colocado por exigências de escrita por Denis Poisson em 1837. Foi aquele "k" furtivo, introduzido na fórmula apesar dos preconceitos do autor, que introduziu também, de maneira imprevista, a *constante* (variável segundo o sólido considerado) *de condutibilidade*, ou seja, na verdade o conceito decisivo.

O desfecho já não está mais distante. Mas a razão, que penetrou de maneira mais ou menos cega nessa obscura questão da propagação térmica, não sairá dela sem sérias mutações internas. É nesse sentido que a ciência instrui a razão: o problema se desenvolve na dimensão da historicidade, com seus malogros, seus tenteios, tentativas vãs, atalhos imprevistos, inversões de situação etc. Mas a *epistemologia* não é a *história* do problema. Ela ignora a objetividade histórica; é parcial e normativa: "Um fato mal interpretado por uma época continua sendo um *fato* para o historiador. Já para o epistemólogo é um *obstáculo*, é um contrapensamento" (*La formation de l'esprit scientifique*, p. 17). O que o historiador das ciências faz na maioria das vezes com má-fé – desfigurar o passado, só ficando com os fatos que vão no sentido do progresso esperado – ela realiza com consciência, como tarefa pedagógica. Observemos, ademais, a exata delimitação do tema: a propagação térmica nos sólidos. A epistemologia acadêmica só teria visto nisso uma pesquisa de detalhe sobre um caso de aplicação das leis gerais da natureza. Mas Bachelard é exatamente o contrário de um "especialista em generalidades": quanto mais um problema é limitado, mais ele é científico. É preciso acabar com essa generalidade oca de que só há ciência (e epistemologia, *a fortiori*) do geral: é o problema em sua singularidade que suscita a pesquisa, e é a descoberta que produz sua própria epistemologia.

A psicanálise dos elementos

Na análise do imaginário Bachelard mantém a mesma prudência experimental e o mesmo espírito de investigação física que herdou do "laboratório surrealista". Trata o imaginário – e aí está um traço surrealista característico – com a maior seriedade: pode-se rir das palavras, mas não se brinca com as imagens. Ignora totalmente a *inspiração* (celeste, divina...); não há outra poesia senão a das profundezas do ser, "do inconsciente, ao qual os surrealistas abrirão as portas, para que escoe em cataratas de diamantes ou torrentes de lama" (M. Nadeau, *Histoire du surréalisme*, p. 65). O surrealismo é a poesia *liberta*, a linguagem "em plena ramificação" (expressão de químico que designa o estado explosivo de uma mistura: as combinações moleculares a que faltam terminações). "O poema é um cacho de imagens."

O purismo de Bachelard é o purismo da autenticidade. Num considerável mistifório, sua seleção é severa: "Cada uma das imagens que saiam da pena de um escritor deve ter seu diferencial de novidade" (*La terre et les rêveries de la volonté*, p. 6). Prática mortífera em certo sentido, pois coleta fragmentos de poemas para preencher tópicos analíticos estranhos à intenção criadora. É a censura válida que lhe foi feita por Maurice Blanchot (*Lautréamont et Sade*, p. 275): a indiferença radical pela economia interna, pela progressão de uma obra. "G. B traça um notável bestiário de Lautréamont, mas esse bestiário propõe seus resultados no céu intemporal da análise, e cada imagem, apreciada e pesada em si mesma, com um escrúpulo e uma atenção infinitos, é extraída de qualquer parte do livro, sobre o qual ela nos esclarece por comparação metódica com todas as outras e numa perfeita indiferença pelo momento em que ela entra na composição desse conjunto único que se chama *Maldoror*."

Essas linhas de Blanchot não são apenas uma crítica penetrante, mas sobretudo uma definição exata do método analítico bachelardiano, determinado por um gosto extremo pela miniaturização, pela química da linguagem: "Não passamos de leitor, de ledor. E passamos horas, dias a ler lentamente os livros *linha por linha*, resistindo ao máximo à corrente das histórias (ou seja, à parte claramente consciente dos livros)..." Essas confidências de 1948 não são uma profissão de

fé freudiana. É verdade que no tempo de *A Psicanálise do Fogo* Bachelard usava e abusava dos *complexos* com uma profusão lúdica: complexo de Prometeu, de Empédocles, de Novalis, de Hoffmann... Mas essa noção popular se eclipsa progressivamente em favor da noção por ela ocultada: o *arquétipo*. É notável, aliás, que a noção de complexo tenha ocupado em seu itinerário intelectual uma posição mediana análoga à que o próprio complexo deve ocupar na psique, para além da zona perceptiva e voluntária, mas aquém das fontes do imaginário. O complexo corresponde, na linguagem da *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger (cf. *La terre et les rêveries du repos*, pp. 76 ss.), à *Mitwelt*, ao mundo dos homens, aquele em que encontramos as questões familiares da *simbólica* freudiana: incestos, parricídios, depravações sexuais, subentendidos mutilatórios, fetichismos, masoquismos... Nele as *coisas* só estão presentes humanizadas por alguma substituição objetal. Daí vem o *evemerismo* da psicanálise, que leva a designar todos os seus complexos com o nome de heróis lendários. No entanto, o mundo humano não desempenha o papel principal na gênese das estruturas da psique, a não ser por mal-entendido, pela confusão entre *simbólica* e *energética*. A psicanálise deve tornar-se uma energética: apreender o homem, originariamente, "no mundo das matérias e das forças", pois é sobre o objeto material que se *condensa* a energia psíquica. A densidade da matéria tem, assim, significado psíquico (sabe-se que em alemão *poeta* se diz *Dichter*, ou seja, literalmente "condensador": a poesia se mede com o peso, com a gravidade das imagens). Portanto, precisamos passar de uma semântica da conduta para uma dinâmica em que a economia material é primordial.

Esses elementos fundamentais da análise bachelardiana provêm da *psicologia das profundezas* de Carl Gustav Jung: *arquétipo*, *energia espiritual*, *condensação*, oposição *Animus/Anima*, *sublimação* entendida positivamente, privilégio do *devaneio*, referência à *quadernidade alquímica*, horizonte de *cosmicidade*... Provêm daí, ou Bachelard se encontra com Jung. Esse parentesco é profundo e original: na França, pode-se dizer que o pensamento do célebre *excluído* da Sociedade Psicanalítica de Viena (1913), discípulo heterodoxo de Freud, nunca teve direito de cidadania.

"Embora sejamos reticentes quanto ao emprego da dialética *animus-anima* em psicologia corrente, não deixamos de sentir sua eficácia quando acompanhamos Jung em seus estudos sobre os grandes devaneios cósmicos da alquimia [...] A língua da alquimia é uma língua do devaneio, a língua materna do devaneio cósmico. Essa língua deve ser aprendida do modo como foi sonhada: na solidão. *Nunca se está tão só quanto ao ler um livro de alquimia*" (*La poétique de la rêverie*, p. 60).

As raízes de nossa afiliação ao mundo são femininas. Não as de nosso ser-no-mundo intencional, projetivo, fora de nós mesmos, mas as de nossa cosmicidade genética, anterior, uterina, que nos vincula aos quatro elementos e às quatro estações, aos dias e às noites, às lunações. No homem, a *anima* é normalmente dominada pelo *animus* viril: é essa pelo menos a orientação geral de sua atividade consciente, da competição social, da intersubjetividade (que se reflete no sonho noturno, projetivo e reivindicativo). É dessa vigilância em relação a outrem e ao ambiente que a solidão sonhadora nos liberta: "E estamos no cerne da tese que queremos defender no presente ensaio: *o devaneio está sob o signo da* anima" (*La poétique de la rêverie*, p. 53).

O gosto pela matéria nua e bruta – deve-se confessar – Bachelard compartilha com numerosas correntes artísticas em pintura, decoração, música (a chamada música "concreta"); é uma das dimensões do estetismo contemporâneo que reforça a hostilidade latente pelo material sintético, abstrativo, do formalismo, do funcionalismo, da cerebralidade literária... Em *A Água e os Sonhos*, porém, assume forma sistemática: "Acreditamos ser possível fixar uma *lei dos quatro elementos* que classificam as diversas imaginações materiais segundo elas se liguem ao fogo, ao ar, à água ou à terra" (p. 4). Essa lei, princípio fundamental da poética, que se poderia acreditar *tomada* aos elementos de Empédocles ou aos humores hipocráticos, é a forma arquetípica que reaparece periodicamente com diversas vestiduras na física ou na metafísica.

Um *arquétipo* não é uma imagem; é o paradigma de uma série de imagens que "resumem a experiência ancestral do homem diante de uma *situação típica*". Assim, é totalmente inútil imaginar algum trauma infantil como origem do arquétipo do "labirinto", que não corresponde de maneira verossímil a *nenhuma* experiência pessoal e que, de qualquer modo, é angustiante *anteriormente* a qualquer experiência, sendo um *a priori* da angústia. Prova disso é que nossa angústia o reconhece imediatamente numa infinidade de ilustrações como modelo único e simples: em *América* ou *O Covil* de Kafka, nos esgotos de Paris em *Os Miseráveis* de Victor Hugo, nas inumeráveis versões do conto *Pequeno Polegar*, no dispositivo sádico dos tabiques em zi-guezague que pretende estudar o "comportamento do rato" e, é claro, no labirinto da lenda cretense, que é apenas uma imagem, e não o próprio arquétipo inscrito na arqueologia da alma. É bem simples: alguma vez você esteve petrificado, já foi enterrado vivo, jogado num poço sem fundo, engolido por um monstro marinho, devorado interiormente por um roedor? Não, claro. Então onde estão as experiências fundadoras de nossos terrores noturnos ou outros? É aí que convém tornar-se *junguiano*: elas estão numa memória antiga como o mundo, a da espécie, por meio da qual remontamos às raízes de nossa cosmicidade genética. O capítulo III de *L'air et les songes*, *La chute imaginaire*, é por certo a mais bela ilustração disso: o drama da queda onírica é uma "lembrança de raça", como diz Jack London (p. 107).

Há alguns pontos de divergência entre Bachelard e Jung, que tem formação de médico mas não de físico; o mais significativo diz respeito à matéria, instância purificadora e, por isso mesmo, impura: "É porque a matéria tem natureza de simples coisa que ocorrem projeções de arquétipos impessoais, coletivos" – escreve Jung (*Psychologie und Alchemie*, p. 637). Bachelard reage como filósofo-geômetra criador de cosmos: a matéria é a *magna mater*, depositária de sabedoria, a *natureza naturante* que produz todas as coisas. Nessas fronteiras se reúnem *poética*, *matemática* e *materialidade*: "Aqui, a natureza imagina e a natureza é sábia. Basta examinar um álbum de amonites para perceber que, já na era mesozóica, os moluscos construíam suas conchas segundo as lições da geometria transcendente. As amonites faziam morada sobre o eixo de uma espiral logarítmica" (*La poétique de l'espace*, p. 105).

Excluindo-se a possibilidade de que Bachelard – cujo interesse medíocre pelo *elã vital* bergsoniano todos conhecem – atribua o menor gênio transcendente ao conteúdo viscoso da concha mineral, fica, porém, a afinidade razoante da matéria e do espírito, fundamento do *materialismo racional*: a *coesão* material é o correlato da *coerência* racional, coerência e coesão que formam o que o autor de *Racionalismo Aplicado* chama (p. 10 da ed. franc.) de "par brunschvicguiano". A matéria é a objetividade da razão.

Unidade da obra

Ao se tentar determinar com a maior precisão possível o centro de gravidade da obra de Bachelard, é essa palavra "matéria" que soa melhor, apesar dos ecos desalentadores suscitados pela palavra *materialismo*, subentendendo falta de delicadeza ou cupidez. Bachelard, ao contrário, é um materialista deslumbrado, entusiasta, e com um entusiasmo comunicativo. Quem não é possuído pelo amor à matéria, quem não tem vocação para ser amante da matéria não poderia ser considerado "materialista" nesse sentido: donde essa aura, esse halo da personagem do Alquimista que vem ainda espiritualizar seus retratos, e que fascinou os poetas.

A própria matéria bachelardiana é *matéria desmaterializada*, segundo uma lição que vem da microfísica: sistema multirressonante, grupo de ressonância. Não cabe identificar, temerosamente, matéria com sua massa, praticando mentalmente, com Lavoisier, a química da balança, enquanto a fotoquímica está em via de transgredir as últimas interdições: "Enquanto a substância lavoisieriana se colocava como existência permanente, desenhada no espaço, a irradiação, entidade não lavoisieriana, coloca-se como existência essencialmente temporal, como uma freqüência, como uma estrutura do tempo" (*La philosophie du non*, p. 69).

Nosso preconceito substancialista luta naturalmente com todas as suas forças contra essa *ontologia desrealizante*: uma vibração sem nada que vibre é um contra-senso. Ora, é a propósito desse pretenso contra-senso que Bachelard nos dá uma deslumbrante ilustração de seu gênio pedagógico (*L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 184): para os fundadores da mecânica ondulatória, a substancialidade da *coisa vibrante* não deixava dúvidas; mas, como Huygens bem viu, na propagação das ondas não há transporte de um móvel no sentido da propagação. "Estamos diante de um movimento de algum modo abstrato que desliza na superfície da água e vai levar, *como um sinal*, a ordem de oscilar *sem sair do lugar.*" E Bachelard se põe a desfiar a metáfora da fanfarra: "Quando a fanfarra rege o passo de todo um regimento, há por certo um meio que vai transportando ao longo da rua o som e a cadência, mas não é esse meio físico [...] que faz o soldado marchar. A ligação entre os sons e os passos é uma simples correspondência, uma simples função algébrica." A lição de não-coisas endereçada a um público juvenil – que não deixa de lembrar os colegiais de Bar-sur-Aube – prossegue com uma distribuição de rolhas na superfície da água (essas rolhas que flutuam sobre a água serão por acaso estranhas à dualidade onda-corpúsculo, exposta no capítulo seguinte?), que não se destinam a ilustrar idéias com imagens, mas a desfazer idéias preconcebidas: 1º) ausência de movimento radial; 2º duração uniforme do movimento de vibração no mesmo lugar, seja qual for o lugar da rolha na superfície da água. "A amplitude do movimento ondulatório é de alguma maneira um caráter *contingente* [...]. Do movimento local, a *fenomenologia dirigida* ficará apenas com o período T" (p. 187).

Seja qual for a prudência imposta pelas mudanças de escala, o essencial da lição é a *desmaterialização*: a matéria na escala da microfísica não é uma coisa vibrante como a superfície da água; ela *é* uma vibração, um movimento sem transporte e sem substância, definido apenas por seu ritmo. Matéria mais pura que uma pedra preciosa, que uma chama, que uma lâmina, harmonia definida por seu número, a *matéria-luz*. Ao lado dessa "verdadeira" matéria, a matéria inerte, familiar, a que serve de suporte às leis da física clássica não tem outra estabilidade senão a da desordem, garantida pela lei dos grandes números: "As figuras mais estáveis devem sua estabilidade a um desacordo rítmico. São as figuras estatísticas de uma desordem temporal; nada mais. Nossas casas são construídas com uma anarquia de vibrações [...]. As pirâmides, cuja função é contemplar os séculos monótonos, são cacofonias intermináveis. Um encantador, maestro da matéria, que harmonizasse os ritmos materiais, volatilizaria todas essas pedras" (*La dialectique de la durée*, p. 131).

Com o arquétipo do encantador a volatilizar em imaginação nosso mundo material com sua batuta de maestro, temos a dimensão múltipla do bachelardismo: epistemologia *de crise*, pedagogia de encantamento, poética das profundezas elementares.

• *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, 1928; *Etude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*, Vrin, 1928; *La valeur inductive de la relativité*, Vrin, 1929; *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Vrin, 1932; *L'intuition de l'instant*, Stock, 1932; *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 1934; *Les intuitions atomistiques*, Boivin, 1935; *La dialectique de la durée*, PUF, 1936; *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, PUF, 1937; *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, 1938; *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1938; *La philosophie du non*, PUF, 1940; *Lautréamont*, Corti, 1940; *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Corti, 1942; *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, 1943; *La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Corti, 1948; *La terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité*, Corti, 1948; *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949; *Paysages. Etudes pour quinze burins d'Albert Flocon*, Eynard, 1950; *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, 1951; *Le matérialisme rationnel*, PUF, 1953; *La poétique de l'espace*, PUF, 1957; *La poétique de la rêverie*, PUF, 1961; *La flamme d'une chandelle*, PUF, 1961; *Le droit de rêver*, PUF, 1970; *Etudes*, PUF, 1970; *Fragments d'une poétique du feu*, PUF, 1988.

G. B. também publicou vários artigos e prefaciou inúmeras obras (de Martin Buber, Paul Diehl, Edgar Poe, J. E. Spenle etc.).

⇒ Pierre Quillet, *Bachelard*, Seghers, 1964, col. "Philosophes de tous les temps"; François Dagognet, *Gaston Bachelard*, PUF, 1965; Maurice Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, Corti, 1967; Maurice Lalonde, *La théorie de*

la connaissance scientifique selon Gaston Bachelard, Montreal, Fides, 1968; François Pire, *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*, Corti, 1968; Paul Ginestier, *Pour connaître la pensée de Bachelard*, Bordas, 1968; Maurice Schaettel, *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve*, L'Herne, 1977; Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, 1978; *Pour une critique de l'épistémologie, Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, 1972; *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, 1974; J. Lescure, Luneau Ascot, 1983; Jean-Claude Margolin, *Bachelard*, Le Seuil, 1974. Bibliografia dos artigos sobre Gaston Bachelard in *Revue internationale de philosophie*, n.º 166, 1963, e em *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1986.

Pierre QUILLET

BACON Francis, 1561-1626

Filósofo inglês nascido em 22 de janeiro de 1561 em Londres, falecido em 9 de abril de 1626. Jurista, parlamentar, Guarda dos Selos, chanceler, Bacon se tornará cavaleiro (sir Francis Bacon) e depois barão de Verulam, para ser, por fim, visconde de Saint-Albans. Em geral é com o nome de Verulamius que os filósofos do século XVII se referem a ele. Celebérrimo na França durante o reinado de Luís XIII (a maioria de suas obras foi traduzida sob o patrocínio de personalidades importantes), apreciado na Itália pelos círculos próximos aos Médici, e depois marginalizado durante certo tempo pelo sucesso da filosofia cartesiana, será redescoberto no século XVIII, e sua reputação atingirá o apogeu graças aos Enciclopedistas. Na Alemanha, Kant lhe dedicou a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Durante a Revolução Francesa, a Convenção considerará urgente votar verbas para a realização de uma tradução, "a fim de apressar os progressos da filosofia e da razão" e para servir à educação da juventude; essa tradução francesa, feita por A. Lasalle (datada do ano 10 da República), servirá de referência em língua francesa durante todo o século XIX, quando a obra de Bacon figura no programa de formação do segundo grau. Na Grã-Bretanha, em meados do século XIX, o trabalho de três eruditos nos legará a edição de referência de suas obras, a edição Spedding, Ellis e Heath (Londres, 1858-1874).

Nascido numa família já pertencente à corte, aluno de Trinity College (Cambridge), estuda direito em Londres, sendo depois enviado para junto do embaixador da Inglaterra na França, onde fica até 1579. Essa estada ocorre numa época em que a Noite de S. Bartolomeu ainda é uma lembrança muito viva; ademais, em 1605, ele será testemunha da conspiração dos católicos dirigidos por G. Fawkes contra o rei e o parlamento inglês. Bacon será autor de reflexões muito interessantes sobre a tolerância e a paz religiosa; uma parte de seu crédito intelectual no início do século XVII se deve a isso. Embora em certo número de questões políticas delicadas Bacon saiba demonstrar visão autenticamente elevada (e ousadia também), o caráter complexo de sua carreira política está ligado aos conflitos que opunham então as exigências do clientelismo e a lealdade à Coroa. Bacon, membro do Parlamento a partir de 1584, é um protegido do conde de Essex, mas, quando este participa de um complô, Bacon, na qualidade de advogado da Coroa, participa da acusação e contribui assim para a condenação e a execução de seu protetor (1601), o que foi alvo de um julgamento muito severo na época.

No início do reinado de James I (entronizado em 1603), Bacon acredita-se afastado dos assuntos da Coroa, e decide voltar à filosofia. Até então só publicou uma primeira versão de *Essayes or Counsels Civill and Morall* em 1597. É desse período de dúvida o tratado *Of the Proficience and Advancement of Learning*, ou seja, *Do Progresso e da Promoção dos Saberes*, que será publicado no outono de 1605. Mas o novo rei logo soube empregar Bacon, em especial para tratar com o Parlamento de Londres a questão espinhosa da unificação da Inglaterra e da Escócia. Ainda que nos quinze anos que se seguem sejam poucas as publicações (*De Sapientia Veterum*, ou seja, *Da Sabedoria dos Antigos*, em 1609, depois uma segunda edição ampliada de seus *Ensaios Morais e Políticos* em 1612), Bacon redige opúsculos científicos ou políticos que circulam em forma de manuscrito, além de tornar mais precisas suas idéias filosóficas em textos que só serão publicados depois de sua morte.

Em 1620, publica um volume intitulado *Instauratio Magna*, que compreende o *Novum Organum* mas também diversos textos, nos quais Bacon enuncia seu projeto global, constituindo o *Novum Organum* a segunda parte desse projeto de "Grande Restauração". Em 1621, uma catástrofe encerra sua carreira de homem de Estado: uma acusação de corrupção é feita contra ele, por razões que talvez estejam ligadas à política externa: foi defendida recentemente a idéia de que se tratou de um processo forjado, que deve ser interpretado à luz dos acontecimentos da Guerra dos Trinta Anos. Em todo caso, Bacon passa a dedicar-se à sua obra filosófica e naturalista. Em 1622, publica *History of the Reign of Henry the Seventh* e *Historia Ventorum*. Manda traduzir seu *Do Progresso e da Promoção dos Saberes* para o latim (*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*), publicando-o em 1623, depois de retirar todos os elementos capazes de chocar o público continental católico e, por outro lado, desenvolver outros aspectos. No mesmo ano, publica uma *Historia Vitae et Mortis*. Em 1625, é publicada uma terceira edição ampliada dos *Ensaios*. Ao morrer em 1626, trabalhava numa *Sylva Sylvarum*, e deixa uma grande coleção de textos inéditos e mais ou menos inacabados, entre os quais *A Nova Atlântida*.

Michèle LE DOEUFF

"Sistema" de Bacon

Uma só grande idéia para um sistema inacabado: instaurar o poder do homem sobre o mundo natural. O domínio do "ministro e intérprete da natureza" está ligado ao restabelecimento da natureza como fundamento do saber. Observar e refletir sobre a ordem natural das coisas: o homem não sabe nem pode nada mais. O *Novum Organum* enuncia, pois, uma injunção definitiva: é preciso renunciar tanto às logorréias especulativas quanto às doutrinas acatalépticas que lançam o mundo físico nas trevas da incognoscibilidade absoluta. Pois a ciência é essencialmente positiva, diríamos. Sua finalidade, afirma Bacon, é "enriquecer a vida humana com descobertas reais", ou seja, com novos meios. O saber só vale quando é útil ao bem dos homens, eis tudo. A ciência para Bacon é ciência prática, ativa, industriosa, que possibilite ricas colheitas. No mundo há profusão. Bacon pressente a necessidade de passar por uma grande reforma das ciências. O espírito humano erra em meio a quimeras; é preciso fazer tábua rasa das doutrinas antigas, fazer o balanço crítico do saber, pôr em evidência aquilo que ele contém de erros inerentes à razão humana, e daí indicar o caminho verdadeiro, um método como condição de possibilidade de uma ciência nova – esse método é a indução baconiana. Aliás, Bacon não irá efetivamente muito além desse *organon* novo. Ele pretendia terminá-lo com uma *História natural e experimental*, coletânea exemplar do dado natural (*phenomena universi*), e avançar, etapa por etapa, até as descobertas fundamentais: escala do entendimento, antecipação da filosofia (ciência provisória) e filosofia segunda: segunda porque oposta à primitividade bruta das intuições instáveis do espírito, filosofia porque resultado em ato do método indutivo, verdade demonstrada. Se Bacon não realiza esse saber, pelo menos nunca duvidou da iminência de uma descoberta total do mundo. Acredita que poucos anos o separam disso. Mas, aí está a dificuldade de se atribuir uma posição a Bacon (será ele o primeiro dos modernos ou o último dos antigos?); ele mais sonha a ciência do que a faz. Se Galileu inventa essa ciência, Bacon, por sua vez, só consegue esboçar suas condições de possibilidade; traça o movimento geral dessa revolução, mas sem dela participar, surdo a tudo o que, aliás, se prepara. Embora perceba bem a necessidade de romper com o universo aristotélico, de destruir o antigo cosmo, não transpõe o limiar que o institui. Bacon não acredita no espaço novo, na *mathesis*. Desconhece a contribuição de Galileu em sua afirmação *a priori* da continuidade, da isotropia do espaço. Desmente que seja possível amoldar esse espaço à geometria e à matemática. Há erro em prosseguir esses "cálculos". Subestima a importância da medida, e permanece numa física de qualidade. Bem perto da geometria, limita-se a negar a heterogeneidade da natureza. Falta-lhe a nova visão do mundo; ele apenas a adivinha.

No entanto, Bacon compreende bem o valor da experiência naquilo que ela pressupõe de novo

nas relações entre o homem e o mundo. "A natureza não é superior em essência ao que a arte produz" – aí se encontra a condição primeira da experiência. A natureza é *acessível* ao homem através de suas experiências; ela é manipulável. "Deixa escapar mais facilmente seu segredo quando atormentada e como que torturada pela arte do que quando segue seu curso normal [...]" No entanto, ele vai buscar na Alquimia essa consciência de disponibilidade da natureza, da nova posição da experiência, assim como herda da Alquimia alguns desses principais temas filosóficos. Bacon não pagou a dívida; ele é paradoxal: ao mesmo tempo "antigo" e "moderno". Declara estar preparando a magia verdadeira, a magia nova; a alquimia lhe lega (ainda que ele critique veementemente seus modos de agir) as concepções mais amplas: o homem como ministro, hermeneuta do livro natural, a fé em uma natureza transmutável, a corporeidade atomística da matéria e, mais geralmente, a doutrina do saber como poder. Nessa posição singular, Bacon contesta todas as posições: nem empirista, nem dogmático. Seguindo uma parábola que lhe é própria, ele não é nem a formiga, que "junta e consome suas provisões", nem a aranha, que "urde teias cuja matéria é extraída de sua própria substância"; ele é a abelha, que extrai sua matéria dos campos e, "por uma arte que lhe é própria, trabalha essa matéria e a digere". Aliança de duas faculdades: nocional e experimental. Examinemos então os pontos principais de sua grande restauração.

A retificação

Para Bacon, as doutrinas da filosofia que herda estão eivadas de insuficiências. Os homens discutem, argumentam, refutam, afirmam, mas estão no caminho errado. Suas oposições são vãs, porque fundadas numa situação da razão no mundo que está permeada de ilusões. A ciência nos deixa diante de suas "colunas fatais", que precisamos absolutamente transpor para descobrir este mundo, para nos aventurarmos nele: colunas de Hércules para os navegadores novos que têm a ousadia de passar além dos limites manifestados como definitivos. Esses limites – afirma Bacon – não passam de limites de uma ciência errante, uma ciência especulativa que gira em torno de si mesma em constante verbigeração. Basta prestar atenção à invenção nas artes técnicas: bússola, pólvora, instrumentos ópticos. Essas descobertas permitem esperar outras, desde que disso encarreguemos a matéria através de uma ciência voltada para o concreto, uma ciência operante, ativa. O primeiro ato do filósofo é, pois, opor-se a esse desvio fundamental que fecha o entendimento em si mesmo, é despertar o intelecto absorto em suas meditações. Essas críticas, evidentemente, visam ao aristotelismo. Embora, em suas atitudes com respeito à história natural, ele não se afaste tanto de Aristóteles, é sobretudo o antigo *Organon*, o de Aristóteles, que ele refuta em seu *Novum Organum*. Bacon protesta contra o silogismo, "instrumento fraco e grosseiro demais para penetrar nas profundezas da natureza"; o silogismo joga com palavras, com os "rótulos das coisas". As pessoas se entregam à extravagância edificando sistemas sobre noções frágeis e confusas que não fazem mais que mostrar sem cessar os erros de partida, pois nenhuma experiência ajusta mais o pensamento a si mesmo: substância, qualidade, paixão, ação são bases errôneas – diz Bacon –, abstratas, para um sistema que nada põe à prova. O método da ciência é ruim; é preciso um outro. Dos fatos, salta-se para os princípios então considerados como verdades de fundamento: antecipação fortuita e prematura da qual se acredita tudo deduzir. Ao contrário, Bacon preconiza a marcha gradual, lenta, prudente que interprete a natureza. Que os homens abjurem suas noções familiares e se curvem aos fatos. Antecipação contra interpretação: tema baconiano do debate essencial. O giz na mão para marcar as etapas, e não a espada em punho para forçar a conquista. Citando Borgia, Bacon faz pensar no Descartes da marcha contínua do espírito. Se a ciência está nesse ponto, segundo Bacon é devido às disposições falaciosas do espírito humano. Ele demonstra grande prevenção contra esse entendimento pronto para as generalidades fáceis e para os reconhecimentos imaginários. Todo projeto de ciência deve começar por uma retificação desse entendimento. Para abrir caminho ao verdadeiro saber, de algum modo Bacon precisa de uma teoria do entendimento

que dê conta de sua erraticidade constitutiva. Trata-se da teoria dos ídolos ou "fantasmas" que obsedam o espírito humano, que figura na aurora da era clássica como um exemplo bem original, é verdade, de uma crítica da razão (em seu sistema a razão ocupa um lugar tão importante que ele concebe uma classificação das ciências segundo as faculdades cognoscentes e seus objetos). Bacon estabelece a existência de quatro tipos de "fantasmas", que são obstáculos à realização da ciência. São eles os "fantasmas da raça, ou tribo", que lembram o grande mal da família humana, mal ligado à sua natureza, a saber, o antropocentrismo inato que submete todas as coisas à medida do homem; os "fantasmas da caverna", que lembram o sujeito individual versátil, psicológico no sentido moderno, que marca tudo com seu selo nas profundezas de seu antro pessoal; os "fantasmas do fórum ou da praça pública", que nasceram do comércio entre os homens, da linguagem graças à qual se comunicam: perdem-se em nomenclaturas, em equívocos, em expressões impróprias, desgarrados na obscuridade de um discurso sem exigência, "proporcional à inteligência dos espíritos inferiores"; por fim, os "fantasmas de teatro", que representam o cenário mundano das filosofias, onde são montadas, para a credulidade de todos, peças forjadas, representações cuja fama passa de boca em boca, e cujo único mérito é a fascinação exercida por essa exposição pública. Para Bacon, portanto, o entendimento humano é um espelho deformado que desfigura as coisas devido às formas irregulares de sua própria natureza. É necessário limpá-lo, retificá-lo, devolver-lhe uma espécie de "humildade pueril" perante o mundo – virgindade primitiva para restaurar um espírito que Bacon concebe idealmente como aquilo em que o mundo se reflete. O método baconiano como via reta deve, pois, ser apreendido essencialmente como retificador, por meio de uma tripla censura à razão nativa, às doutrinas e aos métodos. Examinemos algumas características gerais do método de Bacon.

Método, formas e naturezas

Esse método pretende ser, antes de mais nada, um instrumento regrado, próprio à recuperação do espírito. "Auxílio e instrumentos são tão necessários ao espírito quanto às mãos." Concepção instrumental do método, regras canônicas cujo projeto não é tanto a apreensão de uma verdade que não é essencialmente problemática quanto a prevenção contra o erro e a ilusão. Bacon afirma também a primazia absoluta do fato e da experiência sobre qualquer outra consideração, em particular sobre a idéia, suspeita *a priori*. Diz ele que, vezes em demasia, a partir de fatos singulares são compostas hipóteses *ad hoc* que convêm a experiências casuais e a observações fortuitas. A conseqüência imediata é a inadequação de tais princípios, que são logo contraditos pela natureza. Só estarão salvas dessas objeções se classificadas na singularidade do excepcional, preservando-se *in fine* o axioma por preço alto. Bacon compreende que nada se pode opor à força do negativo: "Pode-se considerar seguro que, [...] quando se trata de estabelecer ou verificar um axioma, o exemplo negativo tem muito mais peso." Em compensação, segundo ele não convém esperar excessiva regularidade da natureza. Ela não é assim tão igual, e o entendimento supõe logo a uniformidade e a ordem quando, na verdade, há "na natureza uma infinidade de coisas extremamente diferentes de todas as outras e únicas em sua espécie". É como se Bacon – e aí está uma limitação à novidade de sua proposta – atribuísse à natureza uma irredutível multiplicidade que ele recusa quando quem a fabrica é a razão.

Por outro lado, o método baconiano opõe as virtudes da dissecção à abstração. Em vez de precipitar-se em direção aos juízos gerais, às teses, convém fazer a anatomia do dado natural, mas nem por isso – ele faz uma concessão – meditando apenas sobre o elementar; nesse caso, perder-se-ia a perspectiva de conjunto, visto que a natureza se encontra, na realidade, configurada e composta. Adivinha-se já o atomismo de Bacon. Sua desconfiança em relação à abstração o levará, portanto, a só aceitar como verdadeiros axiomas aqueles que ele denomina meios, "sólidos, vivos", em oposição aos princípios generalíssimos puramente ideais. Esses axiomas-meios ficam o mais perto possível do dado, e, servindo de fecho ao sistema, só eles autorizam a passa-

gem para o princípio, só eles verificam sua abstração: "eles as limitam", marcando um momento forte da abstração.

Ademais, se a experiência é a única garantia da verdade, Bacon recomenda não voltar-se, apesar disso, cedo demais para a ação, para a aplicação prática, ainda que ele tenha assim definido a finalidade da ciência. Segundo ele, Deus criou em primeiro lugar a luz, antes de ir à matéria. Do mesmo modo, as utilidades concretas virão em seu tempo. As experiências "luminosas" precedem de direito as experiências "frutuosas". Mesmo refutando a especulação, Bacon não é um pragmático extemporâneo.

Em definitivo, esse método, que se pretende indução verdadeira, baseia-se em duas posições. Por um lado, uma concepção – como se diz – atomista da natureza; por outro, uma distância firme em relação à teologia. Ela não pode impedir o acesso ao mundo, diz Bacon, pois tem como objeto "os divinos mistérios apenas". Denuncia sem rodeios a superstição e o zelo desmedido pela religião como um obstáculo à filosofia natural; e é assim o "inimigo" por ele indicado. Também nesse caso sabe muito bem que posição tomar para instaurar a ciência nova. Seria absurdo, evidentemente, atribuir a Bacon mais do que aquilo que ele disse. Lendo-o, percebem-se intuições ricas, fecundas, que lembram aquilo em que se transformou a ciência experimental. Bacon lança bases muitas vezes confusas, rapidamente traçadas, no modo peremptório de injunção, de regra no sentido jurídico. "Não demonstra nada; narra", dirá Espinosa a Oldenburg, a respeito de Bacon.

Nem todas as experiências se equivalem; ao contrário, e Bacon vai multiplicar as recomendações ao longo de sua exposição sobre a indução. A boa experiência é a experiência guiada, ou então não vale mais que o tenteio, *experientia vaga*. Bacon insiste não só na intenção diretiva, que deve presidir à experiência, mas também na necessidade de somá-la, acumulá-la. Diz ele que a experiência deve tornar-se uma *experientia litterata*, que abandone a meditação e o exercício da memória apenas, em proveito da inscrição escrita. "A única invenção que deve ser aprovada é a invenção pelo escrito." Essa experiência é então o próprio "método experimental", elaborando a única memória que autoriza as idas e vindas experimentais. Ora se sobe, ora se desce, indo dos fatos aos axiomas, dos axiomas à prática; compreendemos, ouvindo Bacon, por que ele foi citado por Claude Bernard.

A "caça a Pã", à qual se entrega o pesquisador, vincula-se, pois, a essa experiência dirigida e transcrita continuamente. Em *De Augmentis...*, Bacon indica sucintamente que procedimentos aplicar-lhe, a fim de bem conduzi-la. O método baconiano considera sucessivamente: a variação da experiência (modificar um dos elementos do fenômeno observado: matéria, quantidade, causa eficiente...); a prolongação da experiência (reiterar a experiência levando-a até certo grau de "sutileza"); o traslado da experiência (aplicar numa arte o que é observado em outra arte ou na natureza); a inversão da experiência (o quente vai de baixo para cima; o frio terá movimento inverso?); a compulsão da experiência (em que se interroga o objeto experimentado até o aniquilamento, submetendo-o ao máximo e buscando descobrir quando desaparece a natureza investigada); a aplicação da experiência ("em que ela é transferida para alguma coisa útil"); e – o aspecto mais surpreendente desse guia de conduta experimental tão cerrado – o acaso da experiência, em virtude do qual Bacon nos incentiva a remexer todas as pedras da natureza, pois assim se podem revelar segredos inesperados. É de notar nesse guia baconiano o aspecto profundamente tópico dos imperativos metódicos apresentados na forma de inventário dos lugares da descoberta e dos lugares da interrogação.

O método de Bacon baseia-se numa física com a qual se encontra em correspondência; no fundo, é preciso explicar as coisas, e nesse caminho Bacon nunca deixa de topar com o aristotelismo, ao qual se oporá, mas sem cortar vínculos. Assim, utiliza a doutrina aristotélica das quatro causas, mas reinterpretando o sentido dessas noções. É sobretudo sob o conceito de forma que ele insere sua física, mas também nesse caso definirá essa noção de modo tão equívoco que não conseguirá construir um instrumento conceitual conseqüente. Bacon pensa os corpos como compostos de naturezas simples, que são os elemen-

tos que seu método experimental procura atingir. Entende essas naturezas simples como átomos, não analisáveis, aderindo assim ao atomismo democritiano, do qual porém se afasta ao refutar por exemplo, curiosamente, o vácuo. Alfabeto da natureza, a série desses "elementos" forma combinações variadas que vão compor os corpos em agregados. Desse modo, a ciência baconiana confirmará no fundo das coisas suas posições de princípio, a saber, sua finalidade tecnicista: construir o bem dos homens. Isto porque o método analítico que conduz às naturezas simples só vale em definitivo na perspectiva da inversão, ou seja, só vale por permitir a fabricação, a síntese de corpos. Bacon só pensa a matéria em termos "construtivistas": conhecer as naturezas simples para produzi-las, para introduzir, sobrepor (*super inducere*) naturezas novas a corpos. O único meio de realizar essa idéia (de alquimista) é conhecer a essência, a forma, dessas naturezas simples, determinar enfim "a fórmula do corpo". Mas Bacon continua prisioneiro das determinações qualitativas, na verdade bem aristotélicas. O que são essas naturezas: calor, um peso específico dado, uma cor, uma ductilidade... Essas naturezas estão inscritas num universo finito, no sentido de que seu número é finito e sua lista exaustiva. Bacon supõe possível sua enumeração e as crê identificáveis sem equívoco em exemplos privilegiados (*prerogative instances*) que desejaria enunciar. É nesse ponto essencial das naturezas qualitativas que ele se afasta da ciência nova, nascente alhures.

As necessidades de efetuação concreta da potência "construtiva" vão determinar a própria noção de forma. "Suponhamos que um homem quisesse conferir à prata a cor amarela [...] Que preceito, que regra esse homem pediria?" Aí está – diz Bacon – o que a ciência deve saber: inventar tal preceito e descobrir a verdadeira forma são uma só e mesma coisa. A ação constitui o critério decisivo do saber. É preciso ao menos reconhecer que Bacon teve a audácia de enunciar essa tese do primado da operação. A verdade é esse êxito operatório. A experiência, então, não é apenas instrumento que vise ao conhecimento; ela se afirma produtiva. A prática dita condições à teoria. O preceito que garanta a exeqüibilidade de um projeto experiencial exige da análise teórica pelo menos duas condições: certeza do procedimento e simplicidade da execução. O que impõe à ciência, ao mesmo tempo, infalibilidade e economia de descrições no sentido da prática. Com freqüência se entende mal o nexo entre a natureza simples e sua forma em Bacon. As significações dessa natureza muitas vezes permanecem vagas e indecisas, como veremos, mas um aspecto nos parece marcar, ao menos aí, uma coerência em Bacon: o lugar ocupado pela forma é da alçada do saber teórico; a natureza simples é da ordem da manifestação concreta. No sentido da reversibilidade definida acima, elas são uma e mesma coisa. A forma é condição de produção de uma propriedade, de uma qualidade observável por um homem na natureza, de maneira imediata. "Posta essa forma, a natureza dada se segue infalivelmente." No entanto, a forma não é causa geradora *stricto sensu*; sendo condição de existência, e não essência da natureza em questão, ela manifesta mais a unidade profunda de uma mesma natureza inserida em matérias dessemelhantes. Na natureza só há corpos simples e individuais "que operam por atos puros e individuais, também em virtude de certa lei". A forma não é, em hipótese nenhuma, preeminente. Expressão de uma relação da natureza dada com outra natureza mais geral, relação de limitação ou de determinação, assim como a espécie se relaciona com o gênero, a forma indica, sem ser essência, a fonte da essência, natureza mais geral da qual deduzir a natureza considerada. Uma tal definição da forma, condição de existência, será porventura compatível com a precedente, condição de produção menos "logicista"?

O imperativo que pesa sobre a teoria acarreta a consideração de outras noções dessa física baconiana. Para se chegar à transformação dos corpos, é preciso conhecer os movimentos contínuos do "processo latente" (metaesquematismo) que faz uma matéria passar de um estado a outro sem que se possa observá-lo, que faz uma natureza emergir sob a ação de uma causa. Ademais, a complexidade dos corpos-agregados é tal que é preciso conseguir conhecer seu "esquematismo latente", a estrutura do conjunto das naturezas simples de que são compostos, que corpos

em que estruturas ("disposições"). São os movimentos dessas estruturas de elementos invisíveis que o processo latente descreve, donde seu nome: metaesquematismo. Essas duas noções exprimem o "curso comum da natureza", a física.

Como vimos, a forma se enquadra na física baconiana, mas ela aparece também como objeto propriamente metafísico. Talvez aí devam ser entendidas as incertezas de Bacon quanto a suas formulações e sua terminologia. É certo que a interpretação da forma baconiana continua sendo um verdadeiro problema, pois as definições parecem variar de um texto ao outro. Fala-se de forma a respeito da "diferença verdadeira, natureza naturante ou sua fonte de emanação". Ela é *ipsissima res*, a coisa mesmíssima, ou melhor, sua intimidade consigo mesma. Não seria porventura possível apreender essa forma, simultaneamente conceito físico e metafísico, nesta outra formulação de Bacon, que conserva a ambigüidade, a dupla face: a forma é "a lei do Ato puro"? Nesse caso, não se trataria mais apenas de uma forma "condição de produção", mas da efetividade de uma atualidade absoluta a governar as naturezas, manifestada fisicamente em movimentos e processos baseados em preceitos. Desse modo, a forma, sem ser essência nem causa geradora, afirma a intimidade da coisa como atualidade, ato manifestado. É certo que aí está uma interpretação cuja presença coerente em Bacon não se pode comprovar.

A indução verdadeira

Opondo-se, como vimos, a qualquer modo antecipador do saber, Bacon quer indicar precisamente o caminho retificador do entendimento que o vai guiar na interpretação da natureza. Essa via reta é a indução verdadeira, "chave da interpretação". Esta operará com base num dado previamente colhido, que constituirá o fundamento do trabalho em uma "história natural e experimental". Mas esta última é tão variada e confusa que a busca das formas só se mostra possível quando se põe em cena uma multidão de exemplos naturais em séries de *tabelas* ou "coordenação de exemplos". Suponhamos que a pesquisa seja em torno de uma forma dada. Dirigimo-nos primeiro a uma tabela de exemplos conhecidos que "se apliquem a essa natureza", embora ela exista em matérias dessemelhantes. Num segundo momento, cria-se a "tabela de declinações", que investiga exemplos tirados de assuntos em que a natureza esteja ausente, mas, para limitar a tabela, que apresentem analogia com os exemplos da tabela anterior. Em terceiro lugar, o método preconiza o comparecimento "diante do entendimento" dos exemplos em que a natureza se apresente em diferentes graus, em seus movimentos e estados internos, e também comparando exemplos diferentes. Depois dessa organização prévia dos dados nessa tabulação, a indução passa a operar sua análise da natureza; de início, por exclusão e rejeição. Por fim – promete Bacon –, "fica no fundo do crisol a forma afirmativa verdadeira, sólida e bem limitada". A aplicação proposta por Bacon com referência ao "calor", como natureza, demonstra alguns equívocos. Parece que, sendo a investigação da forma a busca de uma natureza mais geral da qual o dado é uma limitação, o procedimento visa a excluir as naturezas que, com certeza, lhe sejam estranhas. Bacon rejeita, quanto ao calor, a natureza elementar celeste, a tenuidade, o movimento local, confirmando ainda a definição vaga de suas "naturezas fundamentais" (naturezas simples). Transposto esse primeiro estágio negativo de rejeição de naturezas-formas inadequadas, o entendimento pode aventurar-se – graças a uma permissão especial do método – pela tentativa positiva. "Primeira vindima", diz Bacon, em que o entendimento experimenta a interpretação e em que o método dá seus primeiros frutos. Esse ensaio realiza-se essencialmente graças aos exemplos em que a natureza dada aparece melhor, manifestada sob uma luz indubitável: esses exemplos são chamados por Bacon de exemplos ostensivos. No exemplo em questão, o *quid ipsum* do calor é o movimento. Bacon deseja mostrar nisso a eficácia de seu método. Mas o *quid ipsum* – repetimos – é uma natureza da qual aquela que se investiga é uma limitação por diferenças (como o gênero em relação à espécie). Trata-se, pois, de exibi-las para mostrar a forma. Ora, Bacon estabelece essas diferenças essenciais, mas desta vez sem pôr claramente em evidência

a relação com as tabelas de comparecimento que acaba de construir. Mais uma vez, é muito aristotélico em certos procedimentos: age mais como bom leitor da lógica de Aristóteles trazendo à tona essas diferenças essenciais do que como físico a utilizar o método por ele mesmo preconizado.

O método indutivo se resume de fato nessas três etapas: tabulação, rejeição, primeira vindima. Bacon queria a seguir ajudar o entendimento a realizar as etapas por meio de instrumentos metodológicos. Só dará cabo do primeiro de seus projetos: enunciar uma tipologia dos fatos de experiências, ou exemplos, o que ele chama de exame das *prerrogativas de fatos*. Previa acrescentar-lhe "apoios e retificações da indução", "elementos sobre a variedade das pesquisas", os "limites da pesquisa" (começar ou acabar), seus "preparativos", uma "sinopse de todas as naturezas do Universo" etc. A tipologia das prerrogativas dos fatos tenta estabelecer categorias cujo objetivo é auxiliar as operações de rejeição ou afirmação necessárias à indução. Os exemplos ostensivos figuravam como primeiro tipo. Mas existem muitos outros, todos designados numa linguagem bastante singular. Exemplos solitários, de migração, liberdade, crepúsculo (clandestinos), conformidade, monódicos (irregulares), desvio, limítrofes, feixe, cruz etc. Não podemos nos demorar aqui nos detalhes de seu exame. Basta notar que alguns desempenham um papel particular de retificação do entendimento, o que Bacon expressa claramente. Outras classes dão socorro aos sentidos, tornam visível o que lhes escapa, indicam as variações dissimuladas na matéria, fornecem equivalentes quando a observação falha, excitam os sentidos para a atenção etc. Ao todo, 27 classes de exemplos reunidos por grupos que visam a ajudar o entendimento em sua busca da indução verdadeira. Há, evidentemente, numerosos elementos por descobrir na análise precisa desse "argumentário" baconiano em que o filósofo deixa perceber suas concepções físicas profundas. Mas isso diz respeito a estudos mais precisos.

Identidade entre verdade do ser e do conhecer: Bacon organiza a difícil transparência de uma para a outra. Corrigir o entendimento, fazer comparecer diante dele a Natureza lida em *instanciae*, casos fatos-exemplos, experiências, é um trabalho obstinado que posterga o momento esperado de ver "o que Deus vê", de contemplar as formas, dispor da potência. Se houve quem dissesse que ele era herdeiro das doutrinas agostinianas, pode-se acrescentar em seu favor que ele faz uma aposta – mais platônica – da leitura da forma. Nesse sentido sua posição o põe no limiar da *mathesis* e da ciência nascente: sem participar dela? Pelo menos, Bacon inicia seus contemporâneos nessa "longa e inquieta estada na experiência e na matéria".

Jean-Pierre CHRÉTIEN-GONI

• *The Works and Letters of Francis Bacon*, 14 vol., Londres, 1848-1874, textos coligidos, anotados e, caso necessário, traduzidos para o inglês por Spedding, Ellis e Heath; reimpressão Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1963. *Oeuvres de Fr. Bacon...*, trad. franc. de Lassalle, Dijon, Ano 10 da República; essa tradução é retomada, modificada e completada em *Oeuvres philosophiques, morales et politiques de François* (sic) *Bacon*, Paris, 1836. Obras separadas, atualmente disponíveis em francês: *Les Essais*, trad., introd. e notas M. Castelain, Aubier, 1948; *La Nouvelle Atlantide*, trad. e comentário M. Le Doeuff e M. Llasera, Payot, 1983; *Le Valerius Terminus, ou de l'interprétation de la nature*, trad. e notas Fr. Vert, prefácio M. Le Doeuff, Méridien-Klincksieck, 1986; *Novum Organum*, trad. e introd. M. Malherbe e J.-M. Pousseur, PUF, 1986; *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, trad., introd. e notas D. Deleule e G. Rombi, PUF, 1987; *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad., preâmbulo e notas M. Le Doeuff, Gallimard, 1991.

⇒ Paolo Rossi, *Francesco Bacone, della magia alla scienzia*, Bari, 1957, reed. Turim, 1974; Benjamin Farrington, *The Philosophy of F. B.*, Liverpool, 1964; Lisa Jardine, *F. B., Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, 1974; Marta Fattori, *Lessico del Novum Organum*, ed. dell'Ateneo e Bizarri, Roma, 1980; Marta Fattori, *F. B., Terminologia e Fortuna*, Roma, ed. dell'Ateneo, 1984; *Bacon, science et méthode* (col. org. por M. Malherbe e J.-P. Pousseur), Paris, Vrin, 1985; *Les Etudes philosophiques*, nº 3, 1985; *Revue internationale de philosophie* (número especial dir. por M. Le Doeuff), nº 159, 1986.

Michèle Le DOEUFF

BAKUNIN Mikhail, 1814-1876

Revolucionário russo e o mais importante propagandista do anarquismo do século XIX, Baku-

nin nasceu em Premukhino numa família da aristocracia esclarecida. Estuda na Escola de Artilheiros de São Petersburgo e inicia uma carreira militar. Em 1835 abandona o posto, mas evita um processo por deserção. Volta a Premukhino, onde se dedica ao estudo da filosofia clássica alemã, sobretudo de Fichte e Hegel, ao mesmo tempo em que freqüenta o círculo Stankevich, onde se torna amigo de V. G. Bielinski, I. Turgueniev e A. Herzen. Em 1840, vai para a Alemanha a fim de terminar os estudos de filosofia na Universidade de Berlim. Logo sofre a influência dos "jovens hegelianos", e em 1842 publica com o pseudônimo Jules Elysard, nos *Deutsche Jahrbücher* de Arnold Ruge, um ensaio que se tornou célebre, *A Reação na Alemanha*, no qual exalta a negatividade e o espírito de destruição: "A alegria da destruição é, ao mesmo tempo, uma alegria criadora." Quando o governo russo exige sua volta ao país, Bakunin se nega, e vai para Paris, onde faz contatos com Proudhon e Marx, bem como com os asilados poloneses, em cuja convivência elabora seu pan-eslavismo, identificando a revolta dos povos eslavos com a revolução social.

É expulso da França por causa de seus escritos contra o governo russo, mas volta durante a Revolução de Fevereiro de 1848, da qual participa ativamente. A seguir participa também das barricadas de Praga e depois vai para Dresden. É na Alemanha que redige *Apelo aos Eslavos*, seu primeiro manifesto importante, no qual afirma a primazia da revolução social sobre a revolução política, e rejeita o individualismo em favor de um coletivismo que será um dos fundamentos de sua concepção da anarquia. Preso na Alemanha e entregue às autoridades russas, Bakunin ficará encarcerado até 1857. É na fortaleza Pedro-e-Paulo que redige sua *Confissão* (publicada em 1921), em que se manifesta a natureza complexa e contraditória de sua personalidade. Autorizado em 1857 a residir na Sibéria, consegue fugir da Rússia em 1861. Depois de um longo périplo, encontra-se em Londres, onde restabelece contato com A. Herzen, que entrementes se tornara a mais importante personalidade da colônia russa na Inglaterra, sendo editor de *Kolokol*. Os dois amigos não tardarão a entrar em conflito a respeito da melhor tática a ser empregada contra a autocracia russa, que se empenhara num processo de reformas a partir de 1861. Depois de tentar em vão juntar-se à insurreição polonesa de 1863, Bakunin vai morar na Itália, onde aprofunda sua concepção de anarquia e funda em Nápoles, no ano de 1868, a Aliança Internacional da Democracia Socialista. No mesmo ano adere à Associação Internacional dos Trabalhadores (a I Internacional), na qual logo se chocará com Marx. O conflito entre os dois porá em risco, por diversas vezes, a unidade da Associação, culminando em 1872, no Congresso de Haia, com a expulsão de Bakunin. Esse acontecimento terá conseqüências profundas e duradouras no movimento operário, pois Bakunin continuou a exercer influência preponderante nas federações latinas (espanhola, italiana e franco-suíça).

Em termos de teoria, Bakunin opõe-se a Marx na questão da natureza do regime político que nascerá dos escombros dos Estados burgueses; isso se manifesta em seus textos *L'Empire knouto-germanique* (1871) e *Estado e Anarquia*.

Durante os últimos anos de sua vida, Bakunin continuará a participar das atividades das organizações que lhe são próximas, ainda que com pessimismo em relação às perspectivas imediatas da revolução na Europa.

Filosofia e revolução

Sob a influência dos jovens hegelianos, Bakunin define suas primeiras concepções filosóficas: em B. Bauer e, principalmente, em A. Ruge encontrará o tema da práxis, identificada com a luta política, pois a práxis, baseada na dialética hegeliana, visa à transformação do mundo. Daí a analisar a situação política em termos de categorias filosóficas há um passo que Bakunin não hesitará em dar. Entre o "partido conservador" no poder e o "partido democrático" que só vive da oposição ao poder estabelecido, existem relações de contradição que não deixam espaço a posições intermediárias. Para Bakunin, "Hegel é o ponto de partida da autodissolução necessária da cultura moderna [...] ele já ultrapassou a teoria e postulou um mundo prático novo". Na autodissolução, o negativo desempenha o papel fundamental na destruição total do positivo. Essa

"inflação" do negativo rompe o equilíbrio entre as forças opostas e conduz a uma teoria da subversão total do mundo. Não há lugar para a conciliação e, de certo modo, também não há lugar para a teoria, que Bakunin opõe sistematicamente à "vida prática", onde haure sua razão de ser.

Ateísmo

A rejeição à conciliação e à especulação teórica reflete-se no ateísmo de Bakunin, que será mais aprofundado nos anos 1860 e que é uma das características essenciais de seu anarquismo. Apropriando-se dos efeitos críticos do positivismo comtiano, Bakunin ataca o cristianismo, definindo-o como a religião por excelência, "porque expõe e manifesta a própria natureza e a essência de toda religião, que são: empobrecimento, aniquilamento e sujeição da humanidade em favor da divindade". Aceitar a existência de Deus "implica abdicar à razão e à justiça humanas". A religião é "a negação da liberdade humana e redunda necessariamente numa escravidão não só teórica como também prática". Mas ao identificar religião com metafísica, Bakunin tem um objetivo estritamente político: sua aliança, defendida obstinadamente pelos Estados europeus da época, representa o obstáculo mais difícil de transpor no caminho da emancipação. Livrar as massas do embuste religioso exige a mobilização da ciência racional e a propaganda do socialismo.

Outros elementos serão integrados na concepção de mundo de Bakunin: antropologia feuerbachiana, três estágios comtianos, análises marxistas do trabalho; apesar dessa justaposição eclética, tem-se uma definição de unidade do universo que pode esclarecer sobre as motivações profundas do revolucionário: "A unidade real do universo nada mais é que a solidariedade e a infinidade absolutas de suas reais transformações – pois a transformação incessante de cada ser particular constitui a verdadeira, a única realidade de cada um, sendo o universo apenas uma história sem limites, sem começo nem fim."

A crítica ao Estado

É através da crítica à religião que Bakunin faz a análise da sociedade e do Estado. Isto porque o Estado é criado pela religião no seio da sociedade natural, e no caso de um Estado baseado na teoria do contrato social "sua única meta é a maior satisfação possível do egoísmo coletivo de uma associação particular e restrita". Da multiplicidade dos Estados decorrem a hostilidade e a destruição da solidariedade, pois "o Estado é a negação mais flagrante, mais cínica e mais completa do humano [...] ele está na raiz das diversas formas de escravidão, entre as quais a assalariada". Por fim o "funcionamento dos Estados, apesar de suas aparências democráticas, visa sempre a estabelecer a dominação de uma minoria sobre a maioria".

Mas a luta contra o Estado não leva Bakunin a posições individualistas. Ao contrário, ele defende "a sociabilidade humana, cuja destruição pela criação dos Estados impede as sociedades de encontrar equilíbrio de maneira espontânea e de obter a liberdade". Do ponto de vista anarquista, não há "tomada do poder" possível, pois seu exercício redunda necessariamente na negação dos objetivos da revolução. "Rejeitamos energicamente qualquer tentativa de organização social que, sendo estranha à mais completa liberdade dos indivíduos e das associações, exija o estabelecimento de uma autoridade regulamentadora de qualquer natureza, e, em nome dessa liberdade que reconhecemos ser o único fundamento e único criador legítimo de qualquer organização, tanto econômica quanto política, protestaremos sempre contra o que se parecer, de perto ou de longe, com o comunismo e o socialismo de Estado." É aí que está, sem dúvida, a raiz do conflito com Marx, que vai além dos conflitos de personalidades e de organizações. A experiência das revoluções de 1848 a 1871 mostra a Bakunin o fracasso definitivo do socialismo de Estado. Qualquer tentativa de modificar as estruturas do Estado sem destruir seus fundamentos está fadada ao malogro. O que importa é organizar a sociedade de tal maneira que "todo indivíduo, homem ou mulher, vindo ao mundo, encontre meios mais ou menos iguais para o desenvolvimento de suas diferentes faculdades e para sua utilização no trabalho; organizar uma sociedade que, impossibilitando a qualquer indivíduo a exploração do trabalho alheio, permi-

ta que cada um participe do usufruto das riquezas sociais, que na realidade são sempre produzidas pelo trabalho, desde que tenha diretamente contribuído para produzi-las com o seu trabalho". Abandonar definitivamente a violência e o princípio de autoridade, tal é substancialmente o projeto anarquista. O Estado deve ser substituído pela "federação livre dos indivíduos nas comunas, das comunas nas províncias, das províncias nas nações, e destas nos Estados Unidos da Europa, de início, e depois do mundo inteiro". Temas que serão retomados ulteriormente por Kropotkin, que aprofundará os aspectos históricos da comuna e os fundamentos da ajuda mútua.

• *Oeuvres* em 6 vol., Paris, org. Max Nettlau (vol. I) e James Guillaume (vol. II-VI), 1895-1913; *Sobranie sočinenij i pisem*, 4 vol., Moscou, org. Ju. M. Steklov, 1934-1935; *Archives Bakounine*, Leiden, org. Arthur Lehning, 1961 (reed. a partir de 1973, Paris, Champ libre, com o título *Oeuvres complètes de Bakounine*); *Oeuvres de Bakounine*, 6 tomos, Paris, Stock, 1895-1913 (reed. a partir de 1972); *Confession*, trad. franc. de P. Brupbacher, Paris, 1932 (reed. PUF, 1974); *De la Guerre à la Commune. Textes choisis*, Paris, ed. F. Rudé, 1972; *Correspondance avec Herzen et Ogarev*, trad. franc. de M. Stromberg, Paris, 1896; *Marx-Bakounine: socialisme autoritaire ou libertaire?*, textos reunidos e apresentados por G. Ribeill, 2 vol., Paris, 1975, col. "10/18".

⇒ F. Brupbacher, *Socialisme et liberté*, Neuchâtel, 1955; E. H. Carr, *Michel Bakunin*, Londres, 1937; M. Confino, *Violence dans la violence: le débat Bakounine-Netchaev*, Paris, Maspero, 1973; J. Freymond (org.), *La I^re Internationale. Recueil de documents*, 2 vol., Genebra, 1962; J. Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs (1864-1878)*, 4 vol., Paris, 1905-1910; H. E. Kaminski, *Michel Bakounine. La vie d'un révolutionnaire*, Paris, 1938 (reed. em 1974); A. A. Kornilov, *Molodye gody Michaila Bakunina*, Moscou, 1915, e *Gody stranstvij Michaila Bakunina*, Leningrado-Moscou, 1925; C. Labrande, *La I^re Internationale*, Paris, 1976; A. Lehning, *Michel Bakounine et les autres. Esquisses et portraits contemporains d'un révolutionnaire*, Paris, 1976, col. "10/18"; A. P. Mendel, *Michael Bakounin. Roots of Apocalypse*, Nova York, 1982; M. Nettlau, *Michel Bakunin. Eine biographie*, 3 vol., Londres, 1896-1900; Ju. M. Steklov, *Michail Aleksandrovich Bakunin. Ego žizn dejatelnost 1814-1876*, 4 vol., Moscou-Leningrado, 1926-1927, e *Materialy dlja biografi M. Bakunina*, Moscou, org. V. P. Polonskii, 3 vol., 1923-1933.

René ZAPATA

BARTHES Roland, 1915-1980

Barthes não é filósofo. É um crítico, talvez sociólogo, de qualquer modo um teórico. Nas suas obras finais, porém, faz incursões pela filosofia.

Nascido em Cherbourg, estuda letras clássicas na Sorbonne. Em 1933, uma primeira crise de tuberculose interrompe seus estudos. Participa em 1936 da criação do Grupo Teatral Antigo na Sorbonne, que representa *Os Persas*, de Ésquilo. Em 1939, torna-se professor de letras (em Biarritz e depois em Paris). No fim de 1941, uma nova crise de tuberculose obriga-o a começar um longo tratamento no Sanatorium des Etudiants de France. Lê Michelet e Marx. Volta a Paris em 1946, onde começa a publicar artigos na página literária de *Combat*. Esses textos se transformarão em *O Grau Zero da Escrita*. Em 1948-1949, é leitor de francês em Bucareste e depois, em 1950, na Universidade de Alexandria. Publica artigos em vários jornais, passa a trabalhar para a Direction des relations culturelles. Em 1953, é adido de pesquisas no CNRS (Centre nacional de la recherche scientifique), onde realiza trabalhos de lexicologia e de sociologia. Nesse ano, participa da fundação da revista *Théâtre populaire*, na qual defende a causa brechtiana. Redator da revista *Arguments* a partir de 1956, em 1962 é nomeado diretor de estudos da Ecole pratique des Hautes Etudes, onde dirige o seminário de sociologia dos signos, símbolos e representações. A partir de 1966, ensina em várias universidades estrangeiras. Em 1976, é eleito professor no Collège de France, onde é criada para ele uma cadeira de semiologia literária. Morre em conseqüência de um acidente de trânsito em 1980, ocorrido nos arredores da Sorbonne.

Como se vê, Roland Barthes seguiu um itinerário bem curioso, feito de "quebras, ziguezagues, saltos à frente" (P. Dulac). Esse itinerário não conformista, ligado à doença, permite-lhe traçar uma trajetória original. Só começa a escrever tardiamente; tem quase quarenta anos quando seu primeiro livro é publicado: um ensaio sobre a dialética da literatura e do poder, *O Grau Zero da Escrita* (1953). Trata-se de uma história da linguagem literária que não seria a história da língua nem a dos estilos, "mas simplesmente a

história dos signos da literatura". Barthes interessa-se pelas significações por si mesmas. O que nos dizem elas de nossa sociedade? Barthes mostra que todo signo pode tornar-se um mito, que todo objeto de discurso é permeado pelo campo dos valores sociais.

Se Barthes se interessa pelos mitos, é porque eles, geralmente vistos como auto-explicativos, na verdade carregam a ideologia de uma sociedade. Os mitos veiculam as crenças, as opiniões de grupos. Barthes quer descobrir a trajetória da falsificação, do desvio das palavras, dos signos, das significações. Essas significações constituem nosso ambiente cotidiano numa sociedade dominada pela publicidade.

Em *Sistema da Moda* e *Elementos de Semiologia*, Barthes tenta construir a semiologia, ciência que tem como objeto o estudo e a vida dos signos inseridos na vida social. A pesquisa de Barthes constitui então o prolongamento do *Curso de Lingüística Geral* (1910) de Saussure. Ao contrário de Saussure, que acreditava dever a lingüística um dia dissolver-se numa ciência mais ampla, que seria a ciência dos signos, Barthes acredita que a teoria dos signos é que deve fundir-se na lingüística. A linguagem está sempre presente, sob o discurso dos signos. Barthes ilustra essa idéia trabalhando a questão da moda, que é um conjunto "dotado de verdadeira profundidade social", por trás do qual se encontra de novo a linguagem.

Essa hipótese explica o fato de Barthes retomar os instrumentos conceituais da lingüística. Mas a obra de Barthes não pode reduzir-se à semiologia.

Ele também se interessa por literatura. Barthes lê Michelet e Racine, mas sempre com um método novo. Para Racine, utiliza a psicanálise. Seus *Ensaios Críticos*, prolongados por *Novos Ensaios Críticos* e depois por *L'obvie et l'obtus* [O óbvio e o obtuso] (obra póstuma organizada por seu editor) mostram-nos um Barthes curioso e eclético. Ele escreve sobre pessoas tão diferentes quanto La Rochefoucauld, Brecht, La Bruyère, Robbe-Grillet, Loti, Bataille, Voltaire, Proust, Flaubert, Queneau, Tácito, Fromentin, Kafka, Ésquilo, Sófocles, Eurípides.

Barthes escreve também sobre música, arte, cinema. Na verdade, tem-se a impressão de que Barthes escreve para si mesmo, para o prazer, "o prazer do texto".

O Prazer do Texto (1973) é um livro pequeno, com uma centena de páginas, que nos apresenta, talvez, a chave dessa escrita exuberante. "O que sabemos do texto?", pergunta Barthes. E responde: "A teoria, nestes últimos tempos, começou a responder. Resta uma pergunta: o que fruímos do texto?" E Barthes explica que a formulação dessa pergunta, se necessária, poderia obedecer a uma razão tática: "cumpre afirmar o prazer do texto contra as indiferenças da ciência e o puritanismo da análise ideológica; cumpre afirmar a fruição do texto contra o achatamento da literatura a simples amenidade". E como é próprio da fruição "não poder ser dita", Barthes escreve *O Prazer do Texto* na forma de sucessão desordenada de fragmentos: "Facetas, ligeiros toques, balões de um desenho em quadrinhos invisível: simples *mise-en-scène* da questão, rebento extra-ciência da análise textual."

Esse livro é fundamental na obra de Barthes. Marca uma ruptura. A partir de *O Prazer do Texto*, Barthes, que era muito "cientificista" em seu período semiótico, começa a colocar-se a questão do sujeito/objeto do texto. Põe-se no centro de sua reflexão, muitas vezes com ironia, como em *Roland Barthes* (1975), publicado na coleção "Ecrivains de toujours". Barthes escreve uma introdução à sua obra. Reflete sobre seu próprio itinerário, que o levou a ser o que é. Avalia-se. Tenta encontrar o que se acha no fundamento de sua obra. Às vezes, escusa-se de partir de si mesmo assim, quando quer falar de um cantor de que gostava (Charles Panzéra) num colóquio em Roma, no ano de 1977, em que talvez todos esperassem que ele fizesse teoria: "Para justificar, ou pelo menos escusar-me de uma decisão tão egoísta e por certo não muito conforme aos hábitos dos colóquios, gostaria de lembrar o seguinte: toda interpretação, parece-me, todo discurso de interpretação baseia-se numa posição de valores, numa valoração. Contudo, na maioria das vezes, ocultamos esse fundamento: seja por idealismo, seja por cientificismo, transvestimos a valoração fundadora: nadamos no 'elemento *indiferente*

(= sem diferença) *daquilo que vale em si, ou daquilo que vale para todos*' (Nietzsche, Deleuze)." No contexto desse texto sobre a música (*L'obvie et l'obtus*, p. 246), Barthes mostra que a ilusão de que a valoração possa valer em si ou para todos não é possível em música. Uma música nunca é bela em si. Tampouco é bela para todos...

Se generalizarmos a partir desse pequeno texto, diremos que em seu segundo período Barthes trabalha a questão da subjetividade. A partir de que lugar falamos quando produzimos um discurso? Ele vai mais longe ainda. Para ele, quando reconhece sua subjetividade, o falante pode produzir algo específico. Tomar como objeto algo que nos seja peculiar e particular é garantia de dizer algo único. Há nessa lógica toda uma filosofia do "Eu".

Numa leitura que faz de *A Câmara Clara*, Eric Marty (*Critique*, n.os 423-4, p. 745) mostra que investir-se de fenomenólogo é apropriar-se de um discurso que naturalmente mantém o sujeito numa solidão radical, no sentido de ser a única filosofia que exclui o *nós* de seu discurso, impondo rigorosamente à enunciação o *Eu* como único modo discursivo e analítico.

Eric Marty nota que, em *A Câmara Clara*, *Eu* é ao mesmo tempo objeto da experiência e sujeito da experiência "que sabe tudo quando o *Eu* objeto ainda está no desconhecimento". Para Marty, o desdobramento do Eu que é próprio da experiência fenomenológica é um operador textual e filosófico fundamental. Para Marty, esse texto é "ilocutório", ou seja, é um texto que produz seu objeto exatamente no momento em que o desvela: "O constativo do objeto teórico é assim *efeito* do performativo da escrita." Efetivamente, em *A Câmara Clara*, obra dedicada a um estudo da fotografia, Barthes nos dá os elementos de uma filosofia do tempo. Mostra que o objeto não é uma substância fixa por analisar. É o tempo que o faz surgir e que o desvela através de uma aventura ou de um acontecimento. A essência é coisa de instante, diz Marty, do instante certo ou do momento certo... do *Kairos*, como diz Roland Barthes.

Através da evocação desses últimos textos, acreditamos poder dizer que dessa obra de crítico, de sociólogo de significações, mitos e textos, depreende-se ao fim e ao cabo uma filosofia do sujeito, uma teoria do Eu, que encontra sua identidade no reconhecimento de sua singularidade. Haveria um Barthes filósofo.

A crer-se em Manfred Frank, professor de filosofia da Universidade de Dusseldorf, Barthes é lido como filósofo na Alemanha. Segundo ele, hoje, nas universidades alemãs lê-se mais Barthes que Sartre. Por quê? Frank explica: "Barthes é muitas vezes citado pela 'Escola de Constança' (em torno de Iser e Jauss) e pelos teóricos da recepção em geral. Por que esse sucesso? A obra de Barthes é muito eclética, o que deve ser entendido sem nenhum matiz pejorativo; ele tinha grande sensibilidade para as tendências, as modas, as correntes culturais, nas quais freqüentemente se engajou com generosidade sem jamais se dar ao gênero da polêmica agressiva." Na seqüência de seu texto publicado no *Le Monde* de 24 de outubro de 1982, Frank constata que Barthes esteve próximo da teoria neomarxista no início de sua carreira e mesmo da crítica existencial, que por volta de 1960 se engajou com força no estruturalismo, e que, por fim, foi um dos primeiros a sair do jugo do código. Frank vê em toda essa evolução pessoal, assim como em seu estilo e em sua mobilidade de espírito, as razões que fazem dele o mais "europeu" dos estruturalistas. Barthes, para Frank, é o mais acessível dos filósofos contemporâneos aos não falantes de francês...

Observa-se o mesmo entusiasmo em Susan Sontag; mas ela só vê Barthes como escritor. Diz com justiça que ele era, em primeiro lugar, um homem exemplar... De fato, não deixam de espantar a enorme quantidade de campos abordados por Barthes e sobretudo a multiplicidade de métodos que ele sempre manteve ao longo de sua investigação. Talvez seja essa a dimensão mais característica de sua obra.

• *Le degré zéro de l'écriture*, 1953; *Michelet*, 1954; *Mythologies*, 1957; *Sur Racine*, 1963; *Essais critiques*, 1964; *Critique et vérité*, 1966; *Système de la mode*, 1967; *S/Z*, 1970; *Sade, Fourier, Loyola*, 1971; *Le plaisir du texte*, 1973; *Fragments d'un discours amoureux*, 1977; *Leçon*, 1978; *Sollers écrivain*, 1979; *Le grain et la voix*, 1981; *L'obvie et l'obtus*, 1982; *Le bruissement de la langue*, 1984; *L'aventure sémiologique*, 1985; *Incidents*, 1987.

Todas essas obras foram editadas por Editions du Seuil. *L'Empire des signes*, Skira, 1970; *La chambre claire*, Gallimard, 1980.

⇒ L.-J. Calvet, *Roland Barthes, un regard politique sur le signe*, Payot, 1973; G. de Mellac e M. Eberbach, *Barthes*, Ed. Universitaires, 1972; S. Heath, *Vertige du déplacement: R. Barthes*, Fayard, 1974; J. B. Fagès, *Comprendre R. Barthes*, Privat, 1979; Susan Sontag, *L'écriture même: A propos de Roland Barthes*, Christian Bourgois, 1982. Números de revistas: *L'Arc*, nº 56, 1974; Colloque de Cerisy, *Prétexte: Roland Barthes*, UGE, 1978, "10/18"; *Tel Quel*, nº 47, 1971; *Poétique*, nº 47, 1981; *Critique*, nºs 423-4, 1982; *Communications*, nº 36, 1982; *Revue d'esthétique*, nº 2, Privat, 1981.

Rémi HESS

BATAILLE Georges, 1897-1962

Escritor francês nascido em 1897. Estudou arquivística na Ecole des Chartes e durante toda a vida foi conservador ou bibliotecário. Como conservador na Biblioteca Nacional, começou a ler os filósofos em 1922 (Nietzsche). Em 1924, através de Michel Leiris, entra em contato com os surrealistas. Em 1929, descobre Hegel. Em 1935, funda o grupo "revolucionário", heteróclito e efêmero "Contre-Attaque"; um ano depois, funda "Acéphale", sociedade secreta. Em 1937, cria o Collège de Sociologie; em 1946, a revista *Critique*. Morre em 1962.

A obra de Bataille rejeita os gêneros, e em sua leitura a noção de gênero se confunde. Nem filósofo, nem romancista, nem teórico; escreve ficções que às vezes parecem romances (*Madame Edwarda, Ma mère* [Minha mãe]), obras cujos títulos parecem anunciar uma teoria (*A Experiência Interior*) sobre assuntos tão diversos quanto arte (*Lascaux ou o Nascimento da Arte*, *A Literatura e o Mal*), economia ou etnologia (*La notion de dépense* [A noção de despesa], *La part maudite* [A parte maldita]), erotismo, sem contar uma multiplicidade de artigos e livros cujos títulos, por si sós, não autorizam nenhuma classificação (*Le coupable* [O culpado], *L'impossible* [O impossível]). Bataille nunca escreve um romance que conte uma história que chegue a "algum lugar"; não respeita a forma do discurso filosófico; só entra num gênero para pôr outros em ação. Ademais, parece repetir constantemente a mesma coisa, que está além da diversidade dos assuntos. A unidade e a originalidade de sua obra estão no fato de que a fonte de sua escrita é sempre a mesma: o desejo de dizer o impossível, o impensável, o silêncio, "para não ficar louco"; desejo de levar a linguagem até seus limites, experimentando os limites do pensamento, tentando dizer do modo mais aproximado a morte, o êxtase, tudo o que é "perda".

Tudo tem origem na angústia e no interdito. Ambos são ambivalentes, ao mesmo tempo medo e desejo: fascinação ou vertigem. A angústia é o medo extremo e sem objeto, medo que abre para o pensamento desarmado um possível infinito, ou seja, o "impossível" mesmo, e o põe em estado de crise, fora de si, numa interrogação sem fundo. Mas a angústia de se perder é ainda mais intensa por ser desejo dessa perda. Paralelamente, *O Erotismo* nos mostra como o interdito é, em si mesmo, tentação da transgressão. Mas esta não o destrói; ele reaparece sempre, assim que passa o instante fugaz da transgressão, assim como sempre volta a angústia, passado o instante miraculoso de sua anulação, que é a chance. A chance é aquilo que surge da "ferida" (do sujeito, do pensamento) que é a angústia extrema. No lance extremo da jogada, da liberdade, no "ponto de ruptura, do largar-tudo", em que a atração da queda sobrepuja o medo que não pode mais crescer, surge a chance. A chance é precisamente essa queda, mas não é mais angústia. A angústia e o desespero extremos tornam-se júbilo. Por um lado, porém, não se pode querer a chance, por ser ela o próprio impossível, jamais previsível. Só é encontrada quando a busca foi abandonada: "Não há exercício que leve ao objetivo. Imagino que em todos os casos seja o sofrimento, arruinando e esgotando o ser, que abra ferida tão íntima." Por outro lado, a chance não passa de um instante. Ela é o que chega, e não o que fica. Não pode ser repouso. A angústia voltará sempre, de novo levada ao extremo, num perpétuo intercâmbio dos contrários, que é uma "alegria supliciante".

A Noção de Despesa expõe o princípio geral da relação excesso/perda: a soma de energia necessária à produção é sempre menor que a soma de energia produzida. Essa energia sem emprego

só pode ser consumida. Bataille estuda, segundo Mauss (*Ensaio sobre a Dádiva*), o que os homens fazem dessa *parte maldita*: sacrifícios, *potlatch*. O *potlatch* (dar sempre mais do que se recebe) consiste em viver (ou dar) mesmo acima das possibilidades, e a fúria de desperdício não é simples válvula econômica. É, antes, aquilo que faz o próprio homem, o eterno jogo da existência. A arte, o erotismo, o riso têm em comum dar desejos de perder-se, de explodir sob a força de uma vida excedente. Para o homem, viver é, pois, conduzir-se rumo ao excesso da vida, perda ou morte. (Donde a célebre fórmula: "O erotismo é a aprovação da vida até na morte.") Se o êxtase é sentimento de morrer, viver até o fim exige viver a morte. Paradoxo central em Bataille: para viver a morte, é preciso morrer sem atingi-la, mas arriscando-a sempre; portanto, é preciso viver o impossível.

Paradoxo que também está presente em Bataille escritor. Como pode ele indicar o impossível ou o inominável? Seus textos torturam a linguagem assim como ele é torturado pelo impossível, donde o caráter repetitivo, fragmentário, às vezes tedioso e desconfortável desses textos, em particular os chamados eróticos, que só mostram absurdo e vazio. Mas a abertura diante do impossível é abertura para o impessoal da morte, e a comunicação é possibilitada por essa brecha: "No dilaceramento, comunico-me."

A obra de Bataille não se opõe à filosofia na sua qualidade questionadora, mas naquilo que consideramos até agora filosofia: pensamento que reduz tudo ao pensável. Bataille pergunta: será o pensável a finalidade da existência, ou será a existência a finalidade do pensável? E cuidará de criar uma nova "ciência" paródica: a heterologia, ciência daquilo que é outra coisa, do irrecuperável, do inassimilável, excrementos do pensamento (a heterologia chama-se também "escatologia"). A filosofia oferecia uma representação homogênea do mundo trazendo tudo para o campo do conhecido. A heterologia, portanto, nunca será uma ciência, mas sim uma experiência, com limites, a experiência do não-saber: "Vejo aquilo que o discurso nunca atingiu. Estou aberto, boquiaberto, para o ininteligível céu." Fora da serenidade kantiana daquele que é Sujeito perante um exterior presumido como inteligível, Bataille é o irmão de Nietzsche, e tenta levar o filósofo para fora de seu acabamento hegeliano.

Pois se a angústia e o interdito são superados, se há dialética entre angústia e chance, interdito e transgressão, essas duas noções – superação e dialética – estão muito próximas (pois saídas) dos conceitos hegelianos, e, ao mesmo tempo, são perfeitamente outras. Isto porque nada se adquire com a superação. Angústia e interdito sempre voltam, inalterados. Nunca há repouso, finalidade nem ganho. Ao sistema de produção e trabalho, Bataille opõe a aposta e a perda. Ao sim do sistema (que torna tudo idêntico a si mesmo) opõe um sim ao real inconcebível, inadmissível e heterogêneo. A importância do pensamento de Bataille para a filosofia está por certo nessa sugestão de filosofia liberta do discurso total hegeliano. Bataille mostra a saída fora de Hegel: se, de acordo com o princípio hegeliano, tudo o que for levado ao extremo inverte-se e converte-se em seu contrário, então o sistema do Saber Absoluto se supera, em seu termo, e converte-se em abertura do não-saber. Sai-se do sistema por excesso, pondo Hegel fora de si mesmo.

Portanto Bataille, filósofo "aberto ao ininteligível céu", possibilita o questionamento do filósofo como Sujeito da filosofia, mestre do discurso. Deixando de submeter seu pensamento à vontade de sentido, Bataille permite um filósofo louco – Bataille realmente nunca escreveu "sobre" Nietzsche (apesar do título de um de seus livros); repete-o: ele é Nietzsche. E "eu deveria ter sido Hegel sem Hegel; faltam-me os meios". Quando não temos nem meios nem fins, em face do real, não somos Hegel, mas Nietzsche, Nietzsche que, para afirmar a vida, gasta a razão sem contar, e declara no prefácio a *Gaia Ciência*: "Quando me cansei de procurar/aprendi a achar."

• Editions Gallimard: *L'expérience intérieure*, 1943; *Le coupable*, 1944; *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, 1945; *Somme athéologique*, I, 1954; *La littérature et le mal*, 1957; *Somme athéologique*, II, 1961; *Théorie de la religion*, 1974; *Oeuvres complètes*, 12 vol., 1970-1988. Editions de Minuit: *La haine de la poésie*, 1947, reed. *L'impossible, histoire de rats, Dianus, L'Orestie*, 1962; *La part maudite, essai d'économie générale: la consumation*,

1949; *L'abbé C...*, 1950; *L'érotisme*, 1957. Editions Pauvert: *Le bleu du ciel*, 1950; *Les larmes d'Eros*, 1961, reed. ampliada, 1971. Com o pseudônimo Lors Auch: *Histoire de l'oeil*, 1928; com o pseudônimo Pierre Angélique, *Madame Edwarda*, 1937, reed. Pauvert, 1956; obras sobre pintura, Genebra, Skira.

⇒ J.-P. Sartre, Un nouveau mystique, *Cahiers du Sud*, n.os 260 a 263, 1947; M. Foucault, Préface à la transgression, *Critique*, n.os 195-6, número especial: *Hommage à Georges Bataille*, 1963; J. Derrida, Un hégélianisme sans réserve, *L'Arc*, n.º 32, 1967; R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Ed. de Minuit, 1978; J. Habermas. The French Path to Postmodernity: Bataille between Eroticism and General Economics, *New German Critique*, n.º 33, 1984.

Anne MATALON

BAUDRILLARD Jean, 1929-

Sociólogo francês nascido em Reims. Depois de atuar como professor de alemão, defendeu tese de terceiro ciclo em sociologia em março de 1966 e tornou-se assistente na Universidade de Paris X-Nanterre. Foi no departamento de sociologia, onde ensinava, que começou o movimento de 1968. Embora muitos dos professores de sociologia de Nanterre tenham, depois disso, deixado a Universidade, ele ali permanece. Tornou-se mestre-assistente de sociologia em 1970.

Jean Baudrillard é autor de uma obra difícil de classificar. Os sociólogos nem sempre a reconhecem como sociológica, uma vez que seus principais livros versam sobre múltiplos campos disciplinares. No entanto, ele é um dos intelectuais franceses mais lidos no estrangeiro a partir de 1968, data da publicação de seu primeiro livro: *O Sistema dos Objetos*. É importante insistir no fato de que ele é germanista, e de que, paralelamente à sua atuação no magistério, é também autor de traduções de autores literários, filósofos e sociólogos. Assim, traduziu do alemão poemas de Bertold Brecht, peças de Peter Weiss e também o livro de Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde* (Gallimard), que exerceria grande influência sobre todos os sociólogos da análise institucional.

Na verdade, são os quatro primeiros livros de Baudrillard, publicados entre 1968 e 1973, que lhe valerão reconhecimento: *O Sistema dos Objetos*, já citado, *A Sociedade de Consumo* (1970), *Para uma Crítica da Economia Política do Signo* (1972) e *O Espelho da Produção* (1973).

Esses quatro livros representaram um pensamento novo da modernidade. Neles se encontra a influência de autores tão diferentes quanto Barthes, Lefebvre, Debord, autor de *A Sociedade do Espetáculo*. Mas, para lá dessas influências, o que Baudrillard delimita é um novo campo de reflexão. Como o definir? Baudrillard trabalha a questão das representações. Tenta abordar o sistema simbólico que caracteriza nossas sociedades desenvolvidas de antes da crise de 1974. O fenômeno que quer descrever com precisão é o que está em jogo no fato de consumir. Ao contrário do que ocorreria na época de Marx, em que a produção, logo o trabalho, e o valor (de troca) eram primordiais, Baudrillard vê em nossas sociedades o surgimento do primado do consumo. Progressivamente, a economia política teria tomado consciência de que após a guerra de 1940-1945 a produção se tornou cada vez mais dependente do consumo. Não faz sentido produzir se não houver a certeza da venda... Instala-se, então, progressivamente "uma sociedade de consumo" que pode ser indicada por uma análise quantitativa (o setor "comercial" assume nas empresas peso cada vez maior). Mas não é essa a abordagem de Baudrillard, que se situa antes como sociólogo das instituições e da cultura. Ele tenta descrever o que muda nas mentalidades, na relação com o mundo desses novos cidadãos do "mundo moderno". Tomemos um por um os quatro livros que impuseram esse tipo de pensamento.

O Sistema dos Objetos mostra o novo sentido das coisas. Objetos novos, funções novas, aparelhos automáticos, parafernália: a inovação técnica se transformou na mola lendária da cotidianidade. O usuário médio investe cada vez mais na atualização febril do ambiente doméstico, do automóvel, da publicidade, das comunicações de massa. Indo de um objeto a outro, do objeto a sua imagem, da imagem do objeto ao discurso sobre o objeto, alucinado pela profusão de bens e pela funcionalidade miraculosa, o usuário parece encontrar-se num estado de consciência alterado. Não enxerga mais a lógica dessa nova ordem das

coisas. Os objetos, os produtos e as imagens não são mais apenas multiplicados, amontoados, aperfeiçoados; mudaram de sentido. O que Baudrillard mostra é que os objetos não esgotam seu sentido na materialidade e na função prática que têm. Os objetos tendem a constituir-se em um *sistema coerente de signos* a partir do qual é possível elaborar o conceito de consumo. O consumo é uma linguagem social. Baudrillard analisa a lógica e a estratégia desse sistema de objetos, em que se urde uma cumplicidade profunda entre os investimentos psicológicos e os imperativos sociais de prestígio, entre os mecanismos projetivos e o jogo complexo dos modelos e das séries. Mobília, automóvel, aparelhos, coleção, objetos antigos, eletrodomésticos... é preciso ler de que modo tudo isso se ordena, e de que modo se ordenam nessa rede de objetos-signos e de funções-signos as condutas individuais e sociais dos homens, segundo a prática real e imaginária que têm. *A Sociedade de Consumo* inscreve-se na seqüência lógica dessa primeira obra. Nela, Baudrillard mostra como o consumo se transformou em moral de nosso mundo.

Como prolongamento dos dois primeiros livros, *Para uma Crítica da Economia Política do Signo* aprofunda a problemática. Chega-se à conclusão de que o valor de uso não é mais, na esfera da economia, o fundamento da produção econômica. Será então o valor de troca? Para Baudrillard, na sociedade de consumo (esfera do consumo, mas também sistema cultural em geral), toda produção é imediatamente produzida como signo e como valor de troca. A sociedade de consumo pode ser definida como aquela em que a mercadoria é produzida como signo, e os signos são produzidos como mercadorias.

Publicada em 1976, *Troca Simbólica e Morte* não é uma obra de etnologia das sociedades tradicionais. É uma análise do funcionamento do simbólico nas sociedades desenvolvidas. Para Jean Baudrillard, não há mais troca simbólica no nível das sociedades modernas, pelo menos como forma de organização social. Isso explicaria por que em nossas sociedades o simbólico está em toda parte.

Em *Da Sedução*, Baudrillard mostra que a sedução cuida sempre de destruir a ordem de Deus, seja ela a da produção ou do desejo. Para todas as ortodoxias, a sedução continua sendo o malefício e o artifício, uma magia negra de desvio de todas as verdades, uma conjuração de signos, uma exaltação dos signos em seu uso maléfico. A dificuldade desse livro, como da maioria dos últimos textos de Jean Baudrillard, é que ele parece enlear-se num jogo de espelhos, num jogo de denegações que não permitem encontrar saída prática. De certa maneira, Baudrillard desenvolve um pensamento especulativo que aparece às vezes como um jogo formal, um jogo de palavras, um arranjo de idéias que funcionam justamente segundo o modo da sedução. *Da Sedução* apareceria então como uma chave, um meio de compreender mais globalmente a obra de Jean Baudrillard.

• *Le système des objets*, Gallimard, 1968, "Les Essais"; *La société de consommation*, Denoël, 1970, retomado pela Gallimard na coleção "Idées" em 1974; *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972, "Les Essais"; *Le miroir de la production*, Paris, Casterman, 1973; *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976; *Oublier Foucault*, Galilée, 1977; *L'effet Beaubourg*, Galilée, 1977; *De la séduction*, Galilée, 1979; *Les stratégies fatales*, Grasset, 1984; *La gauche divine*, Grasset, 1984.

Remi HESS

BAUER Bruno, 1809-1882

Filósofo hegeliano, crítico bíblico e historiador, nascido em Eisenberg e falecido em Rixdorf (Berlim). Depois de criticar *A Vida de Jesus* de D. Fr. Strauss (na qualidade de representante da direita hegeliana) e de tentar conciliar filosofia e teologia (1836-1838) em *Zeitschrift für spekulative Theologie* (Revista de Teologia Especulativa), evolui para o liberalismo religioso e político. Em 1838, em sua *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (Crítica da história da revelação), opondo-se aos ortodoxos, afirma que o Antigo e o Novo Testamentos exprimem dois momentos diferentes da Revelação divina. Nomeado mestre de conferência da Faculdade de Teologia da Universidade de Bonn pelo ministro Altenstein em outubro de 1839, dá início a uma crítica dos Evangelhos, e a partir de então elabora uma filosofia nova que iria inspirar a ação e o pensamen-

to da esquerda hegeliana. Em outubro de 1840, pouco antes da ascensão de Frederico Guilherme IV ao poder, Bruno Bauer é proibido de ensinar. Suas principais obras escritas desse período são: em 1840, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Crítica da história evangélica de João), *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein ultimatium* é um panfleto anônimo que mostra de que modo, pela redução de Deus à Idéia absoluta, Hegel reduz a religião cristã a panteísmo e, por isso mesmo, a ateísmo; em 1842, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Crítica da história evangélica dos sinópticos).

Nesses textos, Bruno Bauer nega realidade histórica aos Evangelhos e, rejeitando a interpretação mítica de D. Fr. Strauss, empenha-se em mostrar que os "escritores sagrados" só fizeram expressar "os movimentos interiores" e as lutas que agitaram a comunidade cristã. Disso resulta que os Evangelhos e, com eles, a religião cristã não passam de forma momentânea da Consciência Universal. E Bruno Bauer afirma que, depois de desempenhar papel positivo no mundo antigo, a religião, sujeitando o homem a Deus, transformou-se em obstáculo ao livre desenvolvimento da Consciência Universal. Convém libertar-se dela por meio da crítica. Propondo o princípio de um desenvolvimento infinito dessa Consciência (ou seja, o Espírito que tenha chegado ao conhecimento de si mesmo), Bruno Bauer nega a qualquer substância, ou seja, a qualquer forma religiosa ou política determinada, o direito de encarnar esta última de maneira absoluta. Por isso mesmo, como mostra A. Cornu em seus estudos sobre a esquerda hegeliana, Bruno Bauer ultrapassa o aspecto conservador da filosofia hegeliana; mas, reduzindo a Idéia à Consciência de si, e opondo Consciência e Substância, ele reintroduz o antagonismo fichtiano entre o Ser e o Dever-Ser, e marca o retorno a um idealismo subjetivo próprio para manter a ilusão de que, apenas com a capacidade do Espírito, pode-se transformar radicalmente o estado de coisas existente.

A partir de 1843, B. Bauer, morando em Rixdorf, dedica-se a trabalhos sobre a filosofia das Luzes, a Revolução Francesa e o Império.

• *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer Während der Jahre 1839-1847*, Charlottenburg, 1844; *Jahrbücher fur wissenschaftliche kritik*, Critica a D. F. Strauss, dez. 1835, n.os 109-13; maio de 1836, n.os 86-8; *Zeitschrift für spekulative Theologie 1836: Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch: Der alttestamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes 1837: Die neueren Kommentare zu den Psalmen; Die Prinzipien der mosaischen Rechts: und Religion verden Psalmen; Der Begriff der göttlichen Gerechtigkat im zweiten Teil des Jesaias 1838: Die Urgeschichte der Menschheit nach der biblischen Geschichte der Genesis; Kritik der Geschichte der Offenbarung.* I. *Die Religion der alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipen dargestellt*, Berlim, 1838; *Herr Dr Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewusstseins*, Berlim, 1939; *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, 1840; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und der Johannes*, 3 vol., Leipzig, D. Wigand, 1841; *Die Posaune des jüngsten Gerichtes uber Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, D. Wigand, 1841; *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*, Leipzig, D. Wigand, 1842; *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18 Jahrhunderts*, 4 vol., Berlim, 1843-1845.

Christian ROCHE

BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, 1714-1762

Filósofo alemão nascido em Berlim em 1714 e falecido em Frankfurt/Oder em 1762. Foi aluno de Ch. Wolff e fundador da estética na Alemanha (*Aesthetica*, 2 vol., 1750-1758). Kant utilizou os escritos éticos e metafísicos de Baumgarten como leitura obrigatória em seus cursos.

Em 1735, em *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Baumgarten reclama a elaboração de uma nova disciplina, a estética. E em 1742, dá em Frankfurt/Oder, pela primeira vez na história da filosofia, um curso de estética que constitui a base da obra *Aesthetica*, que ficou inacabada. Foi graças às publicações mais acessíveis de G. F. Meier (*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, I-III, 1748-1750) que a teoria de Baumgarten pôde exercer influência efetiva mais ampla. Com Baumgarten, a filosofia, que se define então como ciência racional baseada em noções claras e distintas, to-

ma consciência de uma nova região do conhecer que possui exigências próprias em termos de verdade, na forma de poesia e de outras artes. Tudo o que propicia ao poeta e ao artista em geral – enquanto *ingenium venustum et elegans connatum* ou *felix aestheticus* (*Aesth.*, § 27.29) – a dádiva do "belo pensamento" (*schönes Denken*) pertence ao domínio da subjetividade e à formação das belas-artes a partir dela. O *ingenium* integra a proporção, a criação arquetípica, a emotividade, o juízo de gosto, a imaginação, a lucidez, a memória, um pensamento sublime, a grandeza do coração e a consciência, assim como o entusiasmo (*Aesth.*, §§ 28-46).

A disciplina estética filosófica como tal tem a tarefa de conciliar verdade filosófica com verdade artística, introduzindo a sensação e o sentimento na reflexão para que esta seja ampliada. A estética, portanto, completa a lógica, que deve dirigir a faculdade do conhecer, enquanto *gnosiologia inferior*, ou seja, ela é a ciência da sensibilidade (*sinnliche Erkenntnis*: *Med.*, § 4; *Aesth.*, §§ 113, 533). A lógica perde então seu monopólio, sendo reduzida por Baumgarten à inteligência (*Verstand*), numa conotação mais restrita. Em certa medida, o espírito se divide em duas dimensões: "horizonte lógico" e "horizonte estético", com seus direitos próprios (*Aesth.*, § 119). Em *Cartas Filosóficas*, 7, Baumgarten projeta uma "empírica estética" citando Bacon e Boyle, para nela tratar das "armas dos sentidos", a saber, instrumentos ópticos, térmicos etc. E ao lado da astrologia, da fisiognomonia, da emblemática etc., a obra *Sciagraphia*, póstuma, esboça o conjunto de uma *scientia signorum e characteristica semiologica* (§ 25).

No entanto, não foi tanto essa gnosiologia das faculdades inferiores do conhecer que se impôs como teoria, porém mais o *felix aestheticus*. Pois a abstração da filosofia continua sem elo concreto com o homem e a natureza que o cerca, ao passo que a estética vivifica todo o homem e prepara os caminhos para a verdade, a fim de que ela possa voltar para a alma. Com esse objetivo, Baumgarten procura estabelecer os "bons princípios" para as belas-artes, subtraindo-os à multidão de opiniões contrárias (*Aesth.*, § 75). Com a estética, o sujeito entra numa relação sensível com o mundo que se diferencia conscientemente da natureza *objetiva* concebida a partir da revolução copernicana. A subjetividade torna-se então, por meio do sentimento representado, o fundamento da presença estética de uma natureza que é desconhecida de outro modo.

Para Baumgarten, a forma contém a representação estética do mundo, ou seja, o elo entre beleza e arte configura um mundo que se encontra conceptualizado metafisicamente pelo pensamento filosófico. Belo (*schön*) significa então, na esteira de Wolff, a faculdade de ser afetado nos sentimentos pelo que é. Dessa maneira, há identidade entre um "belo pensamento" e um "pensamento comovente" (*rührend denken*: Poppe, § 14). Mas Baumgarten estende a "ciência do belo" à "metafísica do belo": o que é representado subjetivamente pelo belo pensamento é o mundo em sua perfeição. Esta última noção implica a composição das partes e do múltiplo em vista de uma harmonia que dá a possibilidade de apreender o mundo como unidade. Ora, essa unidade permite entrever a perfeição divina, e constitui, por conseguinte, "o fundamento e o foco" da perfeição do mundo (*Met.*, § 533.167.943.94). O pensamento, na coerência de suas idéias expressas, é também sustentado pelo princípio da perfeição, e segue-se que a beleza, que é a perfeição do conhecimento sensível e sensitivo, representa a perfeição do mundo. Donde resulta a definição de beleza estética: *perfectio phaenomenon s. gustui latius dicto observabilis est pulcritudo* (*Met.*, § 521). A criação artística refere-se então à natureza, pois o artista produz a perfeição e a unidade do mundo.

Embora Baumgarten marque a guinada rumo à subjetividade na estética, esta continua fundamentada sistematicamente pela relação com a filosofia e com o conceito de mundo nesta. Assim, a estética mantém laços com o logos filosófico que guia a arte por meio de sua conceptualização mais elevada. Por analogia com a lógica, a estética é um *ars analogi rationis* (*Aest.*, § 1). Isso não significa uma retomada das regras técnicas clássicas da tradição retórica, mas trata-se de regras deduzidas da razão estética em geral, a fim de ajudar o espírito a não "se embrutecer" (*verrauhen*: Poppe, § 62).

Ainda que graças a Baumgarten a estética se tenha transformado numa disciplina positiva e autônoma, é preciso lembrar que a constatação da pluralidade dos valores ou categorias estéticas depois veio a derrubar sua concepção de "Ciência do Belo". A diferença entre o sublime e o belo em Kant, bem como as pesquisas sobre a dependência sócio-histórica dos "juízos de gosto" mudaram consideravelmente os quadros metodológicos elaborados pelos séculos XVIII e XIX. O objeto da estética não aparece mais como uma "produção voluntária do belo", como acredita Baumgarten, mas reside no próprio fato artístico, que recorre a todas as espécies de disciplinas particulares: história da arte, psicologia, tecnologia etc. O legado de Baumgarten prolonga-se, porém, na observação morfológica, que é ao mesmo tempo um estudo da forma estética propriamente dita e uma nomotética da natureza. Apesar dessa confusão, a análise das formas constitui um método heurístico promissor, em que se desenha uma síntese de diversas disciplinas em relação com uma semiologia geral que foi entrevista também por Baumgarten.

• *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, 1714; *Méditations philosophiques de nonnulis ad poema pertinentibus*, Halle, 1735; *Metaphysica*, Halle, 1739, reprint, 1982; *Aesthetica*, Frankfurt, 1750-1758, reed. 1961, trad. franc., Paris, L'Herne, 1988; *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts*, Hamburgo, 1983.

⇒ A. Reimann, *Die Asthetik Alexander G. Baumgarten unter besonderer Berücksichtigung der Meditationes*, Halle, 1928; R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, 1961; M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milão, 1973; A. G. Baumgarten entre Leibniz et Wolff, *Archives de philosophie*, 42/4, 1979.

Rolf KÜHN

BAYLE Pierre, 1647-1706

Escritor e filósofo francês, Pierre Bayle nasceu em Carla, pequeno povoado do condado de Foix, onde seu pai era pastor. A escassez dos recursos familiares só lhe permitiram iniciar estudos regulares na Academia Protestante de Puylaurens no outono de 1668! Até então, depois de aprender com o pai rudimentos de latim e grego, o rapaz, excepcionalmente estudioso, entregara-se a leituras desorganizadas. Bayle foi pois, em grande medida, um autodidata.

Decepcionado com o baixo nível do ensino em Puylaurens, o jovem Bayle foi para Toulouse, assistir como externo às aulas do colégio jesuíta da cidade, e não demorou a converter-se ao catolicismo (março de 1669). Logo se arrependeu dessa decisão, mas com seu retorno ao protestantismo (agosto de 1670) passou a ser visto como *relapso*, passível de perseguições. Foi então para Genebra, onde passaria cerca de quatro anos. Ganhando a vida como preceptor, começou a estudar teologia, iniciou-se no cartesianismo e travou com o futuro pastor Jacques Basnage laços de uma amizade que seria determinante em sua existência.

A conselho de Basnage, Bayle voltou à França, para o norte do Loire (junho de 1674). Depois de trabalhar como preceptor, o que o enfadava, tornou-se por concurso um dos dois professores de filosofia da Academia Protestante de Sedan (setembro de 1675). Precisando ater-se a programas tradicionais, Bayle só conseguiu introduzir um tímido alento de cartesianismo em seu ensino.

Com o fechamento da Academia Protestante de Sedan (julho de 1681), Bayle exilou-se, saindo de um país em que a situação dos protestantes se agravava a cada dia. Foi ser professor de filosofia e de história em Rotterdam, posto sem prestígio e mal remunerado, mas que exigia pouco, o que finalmente lhe dava tempo para escrever; em março de 1682 foi publicada a *Carta sobre o Cometa...*, cuja segunda edição, ampliada, impressa em setembro de 1683, saiu com o título definitivo de *Pensamentos Diversos sobre o Cometa*. Com uma perspectiva mecanicista, Bayle combatia o temor dos presságios, mas, sobretudo, criava uma obra de controvérsia anti-romana de novo gênero, ao mesmo tempo cortês e irônica. Em julho de 1682 foi publicada a *Crítica Geral da História do Calvinismo...* – livro do Pe. Maimbourg, extremamente hostil aos protestantes franceses. A réplica de Bayle teve tanto sucesso (embora queimada na França por um carrasco) que teve uma segunda edição já em novembro de 1682.

Na primavera de 1684, Bayle começou a redigir uma publicação mensal, *Nouvelles de la Ré-*

publique des Lettres: concebido mais ou menos à maneira do *Journal des Savants*, o periódico era composto por resenhas de livros de teologia, filosofia, história, erudição etc. A qualidade e o estilo jovial das resenhas começaram a granjear-lhe notoriedade por toda a Europa.

O ano de 1685 foi traumático para Bayle: todos os seus livros (em março de 1685 somou-se aos já citados a obra *Novas Cartas do Autor da Crítica Geral...*) haviam sido publicados sem nome do autor, mas as autoridades francesas conseguiram descobrir o verdadeiro nome e vingaram-se de Bayle encarcerando em junho o seu irmão mais velho, o pastor Jacob Bayle, em condições tão insalubres que ele morreu em novembro do mesmo ano.

Em 1686, Bayle publicou duas obras: um breve panfleto, *O Que É a França Totalmente Católica...* – seu melhor livro do ponto de vista literário –, e um grande tratado em quatro partes (outubro de 1686-início de 1688), cujo título define o conteúdo: *Comentário Filosófico sobre Estas Palavras de Jesus Cristo "obriga-os a entrar", em que se Prova por Várias Razões Demonstrativas que não Há Nada mais Abominável que Fazer Conversões pela Força e São Refutados Todos os Sofismas dos Convertedores pela Força e a Apologia que Santo Agostinho Fez das Perseguições*. Bayle preconizava a completa tolerância civil, chocante para os calvinistas rígidos – como Jurieu –, que só reprovavam a política de Luís XIV pelo fato de ser exercida em proveito de uma "falsa" religião.

Esgotado, Bayle abandonou a redação de *Nouvelles* em fevereiro de 1687 e, durante longos meses, o ensino. Curado, exasperou-se com a atitude mística que se manifestava cada vez mais no *Refuge* sob a influência da interpretação que Jurieu propunha do *Apocalipse*, preocupando-se com a violência dos panfletos contra Luís XIV – a guerra da Liga de Augsburgo já começara –, publicados na Holanda, que lhe parecia extremamente inoportuna. Escreveu então manifestos políticos, entre os quais um *Conselho aos Refugiados...*, que, em 1691, desencadeou veemente polêmica entre ele e Jurieu. A última conseqüência dessa furiosa disputa foi Bayle perder o direito a ensinar em março de 1693. Mas no ano anterior havia publicado um notável *Projeto de um Dicionário*, e o livreiro que deveria editá-lo apressou-se a garantir uma pequena pensão a Bayle, que, tendo sido sempre de uma sobriedade espartana, acomodou-se num estilo de vida bastante módico.

Com quarenta e seis anos, Bayle tinha enfim todo o tempo disponível. Trabalhador prodigioso, dono de uma memória fenomenal, soube tirar proveito desses dons, e a primeira edição do *Dicionário* foi publicada em dezembro de 1696. Os qualificativos juntados ao título – "histórico e crítico" – são essenciais para descrever o que Leibniz iria chamar de "o mais belo dos dicionários". Trata-se de um repertório biobibliográfico, com breves notas enriquecidas por Observações às vezes bem extensas, que são ensaios redigidos em tom pessoal. Apresentando numerosos filósofos – da Antiguidade, do Renascimento e do século XVII (como Hobbes e Espinosa) –, essa obra é uma das primeiríssimas histórias da filosofia ocidental. No entanto, Bayle discute e avalia as doutrinas, depois de as expor com lealdade – é um dos sentidos do adjetivo "crítico" –, e suas exposições próprias de algum modo vão traçando, qual um pontilhado, suas posições pessoais. O sucesso do *Dicionário* – apesar do preço elevado de seus três volumes *in-folio* – justificou uma segunda edição, publicada no fim de 1702, ampliada e enriquecida com preciosos Esclarecimentos, nos quais Bayle tranqüiliza todos os que se sentiam desorientados diante de algumas de suas opiniões. Antes de morrer, ainda teve tempo de publicar várias obras: *Resposta às Perguntas de um Provinciano* (em quatro partes, sendo a última póstuma, 1703-1707) e *Continuação de Pensamentos Diversos* (1704), compostas pela documentação que não havia encontrado lugar no *Dicionário*, mas também dedicadas a polêmicas com os "racionais", teólogos protestantes que, sem saberem, rumavam para o deísmo.

A reputação de Bayle levou a coligir e publicar com bastante rapidez uma boa parte de sua correspondência, e a dar-se início a uma biografia. Vinte anos após sua morte ela estava pronta, além de terem sido reunidas todas as suas obras – com exceção do *Dicionário* – em quatro volumes *folio* de obras diversas, que tiveram uma

segunda edição em 1737. Quanto ao *Dicionário*, sucederam-se reimpressões e traduções (inglesa e alemã) até 1820.

Um cartesiano excêntrico

Bayle não se dizia filósofo, mas sim "professor de filosofia" e – só uma vez – "teólogo". Proclama – com justiça – não ser "meditativo": o que é demonstrado pela sua predileção por conferir a suas obras a forma de cartas familiares cheias de digressões, escritas a um amigo fictício; ou então essas obras se apresentam (sempre redigidas em primeira pessoa) como comentários às idéias de outrem: resenhas de livros ou Observações acrescentadas ao texto bem neutro dos verbetes do *Dicionário*. À primeira vista, Bayle é um polígrafo, voltado para gêneros literários menores. No entanto, na qualidade de militante engajado em lutas teológico-políticas apaixonadas, ele é "o primeiro dos filósofos, no sentido do século XVIII", como escreverá Marx (inspirando-se em Renouvier), ao mesmo tempo que é "o último dos metafísicos, no sentido do século XVII".

As coisas se complicam ainda mais, pois Bayle também tem afinidades com o século XVI, que ele conhece tão bem, e do qual se aproxima por seu lado de ensaísta e por sua nulidade em matemática. No entanto, é um "cartesiano" – no sentido vago da época – e, mais precisamente, um partidário de Malebranche (que ele defendeu contra as críticas de Arnauld), francamente adepto do dualismo rigoroso entre pensamento e extensão, hostil a qualquer noção de "força" ou "virtualidade", e favorável ao mecanicismo e ao ocasionalismo (que prefere à Harmonia Preestabelecida de Leibniz, cf. Rorarius).

Todavia, conquanto abrace o método cartesiano, Bayle o desfigura de várias maneiras. Não são as longas cadeias de razões matemáticas, mas as transcrições e os relatos históricos que constituem seu alimento favorito, e ele verifica que em semelhante matéria os obstáculos encontrados por um exame imparcial "não provêm tanto de estar o espírito vazio de ciência, quanto de estar ele cheio de preconceitos" (Pellisson, *in corp.*). Por conseguinte, em Bayle a busca da verdade tem forte coloração ética: trata-se de expulsar de nós mesmos tudo o que lisonjeie nossa preguiça e nosso amor-próprio. E como o terreno favorito de Bayle é a História, ele admite uma quase-equivalência entre evidência e probabilidade máxima – por exemplo, a existência de Júlio César – graças à mediação da noção psicológica de certeza! Nenhum cartesiano de estrita obediência poderia acompanhá-lo nesse terreno...

Ceticismo e tolerância

A descrição mais simples da atitude de Bayle ainda consiste em definir aquilo de que ela visa a afastar-se, ou seja, os hábitos da controvérsia: dogmatismo ranzinza, invectivas, atribuição de segundas intenções, má-fé e malevolência sistemática na exposição das teses do adversário. Outrossim, tanto a preocupação que Bayle tem com a eqüidade quanto a cortesia de seu tom que, afora a ironia, evita todos os procedimentos retóricos, colocam-no como antípoda da *rabies theologica*. A experiência de Bayle – em particular no que diz respeito à sua breve porém sincera conversão ao catolicismo – convenceu-o de que o erro doutrinal não é necessariamente uma falta moral. Por outro lado, aquele huguenote estava bem preparado para desnudar os argumentos proferidos pelos perseguidores para justificar o emprego da força em matéria religiosa. Segundo Bayle, "não se deve olhar aquilo a que forçamos em caso de Religião, mas sim se forçamos [...] e a partir do momento em que forçamos, cometemos uma ação vil" (*Com. Phil.*, III, xvii). Uma torrente de argumentos variados jorra da pena de Bayle quando ele estigmatiza a tortura representada pelo uso da violência para levar o oprimido a renegar suas convicções. E é como cristão, dirigindo-se a cristãos, que Bayle censura nos perseguidores os crimes de lesa-majestade divina, pois "os direitos da consciência [...] são diretamente os direitos de Deus mesmo" (*Com. Phil.*, I, v). O tema do respeito que a consciência merece de cada um é tão central no pensamento de Bayle que é bem possível dizer que seu ceticismo é secundário em relação a essa preocupação fundamental de contestar nas autoridades sociais o direito a controlar a fé dos indivíduos. A vocação

do homem é procurar a verdade do modo como achar melhor, sem deixar que a precipitação ou a prevenção desviem sua busca, e só cabe a Deus discernir essa pureza de intenção que inocenta o erro. No nível humano, deve-se conceder o benefício da dúvida a todos os que erram, inclusive aos ateus.

No *Dicionário*, o huguenote Bayle age como advogado de todos os caluniados da história: as minorias, os derrotados, os heresiarcas, as mulheres... A tolerância não é apenas um programa de coexistência pacífica entre as comunidades religiosas; é também um projeto de entendimento entre os homens, ou, pelo menos, de trégua baseada na rejeição preliminar às condenações peremptórias. A República das Letras – o mundo científico – esboça esse universo racional em que os homens buscariam a verdade com desinteresse. Contudo, ninguém é menos utopista que Bayle: esse ideal de razão nunca agregará mais que uma pequena elite. Sua filosofia da história tende a ser cíclica, e sua opção política – na França, o absolutismo – é, como todas as escolhas para ele, uma opção entre o Ruim e o Pior...

Rigorismo moral

Vestígio talvez do impacto do calvinismo sobre seu pensamento, Bayle faz uma distinção radical entre o "honesto" e o "útil", e seu rigorismo prefigura o de Kant. Muito marcado pelo agostinismo, descreve a criatura humana como tola, fraca e má, joguete das paixões e do amor-próprio. Todavia, a vaidade e o medo bastam para possibilitar a vida em sociedade. Grande admirador de Grotius e partidário do direito natural, Bayle acredita que nossa razão nos indica luminosamente nossos deveres essenciais; ela não nos dá, porém, forças para realizá-los desde que custem algo às nossas paixões. É certo que raramente um indivíduo tem todos os vícios ao mesmo tempo, mas o fato é que um ato objetivamente virtuoso – conforme à lei moral – estará desprovido de qualquer valor ético se ditado por intenção que não seja pura; se destinado, por exemplo, a servir à nossa reputação ou se decorrer de um temperamento naturalmente bonachão. Apesar disso, não seria possível tachar Bayle de misantropo, visto ser ele tão sensível às misérias da condição humana e aos sofrimentos físicos e morais que constituem o quinhão humano desde a infância.

Problema do mal e fideísmo

O problema do mal é o grande tema das reflexões de Bayle na segunda parte de sua vida. Trata dele no *Dicionário*, reconstituindo por conjetura os argumentos dos heresiarcas dualistas. Rompendo a associação secular estabelecida pelo pensamento ocidental entre o Ser e o Bem e atuando como advogado da criatura humana, Bayle pergunta por que Deus deu existência a um ser fadado ao sofrimento e à desdita. Com rigor e virtuosidade dialéticos (outros diriam com malignidade perversa), ele traz à tona a incompatibilidade dos atributos (poder, sabedoria e bondade) que as diversas escolas de teologia atribuem a Deus. *A posteriori* e em função da experiência, os dualistas parecem irrefutáveis. Entretanto, o raciocínio *a priori* demonstra a unicidade de Deus. Portanto, será apenas por um ato de fé que se poderá dizer que o Criador é onipotente *e* bom ao mesmo tempo, como proclama a Bíblia. Bayle abstém-se de contestar a Revelação: contenta-se em rejeitar radicalmente as tentativas feitas de conciliar seu teor com a razão humana – a única que conhecemos – e em considerar falaciosa a distinção entre *praeter* e *supra rationem*.

Os poucos verbetes do *Dicionário* sobre personagens do Antigo Testamento – Adão, Eva, Sara, o rei Davi etc. – são escritos com o mesmo estilo insólito dos outros, o que levou mais de um intérprete a considerar Bayle descrente, sendo seu recurso de último minuto ao fideísmo – "calando a razão depois de tê-la feito falar demais", como dirá Leibniz no prefácio da *Teodicéia* – nada mais que uma manobra destinada a garantir-lhe tranqüilidade. Houve, porém, quem interpretasse Bayle como um cético, um crente esporádico e um heterodoxo, mais que um incrédulo típico.

Franco-atirador e marginal

O que só pode ser depreendido com a leitura de Bayle é a agudeza de suas reflexões, disseminadas em digressões, redigidas com uma espécie

de jovialidade afável e entremeadas de uma prodigiosa erudição livresca arejada por um modo singular de exposição.

Apesar da geração a que pertence, Bayle é completamente alheio ao classicismo – embora Boileau tenha considerado seu estilo de bom cunho. Mas os grandes filósofos contemporâneos seus – Malebranche, Locke e Leibniz (cuja *Teodicéia* tentará refutar seu pessimismo) – leram suas obras com atenção e o viram como um igual, ainda que um igual um tanto bizarro. Quanto à influência que seus livros exerceram sobre as Luzes, nunca é demais enfatizá-la: graças à sua enorme difusão no século XVIII, Hobbes, Espinosa, Leibniz, e também Pirro e Zenão, além de toda uma corte de pensadores da Antiguidade e do Renascimento, puderam ser entendidos – ou mal entendidos! – através das interpretações sugeridas no *Dicionário*. A influência de Bayle sobre a filosofia inglesa é patente: ele foi atentamente lido por Shaftesbury, Mandeville, mas sobretudo por Berkeley, Hume e pelos deístas. Sua marca é encontrada em maior ou menor grau em todos os grandes autores desse período.

A contrapartida do papel de "Pai das Luzes" que Bayle desempenhou foi o fato de suas obras terem sofrido um eclipse relativo no século XIX. O ângulo freqüentemente teológico pelo qual Bayle ataca os problemas parece então obsoleto, e ele ainda não é abordado com distanciamento histórico, o que só começou a acontecer no século XX.

• O acesso às obras de Bayle é facilitado pelas excelentes edições feitas no século XVIII. As do *Dicionário* são numerosas (a melhor é a de 1740); por isso, essa obra não deve ser citada pela paginação (variável), mas pelo verbete e pela Observação. Quanto às *Obras Diversas*, existe uma edição fotostática (Hildesheim, Olms, 1964-1982) cujo quinto volume (em dois tomos) reúne alguns textos menores de Bayle que haviam escapado aos editores do século XVIII, a tradução francesa de dois tratados latinos (cujo texto original figura no t. III e no tomo IV de *Oeuvres diverses*) e a reprodução fotostática de mais de trinta panfletos raros escritos a favor ou contra Bayle em seu tempo.

Existe uma edição moderna de *Pensées diverses*, na coleção da Société des Textes français modernes, vol. 81-2, Paris, Nizet, texto coligido por A. Prat, introdução de Pierre Rétat; existe outra de *Ce que c'est que la France toute catholique...*, Paris, Vrin, 1973, introdução e notas de E. Labrousse, H. Himelfarb e R. Zuber.

As "Lettres de M. Bayle à sa famille" tiveram uma impressão tendenciosa e infiel no século XVIII, mas muitas outras receberam tratamento mais ou menos correto (no t. IV de *Oeuvres diverses*). Sobre essas questões, ver E. Labrousse, *Inventaire critique de la Correspondance de Pierre Bayle*, Paris, Vrin, 1961. Tudo o que ficou, assim como as cartas dos correspondentes que foram localizadas, deverá ser editado nos próximos anos sob os auspícios de The Voltaire Foundation, Oxford, aos cuidados de E. D. James e E. Labrousse.

• *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, Rotterdam, 1683 (Edição original Colônia, 1682, com o título *Lettre à M. L. A. D. C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur.*); *Continuation des Pensées diverses..., ou Réponse à plusieurs difficultés que Monsieur X... a proposées à l'auteur*, Rotterdam, 1705; *Critique générale de l'"Histoire du calvinisme" de Mr Maimbourg*, Villefranche, 1682; *Système de philosophie contenant la logique et la métaphysique...*, impresso por ordem do rei, Berlim, 1785; *Nouvelles de la République des Lettres*, 1684-1687; *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Saint-Omer, 1686; *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: "Contrains-les d'entrer"...*, Cantuária, 1686-1688, 4 vol.; *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France, donné pour étrennes à l'un d'eux en 1690*, Amsterdam, 1690; *Projet et fragments d'un Dictionnaire critique*, Rotterdam, 1692; *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, 4 vol.; *Réponses aux questions d'un provincial*, Rotterdam, 1704-1707, 5 vol.; *Entretiens de Maxime et de Thémiste, ou Réponse à l'"Examen de la théologie de M. Bayle", par M. Jaquelot*, Rotterdam, 1707; *Oeuvres diverses de M. Pierre Bayle*, Haia, 1725-1727, 4 vol.; volumes suplementares: III. Pierre Poiret, *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, edição fotostática da 3ª ed. (Amstelodami, 1715), com uma introdução de Marjolaine Chevallier, Hildesheim, Olms, 1990.

⇒ Brunetière, Pierre Bayle, in *Histoire de la littérature française classique*, t. III, pp. 50-77; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, 1935, t. I, pp. 131-54; B. Groethuysen, P. Bayle, em *Mesures*, 1938.

Encontra-se uma bibliografia mais ou menos exaustiva dos estudos dedicados a Bayle antes de 1962, pp. 616-26 do t. II de Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Haia, Nijhoff, 1963-1964.

As obras e os artigos dedicados desde então a Bayle são numerosos demais para serem enumerados. Citaremos apenas: Craig B. Brush, *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism*, Haia, Nijhoff, 1970; Gianfranco Cantelli, *Teologia e ateismo, Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Florença, La Nuova Italia,

1969; Jean-Pierre Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977; Haydn T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford University Press, 1963; Leif Nedergaard-Hansen, *Bayle's & Leibniz' Drøftelse af Theodicé-Problemet, En idéhistorisk redegørelse*, Copenhague, Munskgaard, 1965; Gianni Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florença, La Nuova Italia, 1980; Walter E. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Haia, Nijhoff, 1965; Pierre Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971; Lorenzo Bianchi (org. e trad.), Pierre Bayle, *Progetto di un dizionario critico*, Nápoles, Bibliopolis, 1987 (introdução: pp. 13-160); Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milão, Angeli; Gianluca Mori, *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Bolonha, Il Mulino; Gianni Paganini, *Scepsi moderna, interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento.

Elisabeth LABROUSSE

BEAUVOIR Simone de, 1908-1986

Nascida em Paris em 1908 numa família burguesa de sólida tradição cristã, Simone de Beauvoir passa a infância e a adolescência sem conflitos. O ingresso na vida estudantil em 1920 provoca a primeira separação da "parentela", marcando assim uma ruptura decisiva em sua vida. A conselho dos pais, faz primeiro o curso de letras no Institut Sainte-Marie de Neuilly com Garric, simultaneamente a cursos de matemática geral no Institut Catholique. No ano seguinte, ingressa nas "equipes sociais" de Garric e assiste a aulas de filosofia na Sorbonne. Desse modo, retoma seu projeto inicial.

Obtendo um segundo lugar no exame de *agrégation* de filosofia (1929), fica conhecendo Jean-Paul Sartre, com quem compartilhará itinerário e vida.

Ensinará filosofia, sucessivamente, no Lycée Molière, em Paris, em Marselha e em Rouen.

Não há dúvida de que Simone de Beauvoir se transformou numa personagem pública. O filme feito em 1979, que levou seu nome e apresentava sua autobiografia em forma de diálogos, é testemunho disso. Escritora, filósofa, ensaísta, romancista, polemista, dramaturga, seu nome também é "confundido", "reduzido" ou "associado" com o da revista *Les Temps Modernes*, com o movimento existencialista, com a libertação das mulheres, com a situação de companheira de Sartre, com a mulher-pensadora de uma época enraizada no pós-guerra, com uma intelectual engajada.

Essa amplíssima transversalidade algumas vezes foi erroneamente reduzida a ecletismo pela comunidade científica. Transversalidade marcada por uma coerência jamais desmentida e cuja força é aumentada pelo fato de assentar em raízes romanescas e/ou autobiográficas. A obra de Simone de Beauvoir é também e sobretudo indissociável da vida de Simone de Beauvoir. Em outras palavras, "o empreendimento viver" está irredutivelmente ligado ao "empreendimento escrever". Por isso, Simone de Beauvoir não poderia ser uma filósofa no sentido clássico do termo. Em vez de fazer obra filosófica, ela opta por ser "filósofa".

Seu primeiro livro publicado é *A Convidada* (1943). Trata-se de uma notável ilustração da constatação feita por Simone de Beauvoir mais tarde: "Cada um sempre escreve o *seu* livro" (*A Força das Coisas*), pois são os acontecimentos vividos pelo trio Sartre/Beauvoir/Olga K. que lhe fornecem o seu tema, ou melhor, que lhe dão oportunidade de escrever.

Rompendo com o tom e com os procedimentos da análise psicológica habitual em tais assuntos, houve quem visse em *A Convidada* o modelo do romance existencial ou do romance metafísico. Para além da intriga, esse livro propõe o problema da existência de outrem numa forma dramática. A epígrafe outra não é senão esta citação de Hegel: "Cada consciência persegue a morte da outra." Essa epígrafe será o *leitmotiv* do livro.

Embora já escrevesse, com o sucesso dessa primeira publicação Simone de Beauvoir se sente reconhecida como escritora. Larga então o ensino para dedicar-se à escrita.

Três livros foram iniciados durante o período da guerra. Primeiro, um ensaio filosófico-moral, *Pirro e Cineas*, que foi publicado em 1944. Esse livro tenta dar uma resposta ao problema do absurdo.

Logo depois, em 1945, é publicada uma peça de teatro, *Les bouches inutiles* [Bocas inúteis], e *Le sang des autres* [O sangue dos outros], romance, obras estas marcadas pelos anos de guerra.

Les bouches inutiles será a única peça de teatro de Simone de Beauvoir.

Simone de Beauvoir teve consciência dos limites dessas três obras. Em *La force de l'âge* [A força da idade], ela escreve a respeito de *Pirro e Cineas*: "Não desaprovo minha preocupação de conferir à moral existencial um conteúdo material; o problema é que, no momento em que acreditava estar fugindo do individualismo, continuava presa a ele [...] Meu subjetivismo era acompanhado, necessariamente, por um idealismo que anulava, ou quase, todo o alcance de minhas especulações. Esse primeiro ensaio praticamente só me interessa hoje por definir um momento de minha evolução."

Pour une morale de l'ambiguïté [Por uma moral da ambigüidade] é publicado em 1947. É o prolongamento de *Pirro e Cineas*. Não é por acaso que esse livro será motivo de irritação para Simone de Beauvoir.

Trata-se de um ensaio filosófico que, em primeiro lugar, é uma defesa do existencialismo contra as principais acusações feitas contra ele, em especial a de que uma filosofia da liberdade é incapaz de propor uma moral. O paradoxo seria então que, sendo livres, seríamos impedidos de querer. Simone de Beauvoir defenderá a idéia de que é na própria liberdade que o homem encontra o fundamento e a justificação de suas condutas, ao mesmo tempo em que desmascara as atitudes inautênticas em que se dá a recusa a reconhecer-se livre, e em que ressalta as antinomias dessa moral que transparecem na ação. Pois "querer-se livre é também querer os outros livres".

Não se deve omitir a publicação, em 1946, de um conto filosófico que não repercutiu muito na época: *Les hommes sont mortels* [Todos os homens são mortais]. Um homem a quem foi concedida a imortalidade atravessa os séculos e a história da Europa. Do ponto de vista literário, é um texto interessante por ser o único romance em que Simone de Beauvoir se afastou do realismo. Esse devaneio sobre uma imortalidade condenada a nunca apreender a verdade deste mundo questiona também o mito da Humanidade enfim una e realizada, que Hegel legou ao marxismo.

L'Amérique au jour le jour [América no dia-a-dia] é um caderno de viagem reconstituído posteriormente, que se apresenta como um testemunho subjetivo e parcial sobre a realidade americana. *L'existentialisme et la sagesse des nations* [Existencialismo e sabedoria das nações] é a reunião de artigos publicados em *Les Temps Modernes* entre 1945 (data da criação da revista) e 1947. Essas duas obras foram publicadas em 1948. Traduzem o engajamento político de uma intelectual.

A década de 1940 termina com a publicação do livro mais célebre de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (1949). Esse ensaio de mil páginas dedicadas à condição da mulher causou escândalo na época. Só encontrará seu verdadeiro público depois de 1970, quando terá enorme repercussão. Contudo, não é um livro militante e sim um trabalho teórico, enciclopédico e antropológico na perspectiva constante da moral existencialista. E Sartre observa com pertinência num diálogo do filme: "O curioso é que você começou como uma mulher não feminista, uma mulher qualquer que quer saber o que é ser mulher. E escrevendo o livro, tornou-se feminista, enxergou os inimigos, atacou-os, e então definiu o que era ser mulher. É esse o valor do livro." O primeiro tomo do livro, *Fatos e Mitos*, rejeita a idéia de natureza feminina: "Mulher não se nasce; mulher se fica", ao analisar os dados da condição feminina do ponto de vista biológico, do ponto de vista freudiano e marxista, através das religiões, dos mitos e da literatura. A alienação das mulheres é de ordem cultural. Simone de Beauvoir ataca os mitos da mulher impostos pelo homem, que a definiu como o Outro.

O segundo tomo, *Experiência Vivida*, descreve a realidade crua da existência das mulheres, de sua situação, os sistemas de justificação e as perspectivas de libertação dessa situação.

Esse livro, que trinta anos depois foi considerado único na história do pensamento masculino e feminino sobre a mulher, só foi superado por Simone de Beauvoir através de seu engajamento no movimento das mulheres a partir de 1973.

Engajamento que será um dos resultados lógicos de seu percurso político enraizado no pós-guerra: "progressista" até 1950, companheira de jornada dos comunistas até 1956, militante pela independência da Argélia e hostil ao gaullis-

mo, simpatizante dos movimentos esquerdistas (maoístas) depois de 1968 e apoio militante em 1973 ao feminismo.

Em 1954, *Les mandarins* [Os mandarins] valeu-lhe o "Prêmio Goncourt". Esse livro marca o fim de um estilo de produção romanesco. É o romance mais significativo sobre a situação dos intelectuais de esquerda no pós-guerra: ilusões e desilusões após a Libertação, relações contraditórias e difíceis com o Partido Comunista, a URSS e os Estados Unidos, impotência diante do colonialismo, a tomada de consciência do *gulag*... Esse livro tem tal peso de realidade que – contrariando a intenção da autora – houve quem visse personagens verídicas por trás da ficção.

No ano seguinte, Simone de Beauvoir publica três ensaios reunidos sob o título *Privilèges* [Privilégios]. A lógica que deles se depreende é na realidade uma tentativa de abordagem da situação ideológica do privilegiado com "Será preciso queimar Sade?", "O pensamento de direita hoje" e "Merleau-Ponty e o pseudo-sartrismo".

De 1958 a 1972, desenrola-se um ciclo autobiográfico inevitável. Em *Memórias de uma Menina Bem-comportada* (1958) são revistos os anos 1908 a 1929; em *A Força da Idade* (1960), os anos 1929 a 1945; em *A Força das Coisas* (1963), os anos 1945 a 1963. *Une mort très douce* [Uma morte muito suave] (1964) é um breve relato da morte de sua mãe. *Tout compte fait* [Afinal de contas] (1972) é um balanço dos anos 1964 a 1972, mas organizado segundo uma ordem temática, e não mais cronológica.

Cabe ressaltar a importância dada por Simone de Beauvoir ao trabalho sobre a velhice; *La vieillesse*, 1970, está para a causa da "terceira idade" assim como *O Segundo Sexo* esteve para a causa da mulher. *La cérémonie des adieux* [Cerimônia de adeus] (1981) fala com realismo dos últimos anos de Sartre.

Nessas obras, Simone de Beauvoir confirma que, mais que escritora, ela é *escrevente* [*écrivant*] no sentido de Barthes.

Se Simone de Beauvoir se refere estritamente aos sistemas de Sartre no domínio da filosofia, se "a mulher de letras" defendeu ao longo de seu itinerário a importância e a necessidade do engajamento do intelectual – como Sartre –, a *escrevente*, por sua vez, permitiu que se instaurasse um verdadeiro diálogo entre os dois tipos de obras que, assim, se tornam "inter-locutoras", em sentido estrito. Foi o que certamente permitiu à filosofia existencialista transformar-se em movimento existencialista, com o risco de se sacrificar pela necessidade de assimilar o marxismo em certo momento, para estar mais "ligado" às questões sociais.

• Todos os livros citados neste verbete foram publicados por Editions Gallimard, exceto *L'existentialisme et la sagesse des nations*, que foi publicado pela Nagel. Publicações póstumas: *Lettres à Sartre*, Gallimard, 1990; *Journal de guerre*, Gallimard, 1990.

⇒ D. Armogathe, *Simone de Beauvoir, le deuxième sexe, analyse critique*, Hatier, 1977, col. "Profil d'une oeuvre"; Francis Jeanson, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Le Seuil, 1966; J.-R. Audet, *Simone de Beauvoir face à la mort*, L'Age d'Homme, 1979; C. Cayron, *La nature chez Simone de Beauvoir*, Gallimard, 1973; S. Julienne-Caffié, *Simone de Beauvoir*, Gallimard, 1966, col. "La Bibliothèque idéale"; Simone de Beauvoir et la lutte des femmes, in *L'Arc*, nº 61; L. Gagnebin, *Simone de Beauvoir ou le refus de l'indifférence*, Finshbacher, 1968; S. Lilar, *Le malentendu du deuxième sexe*, PUF, 1969; J. Lecarmé, Simone de Beauvoir, in *Encyclopédies Universalis*; C. Francis e J. Niepce, *Simone de Beauvoir et le cours du monde*, Klincksieck, 1979.

Lucette COLIN

BENJAMIN Walter, 1892-1940

A vida desse filósofo alemão reflete a singularidade de sua obra, que é representativa dos problemas históricos e políticos do começo do século. Benjamin nasceu em Berlim e estudou filosofia. Evitou envolver-se na Primeira Guerra Mundial e, quando estudante, freqüentou movimentos da juventude judaica, nos quais encontrou um grande amigo: Gershom Scholem. Em Berna defende sua tese *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* (1919). Em 1925, sua tese *A Origem do Drama Barroco Alemão* não é aceita na Universidade de Frankfurt, e a partir de então Benjamin passa a viver de artigos e livros. Em 1926-1927, está em Moscou, atraído pelo marxismo, do qual procurará extrair um método aplicável à estética. Tradutor de Proust e de Baudelaire, em 1933 seu exílio natural foi a França,

já que conhecia pessoalmente numerosos escritores que ele ajudara a divulgar na Alemanha. Aproxima-se então da "Escola de Frankfurt", ainda que nele convergissem três influências: a de Theodor Adorno, com sua *Teoria Crítica*, a de Brecht, mais resolutamente marxista, e a de Scholem, que, morando então na Palestina, dedicava-se ao estudo das grandes correntes da mística judaica. Em 1940, Benjamin recebe do Instituto de Pesquisa Social um visto para ir aos Estados Unidos; na fronteira espanhola, ameaçado por um alcaide de ser entregue à Gestapo, suicida-se.

A obra de Benjamin, ainda que diversificada devido aos assuntos de que trata, pode ser caracterizada como a tentativa de construir uma estética nova que redefina a noção de crítica. Tomando como pano de fundo de suas investigações a Paris do Segundo Império, mostra de que maneira a arte vai-se despojando aos poucos de sua aura e iniciando uma fase de decadência sob o efeito de uma mercantilização que integra as obras no processo econômico geral de troca. Essa idéia se encontra desenvolvida na grande obra que Benjamin deixou inacabada, *Passagenwerk*, em seu ensaio denominado *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica* (1935), em seus comentários sobre Baudelaire, bem como em suas *Teses sobre o Conceito de História*, nas quais aparecem o tema do messianismo e a perspectiva teológica que está por trás dessa estética. Além do aspecto sociológico de seu tratamento da obra de arte, Benjamin se preocupou desde cedo em depreender os problemas teológicos ou metafísicos que sua crítica imanente revelava em Proust, em Kafka, no surrealismo ou na concepção de alegoria própria do barroco. Essa forma de crítica, que considera as obras como enigmas por resolver, empenha-se em distinguir nelas um conteúdo objetal, alvo do simples comentário, e um conteúdo de verdade que mobilize uma hermenêutica capaz de extrair os elementos míticos da obra para reconvertê-los em história. A crítica atualiza a obra, sempre inacabada, e a inscreve na história. Mas essa última é a dimensão de seu declínio, isto é, de uma crise que encaminha para a catástrofe. Assim, a crítica tem missão redentora: ao arrancar a obra ao mito, ela precipita o movimento histórico da crise concebida como irrupção messiânica. No segundo plano dessa filosofia da crítica, encontra-se uma teoria da linguagem e da tradução que também nos remete a uma teologia do verbo. Contrariamente a Franz Rosenzweig, cuja influência manifesta se observa nesse pensamento, Benjamin não chega a conciliar a perspectiva teológica, que hesita sobre o sentido da história, com os imperativos de uma sociologia crítica. Ainda assim, pode ser considerado como o verdadeiro iniciador da crítica moderna, precisamente em razão da preocupação interdisciplinar de sua estética.

• Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, a partir de 1972, 5 vol.; cf. *Werkausgabe*, 12 vol. publicado em 1980 (Suhrkamp, edição de bolso). – Obras traduzidas em francês: *Essais sur Brecht*, P. Laveau, 1969; *Mythe et Violence, Poésies et révolution*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971; *Sens unique*, Les Lettres Nouvelles, 1978; *Charles Baudelaire*, P. Lacoste, Payot, 1982. Há, também, dois volumes de correspondências: *Correspondance*, trad. G. Petitdemange, Aubier-Montaigne, 1980; ver tb. *Revue d'Esthétique*, nº 1, 1981; *Walter Benjamin*, M. Jimenez e Marc B. de Launay (org.), Toulouse, Privat.

⇒ Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, 1965; Bernd Witte, *Walter Benjamin. Der Intellektuelle als Kritiker*, Stuttgart, 1976; Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main, 1980; Gershom Scholem, *Walter Benjamin*, Paris, 1981; id., *Walter Benjamin-Gershom Scholem. Briefwechsel*, Frankfurt am Main, 1980; coletâneas: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, 1972; *Materialien zu Benjamins Thesen "Ueber den Begriff der Geschichte"*, Frankfurt am Main, 1975; M. Löwy, M. Sagnol, *Les Temps modernes*, nº 447, 1983; H. Wismann, *W. Benjamin à Paris*, 2 vol., 1986.

Marc B. de LAUNAY

BENTHAM Jeremy, 1748-1842

Filósofo e jurista inglês, Jeremiah Bentham, rico e bem reputado, morava num bairro londrino de alta categoria (Shoreditch), e teve um filho, chamado Jeremy, que nasceu em 15 de fevereiro de 1748. Interessava-se pelo menino por dois motivos: em primeiro lugar por amor paterno, e em segundo (mas talvez primordialmente) porque enxergava a oportunidade de confirmar

suas teorias sobre a educação, cujos objetivos eram – segundo ele – dinheiro e poder. Ora, o direito, situado no ponto de convergência das relações humanas, constituiria um terreno de messes abundantes, mais facilmente explorável por aqueles que saibam circular pela alta sociedade. Jeremy foi, pois, matriculado numa escola reservada à nata da elite social, Winchester School, cujo ensino foi completado por preceptores de dança, música, desenho e francês. Graças a essa intensa preparação, ele ingressou na Universidade de Oxford antes de completar 13 anos e, três anos depois, tornou-se *Bachelor of Arts*. Incontinenti, o pai obrigou-o a começar a aprender direito em Londres, também neste caso na escola mais afamada, a célebre Lincoln's Inn (nome de uma escola de jurisprudência). Para distrair-se, lia as obras de Hume e de Montesquieu e dedicava-se à música, que ele adorava, sendo *virtuose* em violino e cravo. Durante uma estada ocasional em Oxford, assistiu às conferências de Sir William Blackstone, o que exerceu influência decisiva sobre sua vida intelectual, pois passou a rejeitar totalmente a teoria do mestre sobre "direitos naturais", em termos pouco complacentes: "Um verdadeiro contra-senso retórico, contra-senso pretensioso." Apesar disso, em 1766, com 18 anos, conseguiu o mestrado, mas, para grande tristeza do pai, renunciou às riquezas que por certo obteria na prática jurídica, recusou-se a atuar em sua profissão e entregou-se a atividades de pesquisa, ao mesmo tempo que participava da educação do irmão mais novo, Samuel, escandalizando o pai por favorecer os pendores do adolescente por ciências e matemática.

Em 1774, empobrecido por se ter recusado à vida jurídica, apaixonou-se por uma amiga da família, Mary Dunkley. Contra o casamento o pai promoveu uma campanha obstinada e, por isso mesmo, eficaz, de tal modo que após poucos meses o noivado foi rompido. Jeremy voltou então a dedicar-se aos estudos, solteiro sem recursos até a morte do pai, quando seus rendimentos passaram repentinamente de 100 para 700 libras!

Sua obra é imensa; comporta mais de dez milhões de palavras publicadas, às quais convém acrescentar 1 600 cartas ao British Museum e 173 caixas de manuscritos na biblioteca da Universidade de Londres, onde se encontra também sua macabra múmia (*auto-ícone*). Homem de primeira plana, manteve-se influente praticamente até morrer com a idade de 94 anos, tendo por certo realizado a sua ambição de tornar-se "o Newton do Direito".

Bentham foi muito receptivo às influências e, como Montaigne, não procura esconder-se delas. A leitura de Hume, sobretudo o *Tratado da Natureza Humana* (1738) e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1748), segundo suas palavras, abriu-lhe os olhos, em particular o título *Why Utility Pleases?* Foi na conclusão de uma brochura do Dr. Priestley que descobriu a fórmula "A maior felicidade do maior número". Tampouco escondeu a influência que sobre ele exerceu John Locke, principalmente os ensaios *Sobre o Entendimento Humano* e *Sobre o Governo Humano* (1690), cujo empirismo lhe deu fortes argumentos contra os preconceitos irracionais. Reconheceu sua imensa dívida para com Helvétius (cuja obra leu em francês já em 1768). Hauriu no segundo discurso de *De l'esprit* a idéia de que a melhoria do bem-estar da maioria deve ser a fórmula da moral atéia, e de que a ética não é nada fora da política.

Sua primeira obra publicada, *Fragments on Government* (1776), é um ataque contra Blackstone, em que se percebe a propensão global de Bentham, para quem filosofia, moral e ciências sociais se combinam e unificam sob a bandeira do utilitarismo. Entre suas obras mais marcantes, citaremos *Defense of Usury* (1787), *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), *A Plea for the Constitution* (1803), *Catechism for Parliamentary Reform* (1809) e *Constitutional Code* (1830), que ele deveria rever e aperfeiçoar até seus últimos dias. Teve grande número de contatos com a França; Mirabeau era um de seus amigos, e Talleyrand estava ao lado de seu leito de morte, atribuindo-se a ele estas palavras lapidares: "Pilhado por todos, ainda assim continua rico."

Defense of Usury é a resposta de Jeremy Bentham a *Riqueza das Nações* de Adam Smith. A lei proibia a usura. O filósofo mostra que o empréstimo a juros, já condenado por Aristóteles como estéril, na realidade é útil e necessário, de-

vido ao uso produtivo do dinheiro tomado de empréstimo. Em seguida, Bentham desfere uma verdadeira flecha-de-parto: como é que Smith, o grande apóstolo do liberalismo econômico, pode preconizar o dirigismo em relação ao capital? E para assestar o golpe de misericórdia, Bentham observa que as leis contra a usura não nasceram de nenhum interesse econômico nacional, mas sim de uma emoção desprezível, o anti-semitismo. Nas entrelinhas, já, o princípio de utilidade cuja validade não se pode provar ou demonstrar, nem mesmo pela noção teórica de contrato social, em que só se dá para receber. O filósofo não se embaraça com isso, pois as ciências, na origem, vivem de postulados, e se, como Descartes em suas *Regulae*, quisermos argumentar por cadeias de razões, será preciso conferir-lhes algum ponto de ancoragem.

A primeira frase de *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* ficou célebre: "A Natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores soberanos: o *prazer* e a *dor*. Cabe a eles, e só a eles, indicar-nos o que devemos fazer e determinar o que vamos fazer. Ao trono deles estão presas, de um lado, as normas do bem e do mal e, do outro, a cadeia de causas e efeitos." Isso só poderia ser bem entendido à luz do princípio de utilidade, que permite julgar qualquer ação segundo ela aumente ou diminua a felicidade, promova ou impeça o prazer. A utilidade não é mais que o objeto visto em sua perspectiva humana, com sua propriedade de produzir benefício, alegria, prazer, felicidade (variações de um mesmo tema) ou, inversamente, perda, mal, sofrimento, dor. Tudo o que aumenta a soma total de bem-estar do indivíduo é útil, sendo preciso, pois, esforçar-se incessantemente por aumentar o benefício da vida em geral. Assim, a ciência social baseia-se numa gigantesca contabilidade de prazer e dor, em que naturalmente o interesse da comunidade não é dissociável do interesse dos indivíduos; ao contrário, é a soma dos interesses individuais (IV Princípio). Já no X Princípio lê-se: "De uma ação que se conforme ao princípio de utilidade pode-se dizer sempre que é uma ação que deva ser realizada, ou pelo menos que não é uma ação que deva ser realizada. Pode-se também dizer que é bom que ela se realize; ou pelo menos que não é ruim que ela se realize; ou pelo menos que é bom; ou pelo menos que não é ruim. 'Deve', 'bem' e 'mal', além de outras palavras desse gênero, têm assim um significado, que de outro modo não teriam." Isso leva o filósofo a distinguir catorze prazeres, agrupando-os em relação a outrem, como por exemplo riqueza, poder e malevolência (que privam os outros); amizade, fama e benevolência (que enriquecem os outros) etc., sendo o último da lista o prazer da piedade. As quatro finalidades do governo nascem dessas exigências individuais; são a subsistência, a abundância, a segurança e a igualdade; a mais importante de todas é a abundância, que só pode reinar numa sociedade complexa, bem organizada e com boas leis. Essa teoria, *avant la lettre*, da sociedade de consumo leva Bentham a formular algumas questões metafísicas desconcertantes: se o princípio da teologia é o prazer de Deus, qual é esse prazer? Resolvemos esse problema observando nosso próprio prazer e interpolando, dizendo que esse prazer é também o de Deus. Feita essa afirmação de ceticismo, deixa por conta do leitor o salto da fé para os pragmáticos prazeres da piedade, "que acompanham a crença de que o homem possui ou é capaz de obter a boa vontade ou o favor do Ser Supremo: e, por conseguinte, fica em posição de gozar de prazeres enviados pela graça de Deus, seja nesta vida, seja na outra".

Assim, em todos os planos, do mais material ao mais espiritual, a busca do prazer e a evitação da dor conferem valor a nossas ações e são as causas necessárias e suficientes de nossa conduta. Prazer e dor decorrem de quatro fontes identificadas como causas do comportamento humano, sendo as *sanções* definidas como o fator que imprime força coercitiva a uma regra ou a uma lei. As sanções podem ser físicas, políticas, morais ou religiosas. Bentham dá, entre outros, o exemplo de um incêndio que destrói uma casa e mata o proprietário. Pode tratar-se de simples sanção física (negligência ou imprudência), de uma sanção política (o rei deu ordens para punir o indivíduo), de uma sanção moral (o homem era tão odiado que nenhum dos vizinhos o socorreu) ou de uma sanção religiosa (punição de Deus). Seja qual for a sanção, está inextricavelmente

associada à dor. O papel do legislador é distribuir a dor, ou pelo menos a ameaça de dor, para garantir a obrigação. Opondo-se formalmente a Kant, Bentham sustenta que a moralidade de uma ação não é medida pelas intenções do agente, mas pelo que dela resulta concretamente. A lei deve punir os que prejudicaram os outros, sejam quais forem suas intenções.

Finalmente, o princípio de utilidade permite decidir com certeza se uma questão deve depender da consciência individual (ética pessoal) ou se ela é da alçada da legislação do Estado. Se a implicação da totalidade do aparelho legislativo e repressivo causar mais mal que bem, o Estado deverá ter o bom senso de não intervir, como por exemplo em tudo o que se refere a moral e hábitos sexuais, crenças religiosas ou ainda faltas subjetivas não mensuráveis, como descortesia ou ingratidão. Deve haver unidade, concordância entre o delito e a sanção. São as seguintes as linhas gerais que Bentham traça dessa idéia, bastante avançadas para seu tempo.

As punições devem:

- ser variáveis para levar em conta circunstâncias particulares;
- nunca ultrapassar o limiar em que deixam de ser eficazes;
- considerar os riscos: quanto maior a probabilidade de o delinqüente escapar à justiça, mais severa deverá ser a punição;
- levar em conta a reincidência, para puni-la com mais rigor; contudo, se alguém for culpado de vários delitos, só deverá ser condenado pelo mais grave.

Assim, uma boa justiça deve prever castigos *variáveis* (segundo os casos), *eqüitativos* (mesmo delito, mesma punição), *proporcionais* (às classes de delitos), *exemplares* (para demover os culpados potenciais), *sóbrios* (não desmedidos), *reabilitadores* (reinserção do delinqüente na sociedade), *compensadores* (para as vítimas), aprovados pela opinião pública e passíveis de remissão (se desse modo for obtido um bem maior). O legislador deve, portanto, entregar-se a amplas especulações e a difíceis cálculos dos coeficientes prazer/dor nos planos individuais e coletivos: desse modo, estará considerando conjuntos ou unidades de raciocínio que Bentham chama de *lots*. A moralidade do indivíduo deve visar à maior felicidade da maioria. O legislador não deve hesitar em infligir dor a um indivíduo se isso aumentar o bem-estar dos outros. A lei deve considerar os seguintes dois níveis de toda ação:

- o primeiro nível, dos indivíduos (por exemplo, o mal que o ladrão causa a sua vítima privando-a de seu bem);
- o segundo nível, da sociedade (por exemplo, se os ladrões escaparem a punições, os roubos se multiplicarão, e a sociedade inteira sofrerá com a insegurança).

Assim, o mal causado a um indivíduo pode ser finalmente menos importante que a perda de estabilidade em toda uma sociedade. A lei deve, pois, desencorajar o mal no segundo nível, mesmo que isso pareça injusto no primeiro nível.

Isso é complicado pelo fato de que toda punição que provoque dor de uma maneira ou de outra é, *per se*, um mal, e uma justiça que fosse simplesmente retributiva seria condenável. Por exemplo, a punição não deve ser infligida nos seguintes casos:

- se não for aplicável (por exemplo, indenização num montante que não possa ser pago);
- se for ineficaz (por exemplo, legislação retroativa ou culpado irresponsável);
- se o mal inerente à punição for maior que o mal que ela procura prevenir (prender por pequeno furto um homem que seja arrimo de família numerosa).

Bentham não tem ilusões. Como todo governo é um mal, a única justificação para sua existência é evitar males maiores para o povo em seu conjunto. Donde uma doutrina que parece ter muitos discípulos entre os políticos atuais: o melhor meio de aumentar a riqueza num Estado é abolir as leis e os regulamentos com os quais se pretenda aumentá-la. Segurança e liberdade são os dois pré-requisitos para o maior desenvolvimento econômico possível.

Não seria possível encerrar estas palavras sobre Jeremy Bentham sem notar a importância e a modernidade de seu *Book of Fallacies*, em que ele analisa, ou mesmo esmiúça, os erros e as idéias herdadas. Citaremos apenas um exemplo, mas eloqüente: *Os fins justificam os meios* (*ad judicium*).

"Sim, mas com três condições, e se uma delas não for atendida, não existirá justificação:

"1. que o fim seja bom;

"2. que os meios escolhidos sejam puramente bons, ou, se forem maus, que o mal seja ao final menor que o bem postulado pelo fim;

"3. que os meios tenham em si mais bem ou, conforme o caso, menos mal que qualquer outro meio que possa ser utilizado para se chegar ao mesmo fim."

Quanto à lista de seus sofismas políticos, ela seria tão longa que ele só apresenta suas causas: a rotina da opinião ancestral, os perigos da inovação, a irrevocabilidade das leis, a suposta autoridade do número numa opinião determinada e a autoridade pessoal de um indivíduo.

Filósofo no sentido lato com que se entendia essa palavra no tempo de Platão, moralista como se dizia no século XVIII, pensando ao mesmo tempo nos costumes e na moral, Jeremy Bentham aparece hoje como o grande precursor a explorar o conjunto das ciências humanas. Herdeiro de Hume e de Helvétius, influenciou consideravelmente o radicalismo liberal inglês, em especial J. S. Mill, prenunciando as diversas abordagens behavioristas; foi chamado de "Locke de seu tempo", ainda que não se tenha restringido "ao direito puro", pois foi responsável pela reorganização das prisões conforme um sistema celular e desempenhou importante papel na fundação da Universidade de Londres. Sua obra difundiu-se por toda a Europa depois de traduzida para o francês em três volumes publicados por Etienne Dumont, herdeiro espiritual de Mirabeau, em 1840.

• *Oeuvres*, 4 vol., Aalen, Scienta Antiquariat Verlag, 1969.

⇒ M. P. Mark, *J. Bentham, An Odyssey of Ideas*, Londres, 1962; Bentham et l'utilitarisme moderne. *Revue internationale de philosophie*, 1982.

Gérard GINESTIER

BERGSON Henri, 1859-1941

Nascido e falecido em Paris, Bergson teve uma carreira normal de professor universitário francês: Escola Normal Superior em 1878, *agregé* de Filosofia em 1881, *docteur ès lettres* em 1889, professor dos liceus d'Angers, Clermont-Ferrand, Louis-le-Grand e Henri IV em Paris antes de ensinar na Escola Normal Superior, no Collège de France e de receber todas as honrarias acadêmicas (Academia de Ciências Morais e Políticas em 1901, Academia Francesa em 1914, Prêmio Nobel de Literatura em 1928). Entretanto, por trás dessa aparente uniformidade, desenrolou-se a vida ardente de pensador responsável por uma verdadeira revolução filosófica (que sofreu ataques de adversários irredutíveis, como Julien Benda) e de patriota que, durante a guerra de 1914-1918, não hesitou em pôr toda a sua autoridade a serviço da França (contribuiu para que os Estados Unidos se decidissem a entrar na guerra em 1917) e da Sociedade das Nações (foi membro da Comissão Internacional de Cooperação Intelectual). Quatro obras capitais marcam essa existência tão bem vivida: a tese de 1889 sobre os *Dados Imediatos da Consciência*, dedicada a Jules Lachelier, que complementa uma tese secundária escrita em latim a respeito da idéia de lugar em Aristóteles (*Quid Aristoteles de loco senserit*), *Matéria e Memória*, de 1896, *A Evolução Criadora*, de 1907, e *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, de 1932.

O surgimento de Bergson na filosofia européia do século XIX foi recebido por muitos como uma verdadeira libertação. Ninguém expressou isso de modo mais claro que Charles Péguy, ao saudar seu mestre como "o homem que reintroduziu a vida espiritual no mundo". O notável foi que tal introdução se deu através de maior positividade, integrando-se o metafísico no campo da experiência objetiva: primeira revolução, que consistiu em recusar a equiparação, herdada do comtismo, entre "positivo" e "relativo". De fato, uma das chaves do bergsonismo é a distinção entre "conhecimento limitado" e "conhecimento relativo": este último "altera a natureza de seu objeto", ao passo que o primeiro "deixa-o intacto, contentando-se em apreender apenas uma parte dele".

Em sua conferência de 1911 sobre *A Intuição Filosófica*, Bergson propôs que, para compreender um filósofo, os leitores se esforçassem por atingir, através de abordagens sucessivas, o ponto central de sua filosofia, o "ponto singular" em que se apóia tudo aquilo que o filósofo viu: "algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que ele nunca o conseguiu dizer". Uma tal aproximação só pode ser obtida pela mediação de certa *imagem* que está exatamente entre "a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem". E ele próprio nos põe no caminho de sua compreensão, ao dar destaque às imagens do rio e da melodia na tentativa de fornecer sua visão do real.

A intuição-geratriz de Bergson, surgida nos anos 83-84, quando, em Clermont, ele se interrogava a respeito da idéia de tempo e tropeçava nos paradoxos de Zenão de Eléia, é que a *duração* é a própria realidade – a duração concretamente vivida, vale dizer, o tempo da consciência por oposição ao tempo da ciência, que se limita a *simbolizar* a duração por intermédio de fórmulas numéricas e gráficos. Bergson partia, assim, da idéia de que é preciso reconciliar a filosofia com a vida e fazer a *percepção* das coisas prevalecer sobre sua *conceitualização*, sem renunciar a esta última. A duração se revela no ato de tomarmos consciência dela em nós mesmos. Zenão pode muito bem raciocinar indefinidamente a respeito da "flecha que voa e não voa", como dirá Paul Valéry, mas não nos pode impedir de perceber um movimento onde a lógica rígida afirma apreender apenas uma justaposição de repousos. É dessa convocação à ordem do vivido que Bergson extrai a certeza de que a mudança constitui a própria substância da realidade tal como podemos experimentar. Mais que de *visão* do real, Bergson acredita convir falar de um *contato* com o real para recuperar com exatidão a natureza do trabalho da consciência atenta a si mesma.

Se o ser é o tempo vivo, o *método* capaz de apreendê-lo só pode ser um esforço de coincidência com o devir. O bergsonismo surge, ao mesmo tempo, como um positivismo novo e como um *empirismo* ampliado, "o verdadeiro empirismo", capaz de acolher todos os dados da experiência, inclusive os mais espirituais. Assim, a filosofia deve começar por uma *conversão*, pois "o tempo em que estamos naturalmente localizados, a mudança que comumente observamos são um tempo e uma mudança que nossos sentidos e nossa consciência pulverizaram para facilitar nossa ação sobre as coisas". Trata-se, então, de perquirir aquém dessa fragmentação, a fim restituir à percepção o seu frescor original. A filosofia não tem necessidade de outros instrumentos além dos sentidos e da consciência, mas precisa modificar o *uso* que faz deles, e essa modificação supõe subir, contra a corrente, a vertente para a qual nos arrastam as exigências da ação sobre o mundo e os hábitos de linguagem. A filosofia, tal como Bergson a entende e pratica, exige o desinteresse básico que permite "ver por ver, e não ver para agir". A recompensa dessa difícil e necessária "torsão" do espírito que possibilita a reflexão autêntica é que "o absoluto se revela muito próximo de nós e, em certa medida, em nós". O absoluto não está exilado numa zona proibida: nós estamos nele e ele nos permeia. Ele é a duração, que constitui a substância de tudo o que existe.

Isso quer dizer que a atitude filosófica não é espontânea, e que o reencontro do *imediato* supõe um longo trabalho para desfazer os nós das mediações tecidas pela vida em sociedade. O método adotado por Bergson implica que, a cada novo problema com que a filosofia depare, uma vasta investigação preliminar inventarie o maior número possível de dados, até que comecem a surgir "linhas de fatos" que constituirão indícios de verdade. Não sendo aplicação automática de uma solução já encontrada alhures, a filosofia exigirá do filósofo uma espécie de virgindade intelectual diante de qualquer investigação nova. Para ser realmente positivo, o conhecimento deve moldar-se na realidade que estuda, e não aplicar a ela idéias já prontas. Por isso, não existe propriamente uma "evolução" do pensamento de Bergson, mas o desenvolvimento de uma pesquisa que vai do eu ao mundo e do mundo a Deus.

I – Em seu *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), Bergson, então com trinta anos, põe em prática esse método novo perscrutando a consciência que temos de nosso eu. Trata-se de assumir nova posição "no fluxo da

vida interior", visto que a filosofia geralmente retém apenas o "coágulo superficial", ou então tende a substituir a coisa pela palavra. A observação direta, imediata, de si por si mesmo revela um universo essencialmente *qualitativo*, rebelde às veleidades da quantificação. É certo que nossos estados de consciência mudam de intensidade, mas essas mudanças não passam de variações de qualidade.

Nesse livro inaugural, Bergson refutou vitoriosamente o associacionismo que dominava a psicologia da época e, no terreno assim preparado, levou a efeito o estudo das funções psicológicas liberadas dos artifícios acumuladas pelas teorias. Bergson não teve dificuldade para demonstrar que não pode haver estados de consciência radicalmente separados, mas que eles são embaralhados numa corrente em que se opera a fusão íntima de todos os elementos da vida psicológica na continuidade da duração. No entanto, visto que a consciência é *invenção*, sobre o pano de fundo da continuidade ocorre uma descontinuidade qualitativa. Sob o eu da superfície vibra um eu profundo que uma psicologia realmente atenta saberá perceber. A introdução da noção de intensidade qualitativa permitia que Bergson criticasse a tese fechneriana da medida das sensações e, de modo geral, destruía as pretensões do paralelismo psicofísico então em voga.

Dessas premissas decorre a teoria do conhecimento de Bergson, segundo a qual é a natureza do objeto por ser conhecido que determina a maneira específica de conhecer, e esta pode ser *intuitiva* ou *discursiva*. A gnoseologia está na dependência da ontologia: o ser, que é duração, não pode ser acessível, em seu nível mais profundo, a certa forma de inteligência que parece feita de tal modo que só pode exercer-se imobilizando seu objeto – a inteligência analítica ou conceitualizante, que projeta suas categorias sobre o movente. À vida adapta-se uma outra forma de inteligência, que, para clareza vocabular, Bergson denominou intuição, por consistir em ver o "interior" das coisas, em via de fazer-se. Na verdade, para quem leva o tempo realmente a sério, não há coisas, mas apenas atos e operações. Enquanto a inteligência gira em torno de seu objeto, enquanto assume "de fora o maior número possível de perspectivas sobre esse objeto que atrai para si", a intuição, naturalmente em consonância com o próprio movimento da vida, esforça-se por entrar em seu objeto e afinar-se com ele a ponto de "coincidir com aquilo que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível". A função da intuição é desenvolver em *reflexão* "aquilo que resta de instintivo no homem". Por isso está apta a "abarcar a vida de modo cada vez mais completo".

Em muitas ocasiões, Bergson foi levado a ressaltar que sua teoria da intuição era bem posterior à da duração. "Ela só pode ser compreendida por si mesma", dizia ele em Höffding, em 1915. No entanto, ambas estão estreitamente interligadas, como a inteligência à intuição. É a inteligência que desperta em nós o desejo de conhecer o absoluto, desejo que só a inteligência pode realizar, mas ao cabo de um longo processo de investimento intelectual. Se tudo começa com a inteligência, é também graças a ela que tudo se pode concluir, pois é preciso recorrer a conceitos para traduzir para nós mesmos e para os outros a intuição recebida, mas o que Bergson solicita é que sejam forjados conceitos suficientemente flexíveis para colar-se a cada realidade por conhecer. A partir daí, antes de "demonstrar" a verdade, a filosofia é convidada a "mostrar" a realidade. Nunca se pode conhecer *toda* a realidade, mas o que dela se puder conhecer poderá ser conhecido *absolutamente* se, por meio da intuição, o conhecimento conseguir perceber seu objeto "tal como ele próprio se perceberia, caso sua apercepção e sua existência fossem uma só e mesma coisa".

Aplicada ao eu, a intuição nos mostra, em particular, a realidade da *liberdade*. Para Bergson, o "problema" da liberdade é o típico falso problema criado pela confusão entre duração e tempo do relógio. A liberdade criadora é um fato que obscurecemos por querermos racionalizar. "Toda definição de liberdade dará razão ao determinismo", ao passo que, "entre os fatos que constatamos, outro não há mais claro". Se admitirmos que ato livre é aquele que "corresponde ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas", então tal ato é aquele em que sou inteiramente eu.

"Somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade toda, quando a exprimem, quando têm com ela essa semelhança indefinível que às vezes encontramos entre a obra e o artista." Por isso, um ato realmente livre é raríssimo. "Muitos vivem e morrem sem conhecer a verdadeira liberdade." Na maioria das vezes, permanecemos no exterior de nós mesmos, "prisioneiros fora de nós", meros espectadores da nossa vida, em vez de sermos seus artífices. Ninguém foi mais longe que Bergson numa doutrina da criação de si por si, a ponto de pensar que o homem pode ser mesmo o autor de seu caráter: "Para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar amadurecendo, amadurecer criando-se indefinidamente."

Para essa criação da pessoa de que cada um é capaz, o papel da *atenção* é primordial. Bergson vê nela o poder de intensificar a vida e de assim nos tornar "contemporâneos de nós mesmos". "A atenção à vida que fosse bastante poderosa e bastante desapegada de interesses práticos abarcaria, num presente indiviso, toda a história passada da pessoa consciente" e, desse modo, daria à vontade a mais sólida das bases. É dessa força de atenção que pode nascer a *emoção criadora* (que não deve ser confundida com a emoção primária, que não passa de "agitação da sensibilidade por uma representação que nela incide"), que está "sob a dependência da vontade" e é geradora de idéias. Mas ao mesmo tempo que é criação incessante, e para sê-lo, o eu é também *memória*, sendo sempre, concomitantemente, o mesmo e outro.

II – *Matéria e Memória*, obra publicada em 1896, tem um subtítulo bastante explícito: "Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito." Quinze anos mais tarde, Bergson escreverá um prefácio ao livro, proclamando sem rodeios suas intenções: "Afirmar a realidade do espírito, a realidade da matéria e tentar determinar a relação entre ambos a partir de um exemplo preciso, o da memória." Imediatamente, porém, Bergson especifica que, ao fazer isso, sua esperança é eliminar as dificuldades inerentes ao dualismo, propondo uma nova concepção da matéria como conjunto de *imagens* – coisa que ela efetivamente é, quando voltamos a olhá-la com suficiente "ingenuidade". Desse modo, ele acredita – segundo uma conduta que lhe é característica – refutar como equivalentes os defensores do *idealismo*, que reduzem matéria a representação, e os defensores do *realismo*, para os quais a matéria é uma coisa misteriosamente capaz de produzir representações em nós, mesmo sendo a sua natureza diferente destas. Por "imagem", Bergson entende uma existência situada entre a "coisa" e a "representação", de tal modo que o cérebro também pode ser apresentado como imagem – "uma imagem como as outras, envolta pela massa das outras imagens".

Respaldado por essa concepção original e apoiando-se em riquíssima formação científica, Bergson pode declarar guerra à tese psicologista da memória, que em última análise equiparava esta última ao hábito e dava como certa a possibilidade da localização cerebral das funções psicológicas. Bergson mostrou que existem dois tipos de memória: a memória *pura*, que é a memória verdadeira, atividade puramente espiritual, e a memória-hábito, que não passa de instrumento motor da primeira. A memória-hábito, fixada no organismo, reduz-se efetivamente ao "conjunto de mecanismos inteligentemente montados que garantem a resposta conveniente às diversas interpelações possíveis". Bem diferente é a memória verdadeira, "co-extensiva à consciência". A memória-hábito move-se num "presente que está sempre recomeçando", ao passo que a memória verdadeira tange ao passado definitivo, "vai retendo e alinhando todos os estados em seqüência, à medida que estes se produzem", cada um em seu lugar e em sua data. Por conseguinte, o que pode criar problemas não é a memória, mas o esquecimento.

A memória pura, essencialmente contemplativa e desinteressada, registra o singular em si e por si. A memória-hábito, essencialmente motora, serve à ação e, com esse objetivo, converte o particular em geral. A função da memória-hábito é *encenar* nossa experiência passada, sem poder evocar sua imagem com precisão, o que é feito pela memória pura. O papel do cérebro, matéria nervosa e aparelho sensório-motor, é selecionar as lembranças tendo em vista a ação exigida por nossa atenção no presente. O corpo tem a missão

de limitar a vida fervilhante do espírito, para que o homem consiga adaptar-se bem às exigências da ação útil. O cérebro filtra mas não conserva as lembranças, pois estas são de natureza espiritual. Mas também aí distinção não quer dizer separação, e Bergson afirma ser excepcional que as duas memórias "se isolem e se manifestem plenamente". O mais comum é que as duas "se interpenetrem intimamente".

Pode-se, então, esboçar uma concepção nova da relação entre o espírito e a matéria com base numa distinção temporal, e não mais numa distinção espacial. A matéria, reduzida a seus elementos primeiros, tende a ser apenas "uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e, por isso, se *equivalem*". O espírito, por sua vez, é em primeiro lugar memória, já estágio da percepção pura "em que sujeito e objeto coincidem", e afirma-se cada vez mais como "prolongamento do passado no presente, *progresso*, verdadeira evolução". Pode-se perceber, assim, uma infinidade de graus entre a matéria, que é memória simplesmente "pressentida", e o espírito que conseguiu fazer-se razão e reflexão. A um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor corresponde maior intensidade de vida: "Entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão – conclui Bergson – há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a dar no mesmo, todos os graus de liberdade." Espírito e matéria, portanto, são chamados a um intercâmbio fecundo, pois o espírito vai buscar na matéria percepções que lhe devolve "na forma de movimento, no qual imprimiu sua liberdade".

Uma das conseqüências mais importantes de tal concepção da relação entre corpo e espírito é que, sem sair do plano filosófico, ela torna verossímil e até mesmo provável a sobrevivência da alma após a morte terrena. Se a vida mental extravasa da vida cerebral, se o corpo só desempenha papel instrumental a serviço do espírito, a decomposição orgânica pode deixar o espírito intacto, e caberá a quem negue a imortalidade espiritual o ônus da prova da validade dessa negação, que a experiência não parece autorizar. Novamente, portanto, psicologia e metafísica confluem para o cerne do bergsonismo. Os frutos desse encontro desabrocharão em *A Evolução Criadora*, de 1907.

III – O jovem Bergson se sentira atraído pelas teses de Spencer até perceber que o evolucionismo por ele descrito era totalmente fictício, pois não reconhecia a verdadeira natureza da temporalidade. Enquanto em Spencer a vida aparece como um germe em via de desenvolvimento mecânico, do ponto de vista de Bergson ela é essencialmente "de ordem psicológica", força de invenção imprevisível. O principal objetivo de *Evolução Criadora* foi certa vez definido da seguinte maneira pelo próprio Bergson: "Mostrar que a natureza do Todo é a mesma do eu, e que nós o apreendemos por meio de um aprofundamento cada vez mais completo de nós mesmos." Essa indicação permite resolver a dificuldade que pode constituir a passagem da duração em mim à duração no mundo. Como posso dizer que o absoluto experimentado em mim por mim constitui também o próprio cerne do ser cósmico? Bergson responde dizendo que "a consciência que temos de nossa própria pessoa em seu contínuo fluir nos conduz ao âmago de uma realidade por cujo modelo devemos representar os outros". O eu faz parte do Todo: quando o analiso em si mesmo, tenho um conhecimento limitado do Todo, mas esse conhecimento *limitado* não é *relativo*, e sim absoluto, "um conhecimento de absoluto". Ora, atingir de fato o absoluto em alguma parte é atingi-lo de direito em toda parte, visto que ele não seria o absoluto, caso não se apresentasse idêntico a si mesmo em tudo aquilo que existe. Existir é durar, e durar é viver à maneira de uma consciência.

Por toda parte, a essência da duração é de natureza psíquica. A Natureza dura como o eu dura; só que o eu tem de acréscimo a consciência refletida de durar. Portanto, é lícito perceber, a partir do eu, aquilo que deve ter ocorrido e aquilo que poderá vir a ocorrer no devir do universo. É por isso que Bergson, personificando a Natureza, pode dizer que, em tal momento, ela deve ter hesitado antes de tomar esta ou aquela direção evolutiva, que ela deve ter tateado para inventar. O verdadeiro evolucionismo consiste em seguir a realidade em sua geração e em seu crescimento a partir do que experimentamos em nós.

Pois somos fragmentos do Todo, e, ao contrário dos *elementos* artificialmente isolados, os fragmentos são partes componentes reais do Todo, portanto reveladores da natureza do Todo.

Ora, o que o aprofundamento do eu revela é a presença universal de um ímpeto (elã) de vida, que é "imperativo de criação". Examinando a história da Natureza, o filósofo percebe que a vida, "desde as origens, é a continuação de um único e mesmo ímpeto que se repartiu entre linhas de evolução divergentes". A função desse ímpeto é suscitar *novas espécies*, garantindo a transmissão regular das variações que ele produziu. Bergson é levado, assim, a ver no ímpeto vital "um impulso interior" que conduz a vida para "destinos cada vez mais elevados" pela mediação de formas cada vez mais complexas e adaptativas, até culminar no nascimento do homem. Ao desenvolver-se, a atividade vital cindiu-se em três direções divergentes que são três reinos distintos: vida vegetativa, vida instintiva e vida racional. Para Bergson, são igualmente inaceitáveis os sistemas *mecanicistas*, para os quais a evolução seria apenas uma série de adaptações às circunstâncias, e *finalistas*, que vêem a evolução como a misteriosa realização de um plano global traçado de antemão. A evolução é imprevisível e incessante criação a partir de um impulso inicial.

Chegando ao homem, a evolução cósmica engendrou uma espécie totalmente original, a espécie dos *criadores*. A evolução só pôde fazer isso porque ela mesma está impregnada de espírito. É desse modo que o ímpeto vital prolonga a história natural na história cultural, que é a história de homens capazes de iniciativas criadoras graças às quais a espécie humana é a única a "pular o obstáculo" e transpor novos limiares tanto na ordem do conhecimento quanto na da ação. É como se o homem fosse "a razão de ser da vida em nosso planeta". Uma vez que o homem tem o poder de continuar *indefinidamente* o movimento do ímpeto vital, está claro que da animalidade à humanidade a diferença é de natureza e não apenas de grau.

A singularidade da espécie humana provém do fato de, nela, a *individualidade* sobrepujar a forma geral da espécie: "Quem diz espécie diz permanência coletiva num estado, e existência completa é mobilidade na individualidade." No mundo infra-humano, o ímpeto estava entravado pela espécie constituída, espécie que o ímpeto devia contornar para ir mais adiante. Na espécie humana, o ímpeto vital é "retomado" pelos indivíduos autenticamente criadores, de tal modo que o *ultra-humano*, como dirá Teilhard de Chardin, está virtualmente presente no humano. "O ser inteligente traz em si o que lhe permite superar-se." Mas, fazendo-se sobretudo inteligência com o fim de agir sobre o mundo, a consciência não cuidou, em sua progressão, de desenvolver paralelamente a intuição, que, entretanto, "caminha no sentido mesmo da vida". Por isso Bergson considera que uma humanidade "completa e perfeita seria aquela na qual essas duas formas de atividade consciente atingissem pleno desenvolvimento". É para esse horizonte que devemos avançar.

Imperativo de criação, o ímpeto vital não pode, entretanto, "criar absolutamente", pois está sempre a chocar-se contra o obstáculo da matéria, aqui também entendida como movimento, mas movimento inverso ao do ímpeto espiritual. A materialização é a recaída na necessidade. Mas do obstáculo a vida pode fazer um instrumento de progressão se conseguir introduzir em si "a maior soma possível de indeterminação e liberdade". Os grandes sucessos passados do ímpeto de vida autorizam a esperança em vitórias futuras, de que Bergson fala com fervor. "Todos os seres vivos se sustentam mutuamente, e todos cedem ao mesmo impulso formidável. O animal tem ponto de apoio na planta; o homem cavalga na animalidade, e a humanidade toda, no espaço e no tempo, é um exército imenso a galopar ao lado de cada um de nós, à nossa frente e atrás de nós, numa investida impetuosa capaz de derrubar todas as resistências e de transpor inúmeros obstáculos, até mesmo, talvez, a morte." Permanece, sobre o pano de fundo desse otimismo, o drama da luta entre os dois movimentos antagônicos de espiritualização e materialização.

A *Evolução Criadora* responde à inevitável pergunta: o bergsonismo é um *monismo* ou um *dualismo*? As dicotomias são constantes na obra de Bergson: eu profundo e eu superficial; duração vivida e tempo espacializado; qualidade e quantidade; inteligência e intuição; memória pura

e memória-hábito; vida e matéria... Mas por trás delas, na origem, não haverá um Princípio único, a vida criadora como única substância? Ocorre que a dualidade já está inscrita na unidade primordial, pois os movimentos de *espiritualização* e de *materialização* se manifestam desde o início, mas com prioridade do movimento ascensional, pois o negativo só pode existir a partir do positivo numa filosofia que afirma que a idéia do nada é um nada de idéia. O bergsonismo é uma filosofia do pleno, na qual a desordem não é senão uma outra ordem.

O reconhecimento da existência de seres criadores também obriga o filósofo a perguntar se não existe, na fonte, um supremo Criador. Por ser criadora, a evolução não implicaria um início radical, na forma de infinita potência de criar? É na *Evolução Criadora* que o nome de Deus aparece pela primeira vez na obra de Bergson: optando pela hipótese bem fundamentada da pluralidade de mundos análogos ao nosso, Bergson fala de um "centro de onde brotariam mundos como numa enorme girândola", e esclarece que não convém representar tal centro como uma coisa, mas sim como "a continuidade de um jorro". O Deus de Bergson só pode ser "vida incessante, ação, liberdade". Acaso o filósofo, como tal, pode ir mais adiante, ou deve deter-se nesse "Deus dos filósofos e dos sábios", para falar como Pascal? Ou será que o bergsonismo termina em panteísmo?

A resposta de Bergson veio em 1908 e é perfeitamente clara: se Deus é "fonte", é por ser *distinto* das correntes que emanam dele. Se "*alguma coisa* sempre existiu", pois o nada é impensável, não é o próprio mundo que seria essa "alguma coisa". O próprio método de Bergson, porém, requer que Deus seja mais que um princípio exigido pelo raciocínio. Ele deve ser percebido, e não apenas concebido. É em seu último grande livro, *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), que Bergson se empenha em "mostrar" Deus por intermédio de uma pesquisa que deveria durar um quarto de século, em meio a problemas específicos de personalidades humanas: seus problemas éticos e religiosos.

IV – Para essa nova prospecção, Bergson parte da idéia de que o homem é fundamentalmente um ser social: "A alma da sociedade é imanente à linguagem que ele fala." Cada indivíduo encontra diante de si, desde o início, uma rota já traçada pelo grupo em que vem inserir-se. Nasce, assim, o sentimento de *obrigação*, que se apresenta como um todo orgânico, mas que não passa do grau mais baixo da moral. No outro pólo, sentimos uma *aspiração* que nos puxa para o alto pela mediação de certas figuras exemplares: os iniciadores morais, os heróis e os santos. A ação destes últimos tende a suscitar um estado d'alma que, idealmente, deveria valer para a humanidade toda, além de qualquer sociedade determinada.

Entre essas duas morais, a diferença é mais de natureza que de grau. A vida, que é "normalmente dedicada à conservação em grande escala da forma social que foi característica da espécie humana desde a sua origem", pode, excepcionalmente, "*transfigurá*-la graças a indivíduos tais que representam, a exemplo do que ocorre quando do aparecimento de uma nova espécie, um esforço de evolução criadora". À moral *fechada* opõe-se a moral *aberta*, mas na prática essa oposição não exclui sua necessária complementaridade.

Da mesma forma, no plano da religião – outra exigência inerente à natureza humana – o observador pode distinguir duas formas contrastadas. As religiões refletem, antes de mais nada, o trabalho de uma *função fabuladora* assumida pelos homens como contrapeso ao desenvolvimento da inteligência no "animal racional". Entregue à sua inclinação espontânea, a inteligência tende a favorecer o egoísmo e o isolamento, criando um legítimo pavor diante da morte. Uma astúcia do inconsciente utiliza o ímpeto vital para levar o pensamento a desviar-se dessa via perigosa por meio da criação de *mitos*, vale dizer, de símbolos capazes de nos introduzir numa verdade oculta recorrendo ao imaginário. Em suas formas primitivas, portanto, a religião é reação vital e salutar, mas, por permanecer diretamente ligada às estruturas da sociedade em que nasceu e se desenvolveu, ela é naturalmente *estática*.

Completamente diferente é a religião *dinâmica*, entendida como resposta da alma a uma inspiração divina. Acima dos mitos, o ímpeto místico aparece como um retorno à fonte do pró-

prio ímpeto vital. Pretendendo ser rigorosamente fiel à experiência, Bergson saiu de sua experiência pessoal para conhecer a experiência dos gênios espirituais que são os místicos. Interrogou-os com sua prudência costumeira, mas também sem nenhuma prevenção, e não hesitou em segui-los em suas conclusões, que são, aliás, incrivelmente convergentes, ainda que no misticismo haja hierarquia de valores. Os verdadeiros místicos dizem todos a mesma coisa: "Deus é amor e objeto de amor." O místico é aquele que "não se preocupa com as dificuldades acumuladas pela filosofia em torno dos atributos metafísicos da divindade: basta-lhe fazer determinações que são negações e que só podem ser expressas negativamente". Ele é aquele que se apropria do ímpeto vital em sua fonte espiritual, ao termo de um esforço de purificação que em certos momentos o alivia do peso da materialidade.

É no cristianismo que, segundo Bergson, o misticismo atingiu sua plenitude, o que se pode reconhecer no fato de a contemplação não prejudicar a ação, mas, ao contrário, a estimular e fecundar, como se pode ver em Teresa de Ávila ou em João da Cruz, para não falar do próprio Cristo. O místico completo revela que nosso universo não passa do "aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar".

Se os fatos morais se graduam da obrigação quase instintiva à comunhão com Deus, o filósofo tem o direito de falar em duas fontes das quais derivam duas formas de moral e duas formas de religião: por um lado, a sociedade e, mais profundamente, por trás desta, a estrutura do ser humano; por outro lado, a graça difundida em algumas almas privilegiadas que, por sua vez, propagam o ímpeto que receberam. No entanto, a dualidade de fontes não poderia mascarar o fato de que tanto uma quanto outra provêm de uma fonte única: a Vida incessantemente criadora, Deus em ação em tudo que existe.

Não sendo místico, porém profundamente espiritual, Bergson, o homem Bergson, teve de colocar-se diante da questão de sua própria conversão religiosa. Seu testamento de 1937 não deixa pairar dúvida alguma sobre o desfecho de sua trajetória pessoal: "Minhas reflexões me aproximaram cada vez mais do catolicismo, no qual vejo o acabamento completo do judaísmo. Eu me teria convertido, não tivesse visto preparar-se, há anos, [...] a enorme vaga de anti-semitismo que irá rebentar sobre o mundo." A isso, sempre será possível objetar: uma conversão religiosa que permanece condicional é perfeita?

O último capítulo de *Duas Fontes* é a condensação de um livro que Bergson desistiu de escrever, no qual iria desenvolver uma outra parte de sua vocação profunda, de educador de uma sociedade futura. Nele se encontram idéias cuja atualidade é impressionante, como por exemplo sobre a necessidade de retorno à vida simples, retorno cujo artífice poderia ser a mulher, caso quisesse "real e sinceramente igualar-se ao homem, em vez de continuar sendo o instrumento que ainda é, à espera de vibrar sob o arco do músico"; sobre a desejável renovação da vida política no sentido da verdadeira democracia, na qual as duas irmãs inimigas, liberdade e igualdade, finalmente se reconciliariam, pois "acima de tudo seria colocada a fraternidade".

Mas, por trás dessas sugestões, entrevê-se o verdadeiro pavor de Bergson: ver o desenvolvimento prodigioso das técnicas sobrecarregar o corpo do homem, sem o equilíbrio de um real progresso da alma, sem que esta seja dotada de um "suplemento" que só uma civilização autenticamente personalista possibilitaria, tornando a *mecânica* instrumento da *mística*: "A humanidade geme, quase esmagada pelo peso do progresso que atingiu. Mal sabe que seu futuro depende dela mesma." Ou o universo será "a máquina de fazer deuses", o que é de direito, ou será uma máquina de triturar sub-homens.

Visto como um todo, o bergsonismo é uma filosofia da natureza ou uma filosofia do espírito? Essa pergunta clássica não tem validade, pois, para Bergson, a natureza está toda impregnada de espírito. Não nos enganaremos, pois, se virmos no bergsonismo um *espiritualismo integral*, assim como o leibnizianismo ou a filosofia de Ravaisson: tudo é espírito, mas em diferentes graus de intensidade e ardor; a matéria não passa de espírito esfriado. A quem lhe pedisse para resumir sua doutrina numa sentença, Bergson respondia: "O Todo existe antes das partes." De fato,

esse é o mapa desse pensamento fundamentalmente integrador, cujo sonho era ver a filosofia progredir como a ciência, com a aplicação de todos os filósofos ao trabalho de exploração cada vez mais refinada de domínios variados da experiência total.

Mais profundamente ainda, Bergson esperava que a filosofia pudesse tornar-se ocupação de todos os homens, dando-lhes a *alegria* da constante renovação das impressões. Ele nos convida a imergir na transformação que constitui o fundo do real, em vez de nos limitarmos a observá-la como a um espetáculo. Só assim a percepção, recuperando o frescor de suas origens, nos daria o mundo com todas as suas cores. Ao filósofo incumbe ampliar "o que há de inventividade no mundo".

Como todos os grandes criadores, Bergson sentiu a decepção de constatar que sua intuição não era unanimemente aceita. Confidenciou a Charles Du Bos: "Quando a idéia da duração me acorreu pela primeira vez, convenci-me de que bastaria enunciá-la para que os véus caíssem, achando que, quanto a isso, o homem não precisasse mais do que de uma advertência. Depois, percebi que a coisa é bem diferente..." Realmente, viver como bergsoniano, pensar em termos de duração, abeberar-se perpetuamente na fonte do ímpeto vital não é coisa fácil. A revolução bergsoniana ainda está por realizar-se.

• O conjunto das obras de Bergson está reunido em dois volumes publicados por Presses Universitaires de France: *Oeuvres*, Edition du Centenaire, 1959, e *Mélanges*, 1972. Além dos quatro grandes livros apresentados acima, o volume *Oeuvres* compreende: *Le rire*, 1900, e duas coletâneas de artigos e conferências: *L'énergie spirituelle*, 1919; *La pensée et le mouvant*, 1934. A tese complementar *L'idée de lieu chez Aristote*, 1889, e *Durée et simultanéité (A propos de la théorie d'Einstein)*, 1922, estão no volume *Mélanges*. Sete obras de Bergson foram reeditadas, em 1990-1991, na coleção "Quadrige" da PUF: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *L'énergie spirituelle*, *L'évolution créatrice*, *Le rire*, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *Matière et mémoire*, *La pensée et le mouvant*: Octave Hamelin, Henri Bergson, *Fichte* (cursos inéditos). Estrasburgo, 1988; *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, Paris, 1990; *Correspondance avec Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, 1990; *Cours II, Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand, leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV*, Paris, 1992.

⇒ M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, 1966; *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, 1963; A. Béguin e outros, *Henri Bergson, essais et témoignages*, Neuchâtel, 1941; J. Chevalier, *Bergson*, Paris, 1926; *Entretiens avec Bergson*, Paris, 1959; G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, 1966; J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie, essai sur Bergson*, Paris, 1954; H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris, 1961; Introduções a *Oeuvres* e a *Mélanges*, Paris, 1959 e 1972; J. Guitton, *La vocation de Bergson*, Paris, 1966; L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, 1947; D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Haia, 1969; W. Jankélévitch, *Bergson*, Paris, 1931; V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Turim, 1954; J. Milet, *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris, 1974; R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, Paris, 1955; *Bergson et Plotin*, Paris, 1959; C. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, seguida por *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Paris, 1914; A. Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, 1965; P. Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, 1968; Marie Cariou, *Lectures bergsoniennes*, Paris, 1990; André A. Devaux, *Signification et exigences de la vocation philosophique selon Bergson*, Paris, 1988; Nathalie Frieden-Markevitch, *La philosophie de Bergson*, Friburgo, 1982; Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, 1989; Alain Guy, *Ortega y Gasset et Bergson*, Toulouse, 1985; Henri Hude, *Bergson* (I e II), Paris, 1989; Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, 1974; Alain de Lattre, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, 1990; Joyce N. Megay, *Bergson et Proust*, Paris, 1976; Paul Naulin (org.), *Bergson: naissance d'une philosophie*, 1990; A. E. Pilkington, *Bergson and his Influence*, Cambridge, 1976; K. Romanos, *Heimkehr, Henri Bergsons Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von estarrtem Leben*, Frankfurt, 1988; Philippe Soulez, *Bergson: le philosophe et l'homme politique*, Lille, 1988; *Bergson politique*, Paris, 1989; Pierre Trotignon, *Bergson lecteur et critique de Kant*, Lille, 1992; Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, 1991.

Entre as obras de consulta, destacamos os 11 números publicados de *Etudes bergsoniennes* (PUF); os números especiais da *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (agosto de 1941), de *Archives de Philosophie* (caderno I de 1947) da *Revue internationale de Philosophie* (15 de outubro de 1949) e do *Bulletin de la Société française de Philosophie* (dois fascículos com conferências e discussões do Congresso do Centenário: "Bergson et nous", 1959).

Uma bibliografia bergsoniana dirigida e organizada por P. A. Y. Gunter foi publicada pelo Centro de Documentação Filosófica da Universidade de Bowling Green, Ohio, Estados Unidos.

André-A. DEVAUX

BERKELEY George, 1685-1753

Filósofo britânico de origem irlandesa. Já na primeira publicação (1710), a filosofia de Berkeley foi alvo de uma crítica ingênua e persistente: negava-se ao imaterialista o direito de interessar-se pelo curso da natureza e de freqüentar seus "semelhantes". Se um precipício se abrisse diante de seus passos, que Berkeley não tivesse o cuidado de deter-se às suas margens; isso seria reconhecer a existência de um abismo real à frente, admitir que existe um mundo exterior, coisas, matéria. Tal é a situação paradoxal em que nos põe, à primeira vista, a obra de Berkeley. De um lado, o filósofo ficou célebre por ter tentado mostrar que a matéria não existe. Por outro lado, em vez de se recolher em meditação solitária, Berkeley foi um viajante curioso, um missionário e um apologista fervoroso, um médico de almas e de corpos. Sua conduta não é por acaso a constante refutação de sua filosofia? E cada um de seus atos não transforma o imaterialismo em algo inconseqüente? Com a formulação dessas questões, Berkeley vem sendo incriminado erroneamente há dois séculos: parte-se do princípio de que a totalidade de seus textos e o imaterialismo são passíveis de sobreposição. Mas não é assim. Todas as suas obras foram obras de circunstância; o imaterialismo está, por conseguinte, na posição de um instrumento, entre outros, destinado a um objetivo que, só ele, dá à vida e à obra coerência e unidade: para além de controvérsias e lutas variadas, Berkeley precisava mostrar que "Deus não está longe de cada um de nós" e que a coesão e a harmonia do mundo dependem a cada instante da Providência Divina.

Nascido no condado de Kilkenny em 12 de março de 1685, Berkeley pertencia, por parte de pai, à pequena nobreza que se havia estabelecido na Irlanda após a Restauração. Os anglo-irlandeses não haviam procurado conservar obstinadamente os laços com seu país de origem, mas, ao contrário, muitas vezes reforçavam a resistência céltica e católica à Inglaterra. Talvez venha daí a expressão "nós, os irlandeses...", que Berkeley utiliza em seu *Caderno de Notas*, com a qual se distancia firmemente dos modismos intelectuais reinantes na Inglaterra e, sob uma bandeira "nacional", defende a liberdade de pensamento individual.

Em 1696, Berkeley entra para o Colégio de Kilkenny, prestigioso estabelecimento de ensino secundário no qual fora precedido por Swift e onde criará duradouros laços de amizade com Thomas Prior. Em 1700, vai para o Trinity College de Dublin. P. Browne, então preboste do College e teólogo de renome, cedo introduzira as obras de Locke naquele estabelecimento ilustre, transformando-o em porta-voz da "nova filosofia" já instituída por Descartes. Por sua vez, o arcebispo de Dublin, William King, havia despertado a atenção de todos para P. Bayle, devido à controvérsia encetada com este quando da publicação do seu *De Origine Mali*, que Bayle criticara vigorosamente. Malebranche e Espinosa, acolhidos com reservas, tampouco eram ignorados; em Dublin dava-se muita importância às "variações" ou transformações radicais que eles haviam operado no cartesianismo. Nesse ambiente, Berkeley passa rápida e brilhantemente por todos os estágios do curso universitário, obtendo o grau de "Master of Arts" em 1707. Por essa época, dedicava-se a estudos matemáticos específicos – *Of Infinites*, *Arithmetica*, *Miscellanea Mathematica* – que revelam seu interesse pelas ciências mais avançadas (geometria analítica e método das fluxões), interesse este, porém, já fortemente crítico: os matemáticos ficam discutindo ninharias, fazem questão de fazer nós, em vez de desfazê-los, e confundem utilidade de procedimentos formais com verdade.

O *Caderno de Notas* (*Notebook* B e A, 1705-1708), espécie de diário de bordo de sua estada no Trinity College, reflete a amplitude e a diversidade dos interesses de Berkeley. Encarregado dos cursos de grego e hebraico, ele organizara uma espécie de sociedade secreta, cujos regulamentos são indicados nos *Cadernos*. Nessa sociedade, a "nova filosofia" deveria ser regularmente discutida longe do controle oficial. É difícil dizer se a expressão "nova filosofia" se refere à doutrina de Descartes ou, já então, ao imaterialismo. "Desde os dezoito anos – escreve Berkeley em seu *Caderno* – fui desconfiado, portanto muito atraído por essas novas doutrinas." Além dessa curiosidade pelas idéias novas, talvez já se

discutisse então o imaterialismo em sua primeira forma, pois Berkeley dirá a Percival que foi a partir de discussões com amigos que revisou o imaterialismo.

Os *Cadernos* demonstram interesse particular pela visão e pela óptica; em 1709, Berkeley publica *An Essay Towards a New Theory of Vision*. A obra era duplamente original, pois criticava a óptica geométrica em favor de uma fenomenologia da visão e lançava as bases de uma metafísica original. Berkeley afirma que as idéias percebidas pelos cinco sentidos do ser humano formam uma série totalmente heterogênea que não poderia ser reunida num "sentido comum" qualquer. A unidade do dado sensível, em Berkeley, nos faz pensar nessa ordem das idéias e dos outros modos que, em Espinosa, se mostram através da infinidade dos atributos da Substância. Berkeley, contudo, não é espinosista. Para ele, a Substância única na qual vivemos e somos é um Deus providencial. A ordem que inter-relaciona as séries de idéias sensíveis é sustentada por um modelo antropomórfico: a natureza é como uma linguagem na qual as idéias táteis são o significado, e as idéias visuais o significante privilegiado. Em 1732, por razões apologéticas evidentes, Berkeley transformará explicitamente a linguagem da natureza numa "linguagem que Deus fala para nossos olhos".

No entanto, o cepticismo induzido pela teoria da percepção representativa, que fazia a distinção entre objeto percebido como idéia e objeto real, preocupava Berkeley. O ensaio sobre a visão mostrara que, *a parte subjecti*, não era preciso recorrer a uma unidade das idéias sensíveis oculta num "sentido comum"; não seria então possível prescindir também, *a parte objecti*, do recurso à unidade imaginária das qualidades sensíveis numa substância material? A resposta negativa mais clara a esta pergunta será dada em *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, de 1710. Berkeley publica o livro em Dublin, depois de tomar uma decisão importante: embora seu *Caderno de Notas* previsse a redação de um tratado dividido em várias partes, ele publica apenas uma primeira parte, indicando, em curto prefácio, que a segunda parte viria em breve. Ao que parece, por volta de 1707-1708 Berkeley fez duas descobertas que o levaram a apressar a publicação dos primeiros elementos de seu tratado. Em primeiro lugar, ele percebeu que era possível ir além de uma primeira hipótese imaterialista – já entrevista por S. Foucher e P. Bayle, segundo a qual o que se dissesse a respeito da subjetividade das "qualidades segundas" valeria também para as "qualidades primeiras". Estas últimas perderam, com isso, qualquer privilégio ontológico ou gnoseológico, a ponto de tornar-se duvidoso que uma matéria qualquer pudesse existir para além de nossas idéias. Para ultrapassar essa crítica das chamadas "qualidades primeiras", Berkeley propõe uma questão radical: o que quer dizer a palavra *existir*? Admitir qualidades que existiriam sem ser percebidas é falar de maneira sensata? Uma nova definição da palavra *existência* – existir é ser percebido ou perceber ou querer, isto é, agir – permite não só prescindir de uma substância material inacessível, mas também mostrar que os discursos eruditos sobre essa substância são desprovidos de sentido. A segunda descoberta, feita em 1708, consistiu em determinar a origem do sucesso dos discursos materialistas/realistas dos eruditos. Para Berkeley, o que está sempre provocando e fortalecendo essa tendência que os homens têm a falar do que jamais perceberam nem jamais perceberão é a crença na existência de idéias gerais abstratas. A Introdução aos *Princípios*, tal como foi publicada em 1710, assume, desse modo, importância essencial no conjunto da obra. Berkeley tentava mostrar, ali, o que são termos dotados de sentido e de que modo a associação entre um som e uma "idéia" podia desempenhar o papel de significação. O nominalismo da Introdução tende a acentuar a inevitável discrepância entre a generalidade das palavras e a particularidade dos seres; de tal sorte que, em 1710, a linguagem continua sendo para o pensamento uma veste tão incômoda quanto indispensável.

Em Londres, Dublin e Paris, os *Princípios* tiveram acolhida irônica ou glacial. Dizia-se que Berkeley quisera valorizar-se cultivando paradoxos. Para ser coerente consigo mesmo, ele deveria ter permanecido em silêncio, não se ocupando de um mundo exterior no qual seres semelhantes a ele estariam fechados para seus argu-

mentos. Sem desanimar, mas sentindo-se incompreendido, Berkeley redige uma versão pedagogicamente mais aceitável do imaterialismo, e, em 1713, vai a Londres publicar *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Obra-prima de literatura, esse livro leva em conta algumas objeções não previstas ou evitadas em *Princípios*, procurando explicitamente pôr a filosofia em consonância com o "senso comum" (no sentido de opinião comum e/ou luz natural). Era preciso reconhecer, com efeito, que, mesmo pondo de lado o sarcasmo de quem criticava a obra sem a ter lido, o imaterialismo continuava sendo uma doutrina extravagante. Se "existir é perceber ou ser percebido", o mundo das coisas e das pessoas não será tão variegado e intermitente quanto o determinam a multiplicidade dos indivíduos, nossas ausências dos lugares e os nossos intervalos de sono? Como podem os homens entrar em acordo a respeito de uma "mesma coisa", se esta é uma coleção absolutamente pessoal de idéias? Como ter certeza de que meu escritório e meus livros continuam a existir quando não estou mais em meu gabinete de trabalho? Como admitir, então, que o mundo tenha sido criado seis dias antes da criação de Adão, conforme ensinam as Escrituras? Diferentemente dos *Princípios*, os *Três Diálogos* tentam resolver dificuldades como essas, propondo uma prova inédita da existência de Deus: uma vez que os filósofos dizem que há um Deus e que, por conseguinte, esse Deus percebe todas as coisas, é preciso admitir que as coisas sensíveis existem realmente (vale dizer, não são produzidas ao sabor da imaginação de cada um de nós) e que, portanto, elas são necessariamente percebidas por um Espírito Infinito (*Works*, II, p. 212). Com humor e com razão B. Russell afirma que, em *Três Diálogos*, Berkeley institui a existência de um "Deus guarda-móveis" que garante certa permanência da experiência sensível. Esta tentativa, porém, representou um segundo malogro de Berkeley.

Apesar de frustrado, ele não se deixa abater a ponto de perder de vista seu objetivo essencial – a defesa da fé. Em três sermões, reunidos sob o título *Obediência Passiva*, Berkeley toma posição, em 1712, a respeito das questões políticas que agitavam seu país: posição, aliás, suficientemente ambígua para permitir que – enfatizando a obrigação de não resistir ao poder civil supremo – ele se alie aos Tories e – evocando o direito de o cidadão questionar o fundamento que autoriza a autoridade civil a considerar-se "suprema" – ele denuncie a tirania e, dessa vez, ponha os Whigs a seu lado. Assim sendo, Berkeley consegue estabelecer relações variadas junto ao mundo erudito quando de sua estada em Londres (Swift, Addison, Steele e Pope, entre outros). Em 1713, recebe a incumbência de redigir diversos artigos no *The Guardian*, nos quais demonstra a determinação de lutar contra o livre-pensar em matéria religiosa, bem como de silenciar a respeito do imaterialismo. Além disso, para manter-se o mais afastado possível dos dissabores de sua incipiente carreira de filósofo e também para satisfazer a uma curiosidade (da qual dava testemunho, já em 1706, a *Descrição da Caverna de Dunmore*), Berkeley pede um afastamento temporário de suas obrigações no Trinity College. Faz, então, duas viagens sucessivas à Itália – a primeira em 1714 e a segunda de 1716 a 1721. Consta que, durante sua primeira passagem por Paris, Berkeley teria conhecido Malebranche. Todavia, embora sua correspondência com Percival anuncie esse encontro para o dia 24 de novembro (*Works*, VIII, p. 74), data da carta, nada mais diz sobre esse encontro tão desejado pelos historiadores da filosofia. E como a correspondência de Malebranche tampouco dá o menor indício a respeito, não nos cabe suprir nossa ignorância com lendas.

As viagens de Berkeley ensejaram anotações desordenadas, porém cativantes, sobre o sul da Itália; manifestam considerável interesse pelo Renascimento, pela geologia e pela medicina. Não é de estranhar que, tendo perdido o manuscrito da segunda parte dos *Princípios* na Sicília, Berkeley não se dê ao trabalho de refazê-lo. Sempre curioso, buscando informar-se a respeito dos lugares pelos quais vai passando e, na medida do possível, tentando integrar-se neles, redige em Lyon (1720), no caminho de volta, o *De Motu*, dissertação latina cujo tema fora proposto pela Academia de Ciências de Paris. Dirigindo-se a leitores franceses advertidos das "extravagâncias" do imaterialismo, Berkeley critica abertamente o

espaço, o tempo e o movimento absolutos de Newton, muito mais que a substância material dos cartesianos. De volta a Dublin, é encarregado, em 1724, da diocese de Derry, o que põe fim a suas funções universitárias: rompe-se aí o cordão umbilical que o mantinha ligado à *alma mater* do Trinity College.

Nessa época, uma herança inesperada vem possibilitar que Berkeley pense em pôr em prática um sonho missionário. Preocupado com a decadência dos costumes na Europa e, em particular, com a depravação revelada pela falência da Companhia dos Mares do Sul, ele sonha em partir para o Novo Mundo. Ocorre que a suposta amante de Swift, Esther van Homrigh (Vanessa), para vingar-se das decepções amorosas infligidas por este último, lega todos os seus bens (e também algumas dívidas) a Berkeley. Os proventos da diocese de Derry mais essa herança imprevista permitiram-lhe transformar seu sonho em projeto missionário preciso. Em 1725, publica *Uma Proposta para o Melhor Provimento das Igrejas em Nossas Colônias e para a Conversão dos Americanos Selvagens ao Cristianismo (por Intermédio de um Colégio a ser Erigido nas Ilhas Bermudas)*. Para Berkeley, as ilhas Bermudas eram o lugar ideal para a edificação de um colégio do qual ele dá uma descrição detalhada. A espiritualização da América colonial, totalmente voltada até então para o lucro, deveria associar os filhos de colonos aos indígenas, cabendo ao colégio enviar missionários convenientemente instruídos a todas as colônias para maior proveito da Igreja Anglicana e da Coroa. Com esse projeto, Berkeley chamou mais a atenção do público do que o fizera com o imaterialismo. Seu ardor generoso lhe valeu um apoio financeiro nada desprezível de pessoas e instituições privadas; no entanto, as tentativas de obtenção de subvenção governamental tiveram resultados duvidosos. Sem esperar o dinheiro evasivamente prometido por Walpole, Berkeley embarca em 1728 com sua jovem esposa para o Novo Mundo. Acabava de casar-se com Anne Forster, jovem culta que apoiará com talento e energia os projetos do marido: essa curiosa viagem de núpcias à América é a primeira demonstração disso.

Para esperar a subvenção oficial, Berkeley instala-se em Newport (Rhode Island). Constrói ali uma casa confortável, na qual recebe representantes de todas as "tendências" religiosas. Dentre seus amigos da América, devemos lembrar particularmente Samuel Johnson, futuro presidente do King's College (Columbia University). Das conversações filosóficas com Samuel Johnson, restaram algumas cartas preciosas que mostram que Berkeley foi uma vez mais questionado sobre o valor de sua filosofia (*Works*, II, pp. 271-94). Esses escritos – confessa ele a seu correspondente – datam da minha juventude e apresentam, sem dúvida, inúmeros defeitos. Mas continuo convencido de que as noções ali expostas são corretas, ainda que seja difícil traduzi-las para a linguagem, pois esta está essencialmente adaptada ao uso corrente e aos preconceitos herdados, não às especulações filosóficas.

É isto, no fundo, que Berkeley reconhece na obra que redige em Rhode Island, na tranqüilidade proporcionada por um relativo isolamento: *Alciphron or the Minute Philosopher*. O livro é uma defesa direta da linguagem ordinária e de sua adaptação à confiança que o homem comum tem na Providência. Sete diálogos põem frente a frente livres-pensadores e defensores da fé. Os primeiros criticam palavras e noções como "Deus" e "graça divina" por meio de uma argumentação muito semelhante à que, no imaterialismo, tentava sobrepujar a "substância material". Quando Berkeley regressa a Londres em 1732, convencido de que o dinheiro prometido a seu colégio jamais lhe será concedido, publica anonimamente o *Alciphron* acompanhado do *Ensaio* sobre a visão. O conjunto imediatamente provoca enorme celeuma.

Em 1732, Berkeley ganhara celebridade, e os livres-pensadores postos em cena nesta sua última obra pareciam aos teólogos astuciosos demais para que o cristianismo estivesse a salvo das críticas desses "filósofos miúdos". Em Londres, retido pelas polêmicas que provocara, Berkeley publica sucessivamente uma defesa de sua teoria da visão (*The Theory of Vision Vindicated and Explained*), *The Analyst* e *A Defence of Free Thinking in Mathematics* (1734-1735). Estes dois últimos opúsculos constituem um interessante

questionamento das pretensões de alguns matemáticos a possuir a "rainha das ciências". Como ter essa pretensão quando o que se possui é a ciência das conclusões, e não a dos princípios? Mostrando como é duvidosa a validade lógica do método dos "erros compensados" utilizado no cálculo infinitesimal, Berkeley podia dizer que, em relação aos "mistérios matemáticos", os mistérios religiosos tinham a vantagem de ser avalizados pela autoridade de Deus e não pelo prestígio de um mortal qualquer (fosse ele Newton ou o marquês de l'Hôpital).

Nomeado bispo de Cloyne em 1734, Berkeley, após algumas tergiversações, retoma a carreira eclesiástica de forma definitiva, dedicando-se inteiramente à educação de seus filhos e aos deveres de seu ministério. A paixão humanitária que o levara para Rhode Island anima-o suficientemente para, a despeito de suas ligações oficiais, tomar partido a favor da Irlanda. Em *The Querist* (1735), ele interpela o poder constituído sobre as condições econômicas e políticas que faziam da ilha um país duramente explorado por seus conquistadores. Como a fome e as epidemias vinham completar o quadro dos infortúnios da Irlanda, Berkeley procura remediá-las pessoalmente, sem aguardar resposta às interpelações feitas pelo "questionador". Interessado havia tempo pela medicina, e convencido, como muitos pensadores de sua época, de que as doenças seriam apenas variações de um distúrbio basicamente idêntico, para Berkeley a medicação que atingisse esse distúrbio seria universal, ou seja, uma *panacéia*, sem que a esse termo esteja associado qualquer sentido pejorativo. Afirma-se com freqüência que, na América, Berkeley teria ouvido dizer ou mesmo verificado pessoalmente que a água de alcatrão vegetal seria muito eficaz para a cura da varíola. O mais provável é que ele tenha lido um relatório sobre os efeitos dessa beberagem na Carolina do Sul, tal como o que foi publicado em 1739 no *The Gentleman Magazine*. A revelação de um remédio desconhecido na Europa e a confiança de Berkeley na simplicidade do modo de vida dos "selvagens da América", mais ou menos imaginários, despertaram nele um entusiasmo terapêutico que, aos poucos, conquistou toda a Grã-Bretanha antes de atingir o Continente. Na qualidade de remédio universal, a água de alcatrão teve estrondoso sucesso durante alguns anos, antes de cair na vala comum dos medicamentos cujo sucesso é tão amplo quanto fugaz. Resta-nos ao menos um livro – *Siris* (1744) – ou "cadeia de reflexões sobre a água de alcatrão e outros assuntos". Partindo de conselhos práticos a respeito do bom uso da água de alcatrão para chegar a uma meditação cada vez mais ampla sobre a escala dos seres e culminar num desfecho místico, *Siris* é muito mais estranho para nós do que foi para os contemporâneos do autor, que, como o próprio Berkeley, estavam sob a influência do vitalismo de uma "química" anterior a Lavoisier e do prestígio do neoplatonismo em Cambridge. Em 1752, à guisa de trégua dos diversos embates e para acompanhar o filho à Christ Church, Berkeley embarca com a família para Oxford, onde morrerá, em janeiro de 1753, suavemente, no crepúsculo, rodeado pela família.

Em meio a tudo isto, para Berkeley a filosofia foi episódica. Publicar a doutrina imaterialista, entre 1710 e 1713, em certo sentido significou gazetear pelo livre-pensamento. As objeções feitas ao imaterialismo, que se tornaram canônicas com a publicação em 1733 de *An Inquiry into the Nature of the Human Soul*, de A. Baxter, e a publicação, na mesma época, de um libelo contra o *Alciphron* escrito por P. Browne em *Things Divine*, tudo isso modificará profundamente a atitude de Berkeley com relação à crítica da linguagem. "Eu preferiria – diz ele em *Alciphron* – que minha mulher e meus filhos pronunciassem diariamente palavras desprovidas de sentido a ver um deles cortar-se a garganta ou atirar-se da janela." Modificar a atitude com respeito à linguagem, porém, era abandonar o essencial de sua argumentação contra a matéria. Se, apesar disso, Berkeley publica novamente os *Princípios* e os *Três Diálogos* em 1734, com modificações conceptualmente decisivas, era porque ainda nutria esperanças de se poder julgar a linguagem culta deixando intacta a linguagem comum. Essa possibilidade continua sendo proposta e, ainda hoje, desperta interesse por sua filosofia.

• As principais obras de Berkeley (às quais devem ser somados os cadernos de notas – 1707-1708 –, que contêm

informações essenciais sobre a gênese de seu pensamento) são as seguintes: *An Essay towards a New Theory of Vision*, Dublin, 1709; *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin, 1710; *Passive Obedience*, Dublin e Londres, 1712; *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Londres, 1713; ensaios no *The Guardian*, 1713; *De Motu*, Londres, 1721; *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*, Londres, 1721; *Alciphron or the Minute Philosopher*, Londres e Dublin, 1732; *The Theory of Vision or Visual Language, Showing the Immediate Presence and Providence of a Deity, Vindicated and Explained*, Londres, 1733; *The Analyst, or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician*, Dublin, Londres, 1734; *A Defense of Free Thinking in Mathematics*, Dublin, Londres, 1735; *The Querist* (1735-1737), Dublin, Londres; *A Discourse Addressed to Magistrates and Men of Authority*, Dublin, Cork, Londres, 1738; *Siris, A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water and Divers Other Subjects*, Dublin, 1744.

O conjunto dos textos de Berkeley está reunido nas seguintes séries de obras: *The Works*, ed. Fraser, 4 vol., 1871 (2ª ed., 1901); *The Works of G. Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. Luce/Jessop, 9 vol., 1948-1957; *G.B's Manuscripts Introd., An Edition Diplomatica*, de B. Belfrage, Oxford, 1987. Tradução francesa sob a direção de G. Brykman, PUF, col. "Épiméthée", 3 vol., 1985-1992: I (*Notes philosophiques, Essai sur la vision, Introd. manuscrite, Principes*); II (*Trois dialogues, De Motu, L'analyste*); III (*Alciphron ou le Petit philosophe*); *Siris* é obra prevista para um quarto volume a aparecer.

⇒ Margaret Atherton, *Berkeley's Revolution in Vision*, Nova York, 1990; J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1971; H. M. Bracken, *The Early Reception of Immaterialism, 1710-1733*, Haia, 1965; Geneviève Brykman, *Berkeley, philosophie et apologétique*, 2 vol., Vrin, 1984; *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993; A. C. Grayling, *Berkeley, The Central Arguments*, Londres, 1986; G. Pitcher, *Berkeley*, Boston, 1977; I. C. Tipton, *Berkeley, The Philosophy of Immaterialism*, Londres, 1974; K. P. Winkler, *Berkeley, An Interpretation*, Oxford, 1989.

Geneviève BRYKMAN

BLOCH Ernst, 1885-1977

Filósofo alemão nascido em Ludwigshafen (Palatinado), filho único de uma família judia alemã. Ernst Bloch escreve seu primeiro ensaio filosófico (*O Universo Visto pelo Ateísmo*) com a idade de treze anos. Com dezessete anos, prepara sua primeira publicação, mas o texto, um ensaio filosófico intitulado *Poder e Essência* (*Über die Kraft und ihr Wesen*), permanece inédito. Em 1905, Bloch inscreve-se nas aulas de filosofia de Theodor Lipps em Munique. Em 1908 defende com brilhantismo uma tese sobre o filósofo neokantiano Heinrich Rickert e os problemas da teoria do conhecimento. De 1908 a 1911, fica em Berlim, onde participa ativamente do seminário de Georg Simmel, eminente representante da escola "vitalista" (*Lebensphilosophie*), que o põe em contato com Georg Lukács.

Horrorizado com o militarismo prussiano e com a explosão do chauvinismo nacional alemão, o jovem filósofo deixa Berlim em 1912 para ir morar em Heidelberg (onde entra em contato com Max Weber) e em Garmisch, onde redige os primeiros esboços de uma teoria do Não-Ainda-Consciente e sua primeira grande obra, *O Espírito da Utopia* (1918). É também em Garmisch que Bloch se casa, em 1913, com Else von Stritzky, escultora originária de Riga, cuja morte prematura e súbita, em 1921, o deixará consternado. Em Munique, Bloch reata os primeiros contatos com os pintores e os escritores expressionistas que exercerão profunda influência sobre seu pensamento e sua obra.

Simpatizante do movimento pacifista, Bloch se exila voluntariamente na Suíça em abril de 1917, para fugir ao alistamento nos exércitos de Guilherme II. Ao receber a notícia da insurreição espartaquista, Bloch, simpatizante do luxemburguismo e do USPD, volta para a Alemanha. Mas alguns meses após o esmagamento da Liga Espártaco, deixa Berlim para ir morar de novo em Munique, onde escreve *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*, defesa apaixonada do rival (de esquerda) de Martinho Lutero que, em seus sermões evangélicos, não cessava de incitar os camponeses alemães à revolta. Depois da morte de Else, em março de 1921, Bloch vai para Berlim, onde prepara a reedição de *O Espírito da Utopia*. É lá, na Berlim dos anos 20, que Bloch conhece Adorno, Kracauer, W. Benjamin, e faz amizade com B. Brecht, Kurt Weill, Hanns Eisler e Otto Kiemperer. Em 1930, publica a coletânea de ensaios *Vestígios* (*Spuren*), tão marcado por uma sociologia das "micrologias" da cotidianidade quanto *Sentido Único* de Walter Benjamin.

Para fugir às perseguições do nazismo, Bloch se exila em 1933: primeiro na Suíça (onde publi-

ca, em 1935, *Legado destes Tempos*, coletânea de ensaios dedicados à fenomenologia da psicologia de massas do fascismo), e depois na Áustria, na França (onde fica em 1935-1936 e onde participa do "Congresso Mundial pela Defesa da Cultura") e na Tchecoslováquia (Praga), indo para os Estados Unidos pouco antes da invasão da Tchecoslováquia pelos exércitos de Hitler. Os dez anos de seu exílio nos Estados Unidos (Nova York, Boston, Cambridge [Mass.]) são quase exclusivamente dedicados à redação de sua principal obra, *Princípio Esperança*, para a qual Bloch havia primeiramente previsto o título *Träume vom besseren Leben* (Sonhos de uma vida melhor). Trata-se de uma reconstrução sistemática e monumental da função da corrente *utópica* na história religiosa, social, cultural e política do Ocidente. Durante o exílio nos Estados Unidos, Bloch escreve também sua importante obra sobre a filosofia hegeliana, *Sujeito-objeto. Considerações sobre Hegel* (1962). Em 1948, assume a direção do Instituto Filosófico da Universidade de Leipzig e vai, portanto, morar na República Democrática Alemã, pensando assim poder contribuir para uma verdadeira renovação democrática na Alemanha pós-nazista. Mas após uma primeira fase de colaboração do filósofo marxista da utopia e da esperança com o regime alemão do leste – durante esse período são publicados na RDA os tomos I e II de *Princípio Esperança* e *Sujeito-Objeto* – esse diálogo é brutalmente interrompido após a insurreição húngara, devido à prisão de seus amigos por motivo de "manobras contra-revolucionárias" e "conspiração titotrotskista". Wolfgang Harich, seu discípulo, é condenado a doze anos de prisão sem direito a *sursis*, e o próprio E. Bloch é proibido de dar aulas a partir de 1957. Acusado de revisionismo e reduzido ao silêncio, Bloch, apesar dessas condições políticas difíceis, termina a redação de seus *Ensaios Literários* (*Literarische Aufsätze*) (1965) e dos *Cursos de História da Filosofia* (t. XII de *Obras Completas*) (1977).

Durante uma estada em Bayreuth, em agosto de 1961, em que foi hóspede de Wieland Wagner, Bloch declara publicamente que não quer mais voltar à RDA, devido à notícia da construção do muro de Berlim. Exilando-se assim voluntariamente de Leipzig, vai morar com a família em Tübingen, onde ensinará até morrer, em 1977.

Ao longo desses dezesseis últimos anos de vida em que vive e escreve nas imediações do grande colégio (Stift) de Tübingen, onde o jovem Hegel, Schelling e Hölderlin estudaram, Bloch publica mais cinco obras: *O Problema do Materialismo, sua História e sua Substância* (1972), *Ensaios Filosóficos* (*Philosophische Aufsätze*) (1969), *Mensurações Políticas, Tempos Pestíferos, Vormärz* (1970), *Cursos de História da Filosofia* (aulas de Leipzig) (1977) e *Experimentum mundi* (com uma nova doutrina das categorias filosóficas) (1975). Quando Ernst Bloch morre, em 4 de agosto de 1977, com a idade de 92 anos, uma imensa multidão de simpatizantes – majoritariamente jovens e estudantes – reúne-se nas ruas de Tübingen para prestar a última homenagem àquele que, durante todo o seu tempo de atividade como professor e filósofo na Alemanha Federal, se transformara no profeta-filósofo de um projeto utópico de revolta. Em seu elogio fúnebre, o escritor Walter Jens o qualificou de "homem enigmático [...], poli-historiador, pensador capaz de fazer a síntese entre Karl Marx, a morte e o apocalipse [...]", "grande figura de integração de nossa época [...] Sua vida e sua obra se encerraram, mas sua obra aponta para o futuro como um veleiro a nos levar para outro mundo..."

Seria possível distinguir duas fases na obra de Ernst Bloch: o período pré-marxista (1908-1920), profundamente marcado pela renovação da mística (judaica e protestante) e por uma nova metafísica da interioridade, e o período propriamente marxizante (1921-1977), em que Bloch, sem questionar radicalmente a metafísica de sua obra de juventude, adere ao marxismo orientando-se para uma nova "filosofia da práxis", que se atém simultaneamente a corrigir as concepções do materialismo vulgar e a elaborar as bases teóricas de um marxismo renovado que se definiria como "nova ética".

Já em seus primeiros escritos, E. Bloch esforça-se por corrigir a teoria do conhecimento do neokantismo, introduzindo um elemento novo: o da possibilidade da percepção de fenômenos "utópicos" pelo aparelho psíquico (cf. E. B. *Rickert*

und das Problem der modernen Erkenntnis, tese, Würzburg, 1908). Essa revalorização da utopia, no campo da teoria do conhecimento, da metafísica, da estética etc., é acompanhada, porém, por uma redefinição do conceito: a utopia não é mais considerada por Ernst Bloch como "sonho abstrato", como "fuga para um futuro imaginário" ou como "castelo de areia"; não mais, a exemplo das utopias do Renascimento (Thomas More, Campanella, F. Bacon), como esboço e modelo de um Estado ideal que concretizasse, em novas estruturas, a igualdade, a justiça e a fraternidade entre os homens. Ao contrário dessas concepções, Bloch tende mais a definir a utopia como *tendência permanente do ente*, mas que só se realiza intermitentemente. Essa nova filosofia da utopia evolui de maneira lógica para uma ontologia do não-ainda-ser que coloca no centro da reflexão a "potencialidade do ser" (*Kann-Sein*), a concepção da "processualidade do real" e que, depois de analisar as diferentes camadas da "categoria da possibilidade" (*PE*, I, 270 s.), se orienta para uma espécie de fenomenologia das estruturas do espírito utópico e das "imagens-desejos" na consciência e na produção cultural humana (conto, viagem, filme, teatro, poesia, música etc.). A imaginação utópica tal como se reflete por exemplo na arte é, segundo Bloch, "capaz de representar não só a extrema abundância das coisas materiais como também as relações de mediação ocultas na (e por trás da) imediação da realidade vivida". Ela desvenda bem "a relação dos fenômenos com o Todo que lhes é contemporâneo e com o Totum utópico que se encontra em processo" (*PE*, 269). Ela só tem sentido caso se refira simultaneamente a um Horizonte do real-ente e a sua qualidade prospectiva: "A utopia concreta situa-se no horizonte de toda realidade; a possibilidade real cinge por inteiro as tendências-latências dialéticas abertas" (*PE*, 270).

Definindo o ente como "modo de possibilidade adiante", ressaltando o elemento do "devir" e do "porvir" na dialética sujeito/objeto, Bloch quer fazer o marxismo renascer – com base nessa ontologia (diametralmente oposta à ontologia existencial de Heidegger e de Sartre) – como "ciência dialético-histórica das tendências", como "ciência do porvir do real" (*PE*, 342) cujo "ponto de apoio de Arquimedes" está em vincular o saber não só ao passado, mas essencialmente ao *ad-veniente*. A toda concepção que pretenda imobilizar a relação entre saber e temporalidade numa espécie de "retirada para o pretérito"; (*PE*, 341), para o "τὸ τὶ ην εἰναι" de Aristóteles, Bloch opõe a relação privilegiada do saber com o futuro, a visão de uma "ciência nova" orientada corajosamente para a percepção, a descoberta das potencialidades da matéria e – colocando-se na perspectiva da décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach – rumo à *transformação do mundo*: "Só o horizonte do futuro, no qual se coloque o marxismo e para o qual o horizonte do passado não passe de ante-sala, confere dimensão real à realidade (*PE*, 342-3).

No processo de constituição antecipativa do futuro, Bloch distingue – no nível subjetivo – dois pólos: "o instante obscuro" e "a ad-eqüidade aberta". A imediação da experiência do instante deve necessariamente pairar no obscuro. Bloch a define como um estado de pré-consciência em que o "agora", o *nunc*, permanece imerso nas trevas do instante. É graças à manifestação de uma "impulsão vital" (*Dass des Lebens*), ávida e sequiosa de porvir, que esse estado de pré-consciente obscuro pode ser superado. Por graus, a consciência progride: do assombro, da formulação da "questão inconstrutível" (Deus), ao conhecimento do "enigma do mundo", à auto-realização do sujeito em acordo com o conhecimento das latências-tendências concretas no ente-processual do mundo.

O fecho dessa fenomenologia da consciência antecipativa que Bloch desenvolve (no livro I de *Princípio Esperança*) é uma nova teoria das pulsões que, ao contrário da psicanálise freudiana, faz abstração das pulsões sexuais e considera a fome – ou seja, a necessidade elementar da psique humana de satisfazer uma carência ao mesmo tempo material e imaterial – como pulsão primária e fundamental. Nessa doutrina das pulsões, Bloch faz a distinção entre pulsão interior primária, que agita a experiência obscura e em que o "desejo" tende para o exterior, e necessidade orientada para um objetivo, um objetivo preciso (*gezieltes Hintreiben*). À noção freudiana de inconsciente, Bloch preferiu, aparentemente, a

de *pré-consciente* aberto para a percepção das "imagens-desejos" da esperança e do porvir. É essa necessidade primária equivalente à fome que, enquanto fator de gestação interior, incita o pré-consciente a manifestar-se e a evoluir para um não-ainda-consciente. O pré-consciente representa, para Bloch, aquela camada da vida psíquica (negligenciada pela psicanálise) que engendra os "sonhos-à-frente" (*Träumen nach vorwärts*) e que é responsável pela produção dos "sonhos diurnos" (*Tagträume*) nos quais Bloch distingue três estágios: (1) de incubação, (2) de inspiração e (3) de explicação (= capacidade que têm os sonhos diurnos de se tornarem fator de produtividade artística ou intelectual). Tendo assim enriquecido muito o marxismo com uma nova "futurologia" e uma teoria da criatividade, Bloch dedica outra obra (*Direito Natural e Dignidade Humana*, 1976) ao estudo da relação entre as teorias do direito natural do século das Luzes e as utopias sociais, ao estudo da relação entre o direito a "andar de pé" (como já fora reivindicado por Hobbes, Grotius, Rousseau, Kant e Fichte) e a antropologia marxista. Refazendo o histórico do direito natural de suas origens até as deformações do direito natural nas teorias burguesas do século XX (C. Schmitt), Bloch ressalta o princípio invariante que garante a presença incontestável do direito natural utópico na história humana: "Subverter todas as relações em que o homem esteja humilhado, subjugado, desclassificado e desprezado." Em *Ateísmo no Cristianismo* (1968-1978), Bloch retoma o tema da filosofia da religião que já havia marcado suas duas obras de juventude: *Espírito da Utopia* (1918-1923) e *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução* (1921). Mas o que ele faz é acima de tudo uma leitura crítica da Bíblia, uma "verdadeira hermenêutica da subversão, [que] patenteia e reativa as intenções de revolta que permeiam a Bíblia" (G. Raulet) e que foram abafadas pela Igreja. Querendo salvar o legado desse espírito de revolta que se expressa através dos séculos nas correntes heréticas do cristianismo e defendendo a tese da complementaridade entre essa religiosidade experimentada *diferentemente* e o projeto marxista, Bloch afirma: "Só um verdadeiro cristão pode ser um bom ateu; só um verdadeiro ateu pode ser um bom cristão." Por fim, *Experimentum Mundi* (1975-1981), última obra que Bloch publica antes de morrer, e que dedica à memória de Rosa Luxemburgo, pretende consolidar a construção de um sistema aberto (em oposição ao sistema fechado de Hegel) com a elaboração de uma nova doutrina das categorias filosóficas (categorias de enquadramento, categorias projetivas da objetivação, categorias de transmissão, categorias de manifestação) que são definidas como "figuras processuais" que lançam uma ponte entre as "formas intelectuais objetivas" da consciência e a "possibilidade objetiva real", que, segundo Bloch, é a de um devir permanente na trajetória de realização da Utopia concreta.

• As *Obras Completas de Ernst Bloch* foram publicadas em alemão em 16 volumes (mais um volume suplementar) por Edições Suhrkamp. Existem em tradução francesa: *L'esprit de l'utopie* (trad. de Anne-Marie Lang e Catherine Piron-Audard), Gallimard, 1977; *Thomas Münzer, théologien de la Révolution* (trad. de Maurice de Gandillac), Paris, Julliard, 1964; *Traces* (trad. P. Juillet e K. Hildenbrandt), Paris, Gallimard, 1968; *La philosophie de la Renaissance* (trad. Pierre Kammnitzer), Paris, Payot, 1974; *Le principe espérance*, t. I e II (trad. Françoise Wuilmard), Paris, Gallimard, 1976-1982; *Héritage de ce temps* (trad. Jean Lacoste), Paris, Payot, 1978; *Droit naturel et dignité humaine* (trad. Denis Authier e Jean Lacoste), Paris, Payot, 1976; *L'athéisme dans le christianisme* (trad. Eliane Kaufholz e Gérard Raulet), Gallimard, 1978; *Experimentum mundi* (trad. Gérard Raulet), Paris, Payot, 1981.

⇒ *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch* (Hommages publiés par Gérard Raulet), Paris, Payot, 1976.

Arno MÜNSTER

BLONDEL Maurice, 1861-1949

Nascido em Dijon no dia 2 de novembro de 1861 e morto em Aix-en-Provence em 4 de janeiro de 1949, Blondel pertencia a uma família antiqüíssima de Bourgogne. Viveu em Dijon numa casa histórica, cercada de sombra, paz e carinho. Pensava em entrar para o clero, mas depois de um retiro decidiu optar pela vida secular. Sua família passava férias na propriedade de Saint-Seine-sur-Vingeanne, perto de Dijon. Lá ele descobriu ao mesmo tempo a liturgia e o campo, conheceu os insetos e sua metamorfose, assim como

mais tarde, na Provença, passaria a amar as cigarras e os cactos. Esse amor precoce pela natureza marcou profundamente sua infância, dotando-o do mesmo movimento de realismo e simbolismo, ou seja, de poesia. Naquela propriedade de Saint-Seine, durante dois anos de retiro e silêncio, isolado num aposento do segundo andar, diante da paisagem composta de floresta e de prados irrigados pelo calmo Vingeanne, foi inicialmente inspirado por um desejo apologético que aos poucos se submeteria às exigências da mais rigorosa filosofia. Escreveu então, sucessivamente, as diversas redações de sua célebre tese, *A Ação*, defendida em 1893. Esse livro enfrentou duas oposições. Do lado universitário, foi-lhe recusado durante dois anos um posto no magistério superior, a pretexto de que ele era mais teólogo que filósofo. Esse mal-entendido foi logo reconhecido, e em 1895 ele foi nomeado para a Universidade de Lille, e em dezembro de 1896 para a de Aix-en-Provence, da qual precisou afastar-se por motivo de enfermidade em 1927, ainda que a ela permanecesse ligado até a morte. Mas pelo lado da Igreja, foi tão criticado que o Vaticano proibiu a venda da obra. Ela, porém, era apenas o ponto de partida de sua filosofia. Enquanto publicava inúmeros artigos, trabalhava para expressar toda a sua filosofia. *A Ação* era, para ele, o primeiro capítulo de uma doutrina geral que suporia uma unidade analisável numa trindade real composta por ação, pensamento e ser, que ele publicou com 73 anos. Por fim, a publicação, feita de 1944 a 1946, de dois tomos – *A Filosofia e o Espírito Cristão* – transformou a trilogia em tetralogia.

Blondel escreveu em seus *Carnets intimes* que não pode haver verdadeira filosofia sem metafísica. A palavra célebre de sua tese, *A Ação*, significa a vida humana, a *existência*. Ao reintegrar nesse sentido a ação humana, Blondel pôs ao alcance da consciência filosófica todo um setor de experiências que lhe escapava. Descobriu no coração do homem a necessidade sobrenatural. Se o destino do homem é sobrenatural, é ao mesmo tempo impossível que a filosofia se desinteresse dele e também impossível que o enfrente apenas com suas próprias forças. Não seria possível construir um sistema fechado: a verdadeira filosofia deve ser um *sistema aberto*. O papel do filósofo é, pois, mostrar, apenas com os meios da filosofia, que o homem aspira a outro fim, que não o natural, e que o sobrenatural se apresenta como uma hipótese que o filósofo não poderia atingir. Para resolver esse problema, a análise conta com um objeto privilegiado: a *ação*, ou seja, toda a atividade humana, seja ela metafísica, moral, estética, científica ou prática. É por querer conhecer o homem totalmente engajado que Blondel parte dessa experiência total por ele chamada de ação. Ela é a atividade do espírito em sua fonte e na integralidade de seu desenvolvimento. A característica desse pensamento é colocar-se, aquém da inteligência e da vontade, em sua fonte comum. Optar ou não pela realidade do sobrenatural só pode ser assunto da ciência prática, ou seja, da ação efetiva. A ação vivida e refletida situa-se no ponto de junção da imanência com a transcendência. Apenas a fé, a fé refletida mas prática, atinge, se quiser, o sobrenatural. Mas esse sobrenatural é inacessível à filosofia: ele é "coisa completamente diferente da metafísica desvendada a fundo". Faz parte da natureza do homem ser ensinado, mas é o ensinamento divino que o torna livre. A vontade só se realiza plenamente ao reconhecer que seu querer mais profundo resulta de uma presença mais interior do que o que há de mais íntimo, superior ao que há nele de mais elevado. A inspiração blondeliana pode determinar uma filosofia moderna que "só constitua seu discurso para preparar, nesse discurso mesmo, a superação de todo discurso" (Ladrière). Não se trata de modo algum de uma análise psicológica. O único método válido é descobrir a necessidade do sobrenatural no interior do querer, tenha ele consciência ou não. É um método de implicação que consiste em mostrar que uma exigência necessária está implicada em todo querer humano. O essencial é aplicar o método reflexivo kantiano à ação humana vista como dinamismo em expansão, ao agente atuante. Há implicações do agir, mas que só se desenvolvem na e pela ação em exercício. Esse estudo da ação revela que o homem sempre só age para igualar-se, e que não chega a isso sozinho. De mim para mim há uma distância infinita. Descobrindo em nossos atos um inacabamento de di-

reito, Blondel evidencia em nós um "lugar preparado", uma "fissura aberta". Só pode igualar-se quem sai de si. Todo esforço tende a mostrar que há já na origem uma imanência de transcendência em nós. Expor o determinismo integral da ação é escavar o vazio que o sobrenatural virá preencher.

Em *O Pensamento* o objetivo é demonstrar, como já afirmava Bossuet, que nunca esgotamos a mais mínima de nossas idéias. O pensamento é um fato cósmico. Não surge subitamente do nada; faz parte do universo de que depende visceralmente. O universo nos aparece como um pensamento ao mesmo tempo difuso e sinérgico do espírito. É preciso procurar sua gênese temporal e tomar consciência de que ele nasce três vezes: a primeira vez ao se tornar humano; a segunda ao se afirmar pensamento transcendente; a terceira quando prepara a união com Deus. O pensamento só se realiza dando-se. O mundo material é uma "decepção sistemática"; é instável, ao mesmo tempo múltiplo e uno; não explica o desenvolvimento de todos os seres, mesmo espirituais. Por outro lado, o pensamento tampouco se basta a si mesmo: ele está inviscerado no universo ao qual confere unidade, mas é também tendência ao múltiplo. Donde o triplo nascimento do pensamento. Em primeiro lugar o pensamento só aparece de modo verdadeiro para si mesmo, só se torna "pensamento pensante" com o signo: é o fato propriamente humano. Seu segundo nascimento ocorre quando ele compreende que, para se afirmar, deve afirmar um Pensamento transcendente. Não há "pensamento pensante" sem "pensamento do Pensamento". Pensar é pensar Deus. Mas a simples afirmação de um pensamento em si não basta para concluir o nosso pensamento. Coloca-se então o problema decisivo de saber se nosso pensamento, que não pode se satisfazer consigo mesmo, não deve colocar-se em estado de *receber* aquele que o pode preencher. Não se trata mais de uma concepção mais ou menos abstrata: o terceiro e último conhecimento do pensamento, seu ato decisivo, ocorre quando ele prepara a união com seu princípio de percepção, de conhecimento e de bem-aventurança. Ele não pode realizar essa união por suas próprias forças, mas pode prepará-la satisfazendo de antemão suas exigências. O pensamento só se realiza dando-se. Não se basta a si mesmo. Um exemplo esclarece diretamente essa atitude, o das provas da existência de Deus. Em certo sentido, uma vez que a ação, para Blondel, nunca está separada do pensamento, ele pode não só postular a existência de Deus como também prová-la. Assim como Kant, ele resume todas as provas ao argumento da lógica. Mas explica-o de tal maneira que lhe confere verdadeira significação. A existência de Deus impõe-se ao espírito, mas não em virtude da simples análise da *idéia* de Deus. O Ser-Deus aparece àquele que se dispôs convenientemente a acolhê-lo como algo que responde verdadeiramente ao apelo do espírito. Essa "prova" – se assim se quiser chamar – exprime em última análise a ambigüidade de uma razão que é *capax Dei, capax entis*, mas desde que alimentada por aquilo que ela invoca. Portanto, devemos fazer refluir para o pensamento tudo o que a ação pode nos ensinar e nos provar, e também tudo o que deve ser recebido dos *seres*.

O Ser e os Seres, obra-prima da trilogia, é uma subida contínua, uma espécie de caminhar, de ascensão através dos seres até o Ser. O problema é o da compatibilidade entre os seres contingentes e o Ser necessário. Nenhuma das criaturas nem o mundo inteiro esgotam o ser: eles chamam outra coisa, são como graus do ser cuja realidade só pode subsistir suspensa do único Ser que existe por si. A experiência que temos do ser só se iguala a si mesma na afirmação do Ser absoluto: todos os seres não bastam para preencher nossa primeira exigência de ser. Nada do que o uso corrente chama de seres corresponde plenamente ao que a reflexão descobre de essencial na noção espontânea do ser. Somos assim levados a uma "sondagem central" que permite afirmar o ser como um absoluto, como uma projeção, como Deus mesmo. Mas aí se encontra menos uma solução que um novo problema. Se o ser absoluto é aquele que encontra em si sua própria suficiência, ressurge a pergunta: que realidade atribuir aos outros seres? Quando o descobrirmos, se ele se bastar totalmente, não saberemos mais de onde vêm os seres contingentes, não compreenderemos sua existência. A explicação é que, em

sua essência, o universo está inacabado, aberto a um crescimento indefinido, pronto para o drama de uma *história* que se desvendará de algum modo para ele mesmo. Ora, essa história tem um sentido; esse devir tende para um objetivo. As criaturas só podem atingir seu fim, que consiste em consolidar-se no ser, ao cooperar com o fim universal querido pelo único Ser em si. Há, pois, uma norma que não é apenas reguladora, mas constitutiva dos seres. Blondel chama essa lógica dos seres de Normativa. Ela constitui o procedimento normal graças ao qual os seres realizam o desígnio de onde procedem, o destino para o qual tendem. Em definitivo, se no Universo o pensamento se funda no ser, os seres envolvem sempre em algum grau um embrião de pensamento. Toda essa análise deve ser comparada à pequena tese de Blondel, *O Elo Substancial* de Leibniz, que ele editou em francês, em 1930, com o título *Um Enigma Histórico*. Partindo de uma hipótese leibniziana, Blondel a utilizou como fecho de sua filosofia. O que o interessou profundamente em Leibniz foi a superação de seu idealismo, a idéia de uma espécie de comunicação das substâncias, de uma espécie de mediação que poderia tornar-se universalmente explicadora. A correspondência de todas as substâncias, particularmente da alma e do corpo no homem, não resulta de um milagre perpétuo, mas é efeito da própria criação. O homem é um verdadeiro elo entre o mundo e Deus. É "do alto" e é "de baixo". Sua função mediadora, ligada à de Cristo, é propriamente sacerdotal. O verdadeiro mediador é Cristo. A Encarnação tem uma função mais mediadora que redentora: é por ela que o mundo foi criado, ou melhor, recriado, como "criado de novo". A matéria é o que é vitalizável; a vida, o que é espiritualizável; o espírito é o que é divinizável. Tal é a comunicação mediadora das substâncias, que faz a unidade do universo na multiplicidade. Só o pancristismo permite escapar ao panteísmo. E isso ensejou vários artigos de Blondel, em especial de "História e dogma" em *La Quinzaine*, bem como suas duas obras sobre *A Filosofia e o Espírito Cristão*, de 1943 e 1946 (sendo impedido pela morte de escrever o terceiro), que contêm esclarecimentos sobre a religião cristã.

A intenção profunda de Blondel foi restituir à filosofia todo o seu domínio: ele quer compreender tudo, até mesmo a religião. Donde a intenção deliberada de confrontar diretamente a exigência filosófica e a síntese católica, sem recorrer a nenhum sistema histórico. A dificuldade é extrema, caso se queira renunciar a qualquer acordo extrínseco. Por um lado, é preciso que a razão invoque a fé sem alienar sua própria autonomia, e que, por outro lado, o sobrenatural seja obrigatório sem deixar de ser gratuito. Blondel é o filósofo que se negou a dissociar experiência religiosa de estrutura intelectual, que a garante e exprime. Depois dele, não é mais possível justapor, ou melhor, superpor uma natureza, objeto da filosofia, e uma sobrenatureza, objeto da teologia. O que o filósofo descobre é que há na natureza mesma uma exigência sobrenatural que a trabalha. Exigência que não é um direito, mas um dever: exigência gratuita, ousaríamos dizer, e paradoxal, que não justifica nenhuma reivindicação mas *demanda* total submissão. O ideal da sobrenatureza está inviscerado em nossa natureza e provoca nosso querer: ele não pode não ser por ela trabalhado, não pode não tender a ela como para sua realização suprema, que o cumprirá, sem que possa dar-se a si mesmo. O espírito não conhece de fora a experiência cristã; ela se transforma em suas profundezas e, sem poder encontrá-la por si mesmo, ele se reconhece quando ela lhe é revelada. A grandeza da obra blondeliana reside no raro equilíbrio de duas ordens: a da inteligência e a da caridade. O mais elevado valor da trilogia está no poder do movimento ascensional, que nos dá acesso à ordem da caridade. Mas é toda a experiência humana que é tomada e levada por esse movimento, de tal sorte que nada é ignorado ou desconhecido das complexidades da experiência nas suas formas mais humildes e mais elevadas, em suas variedades sensível e científica, moral e social, psicológica e espiritual. O homem blondeliano é aquele que corresponde ao desejo profundo do mundo moderno, de comunicação com a natureza, da comunidade dos homens, da comunhão com Deus.

• *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, tese de doutorado, Alcan, 1893, reeditado

por PUF em 1950 e em 1973; *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Libnitium*, 1893 (Petite tese latine, 1893, ed. 1972, Lovaina); *Le procès de l'intelligence* (em colaboração com Archambault), Ed. Blond & Gay, 1922; *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (entrevista a F. Lefèvre), Ed. Spes, 1928; *Le problème de la philosophie catholique* (cadernos "Nouvelle Journée"), Blond & Gay, 1932; *La pensée* (2 t.), I: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*; II: *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Alcan, 1934; *L'Etre et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, 1935; *L'action* (2 vol.): I. *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Alcan, 1935; II: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Alcan, 1937; *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Flammarion, 1939; *La philosophie et l'esprit chrétien* (2 t.): I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, PUF, 1944; II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, PUF, 1950; *Les premiers écrits de Maurice Blondel*: I: *L'action*, 1950; II: *La lettre, histoire et dogme* etc., PUF, 1951; *Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance* (2 vol.), 1899-1912, Aubier, 1957; *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*, Aubier, 1951; *Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière.* Correspondance philosophique présentée par Claude Tresmontant, Le Seuil, 1961; *Carnets intimes (1889-1894)*, Le Cerf, 1961; *Oeuvres de Maurice Blondel*, Lovaina, Peeters, 1975.

Jean LACROIX

BOAVENTURA São, GIOVANNI FIDANZA, 1221-1274

Giovanni Fidanza, dito "Boaventura" e cognominado "seráfico doutor", nasceu em 1221, em Bagnorea, na Toscana. Foi bem cedo para Paris, a fim de estudar filosofia, em especial Aristóteles. Tornando-se monge franciscano por volta de 1243, estudou teologia segundo os ensinamentos de Alexandre de Hales. Será doutor por volta de 1253, e a partir daí terá uma carreira eclesiástica prestigiosa, ainda que por humildade tenha recusado todas as honras. Acabará como bispo de Albano e geral de sua ordem. Ao morrer em Lyon em 1274, sua influência sobre a cristandade e, singularmente, sobre a hierarquia eclesiástica era considerável. Foi canonizado em 14 de abril de 1482.

Boaventura é em primeiro lugar teólogo. Sua tese é um comentário ao Evangelho de Lucas; mais tarde comentou *Cântico dos Cânticos*, *Provérbios*, *Apocalipse* etc. A partir de 1250 entregou-se à redação de sua obra capital: *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, que inventariava os diferentes pontos da doutrina cristã. Trata-se, pois, de um homem da Igreja, defensor da fé e severo diante das audácias dos filósofos que pretendessem pensar apenas com o uso da razão. Assim, por ordem sua, Roger Bacon foi impedido de lecionar em Oxford, ficando sob vigilância em Paris. Mas é verdade que ninguém se pode opor à filosofia sem filosofar, e a obra de Boaventura foi assumindo aos poucos um lugar importante na filosofia do século XIII.

De fato, sua obra se apresenta como a síntese definitiva do agostinismo medieval, que ele quer opor à corrente peripatética, em especial à doutrina de Tomás de Aquino, seu contemporâneo. É verdade que, de acordo com o doutor dominicano, ele admite explicitamente a distinção entre metafísica e teologia, e que não confunde razão com fé, mas não admite a autonomia completa dessa razão que deve sempre ser esclarecida pela fé. Em *Reductio artium ad theologiam*, explica como as artes liberais devem ser reduzidas à teologia, pois segundo a tradição plotiniana o homem que emana de Deus deve por "conversão" retornar a ele segundo quatro graus de conhecimentos: 1º Ele é esclarecido pela luz exterior da qual vêm as artes mecânicas; 2º pela luz inferior, a dos sentidos; 3º pela luz interior: é a razão que eleva a alma até o inteligível; 4º pela luz superior, a da graça. É a atitude tipicamente franciscana que condena o racionalismo de Aristóteles, não por ser perverso, mas por ser insuficiente para o conhecimento. Ainda em oposição a Aristóteles e como bom discípulo do platonismo medieval, Boaventura defende a tese dos universais *ante rem*, que existem na inteligência de Deus como tipos. Dava-se o nome de "exemplarismo" a essa tese, que os escolásticos haviam extraído da leitura do *Timeu*. Constantemente obrigado a lutar contra a influência de Tomás de Aquino e do averroísmo latino, Boaventura foi levado a elucidar aos poucos suas posições nos diferentes debates, e o conjunto de suas idéias organizou-se em torno de seis grandes temas.

Primeiramente, a existência de Deus é uma evidência imediata, estranha portanto à dialética.

Em segundo lugar, a Trindade deve ser concebida como o desdobrar-se do princípio primeiro que está no Pai. Essa é uma tentativa de reduzir as hipóstases de Plotino às categorias cristãs. Por outro lado, o mundo é uma emanação de Deus, que é seu modelo exemplar. Tudo "reflete" Deus. Conseqüentemente, conhecer é sempre voltar à causa primeira, Deus, que pode intervir segundo três modos: *per modum principii creatoris*, *per modum rationis moventis*, *per modum doni infusi* (*De scientia Christi*, IV). Em vista disso, a despeito da tese da emanação, Deus é transcendente ao mundo. Sem dúvida ele está ligado ao mundo por ser *causa essendi, ratio intelligendi e ordo vivendi*, mas é ato puro, enquanto o mundo criado, mesmo o das substâncias espirituais, é matéria e forma. Por fim, em oposição a Aristóteles, Boaventura faz da alma uma substância independente do corpo, e não um simples princípio de animação; enquanto tal, a alma pode, portanto, ser conhecida por intuição imediata.

Além dessas teses dirigidas contra o peripatetismo cristão, Boaventura desenvolve uma teoria que será mais tarde radicalizada por Ockham: nada acorrenta a vontade de Deus, nem mesmo o princípio de perfeição. Portanto, não há lógica divina que se possa compreender ou pressentir; a razão é impotente para conhecer a divindade, e só a fé pode aproximar-nos de Deus. Esse fideísmo resoluto constitui a filosofia de Boaventura.

Bernard GALAND

• *Opera omnia*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882-1902; trad.: *Breviloquium*, trad. s. dir. J. G. Bougerol, Paris, 1967; *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris, 1967; *Les six lumières de la connaissance humaine* (= *De reductione artium ad theologiam*), trad. P. Michaud-Quantin, Paris, 1971; *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, trad. E.-H. Wéber (Sagesse chrétienne), Paris, OEIL, 1985; *Les six jours de la création* (= *Collationes in Hexaemeron*), trad. M. Ozilou (*L'Oeuvre de saint Bonaventure*, I), Paris, Desclée-Cerf, 1991.

⇒ J. G. Bougerol, *Bibliographia Bonaventuriana*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata, 1974 [bibliografia de 4 842 títulos, que analisa os anos 1874-1974); E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1953; E.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)* (Bibliothèque thomiste, XLI), Paris, Vrin, 1974; J. G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure* (A la recherche de la vérité), Paris, Vrin, 1988; J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure* (Théologiques), Paris, PUF, 1988 (trad. de *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munique, 1959).

Alain de LIBERA

BODIN Jean, 1530-1596

Nasceu em Angers em 1530 e morreu em Laon em 1596. Personagem complexo e multivalente, foi historiador, jurista, economista e interessado em ciências ocultas. Teve uma vida bastante agitada, complicada por suas hesitações religiosas e políticas. Sua obra constitui um dos mais importantes monumentos da ciência política.

Após seus estudos, realizados principalmente em Toulouse, Bodin torna-se advogado do Parlamento de Paris. Em 1571, o Duque D'Anjou, François de Valois, chama-o para ser um de seus secretários de ordens e referendário da casa real. Com ele, Bodin viaja para a Inglaterra, onde é apresentado à rainha Elisabeth I. Vai em campanha para os Países-Baixos. Engajado no partido dos "políticos", em 1576 torna-se deputado do Vermandois nos estados-gerais de Blois, onde exerce importante papel, defendendo posições corajosas. De 1584 a 1588 é general de divisão em Laon; nessa cidade, sucedendo o sogro, torna-se procurador do rei. Apesar de protestante, ou ao menos com tendências ao protestantismo – em todo caso, foi acusado de heresia –, adere (por prudência, ao que parece, após a Noite de São Bartolomeu) à Liga, ligando mais tarde a esse partido a cidade de Laon.

A obra de Bodin é vasta e diversificada, muito mais brilhante que sua medíocre carreira política. Entretanto, ele deve a essa mesma carreira a possibilidade que teve de observar de perto as forças propulsoras da política francesa. Como possui erudição prodigiosa e nada do que é humano escapa à sua curiosidade universal, é capaz de conjugar saber e observações em suas obras. Perfeito humanista do Renascimento, também é dotado do sentido da reflexão política; suas obras saberão, pois, aliar o positivismo da ciência e o normativismo da ética política.

Em 1566, Bodin publica o *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*; nessa obra, mostra que a história e a história do direito constituem a melhor introdução à política. Nesse mesmo ano, a *Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit* revela um Bodin economista, que não hesita em explicar a inflação do momento pela abundância de ouro e dinheiro postos em circulação após a exploração das minas da América, e que preconiza o livre comércio. Em 1576, são publicados *Seis Livros da República*, obra polpuda, com mais de 1 000 páginas in-8º que contém toda a filosofia política de Jean Bodin. Em 1579, a obra *Démonomanie des sorciers* revela um universo totalmente diferente. Por fim, *Heptaplomeres Colloquium* – obra não publicada por Bodin, que só ficou sendo conhecida a partir de 1840 – deixa transparecer o "platonismo" de seu autor e, de um modo bastante perigoso para o século XVI, uma indiferença bem próxima da irreligiosidade.

Os *Seis Livros da República* dão uma idéia do saber enciclopédico de Bodin e indicam o sentido de sua filosofia política, relacionando-a com os "antigos", como Aristóteles e Tomás de Aquino, e com os "modernos", como Maquiavel e Thomas More. Nela, Bodin mostra com clareza que é um filósofo engajado: sua obra é uma defesa da monarquia, que estaria destinada a proteger o reino da França externamente, contra as ameaças dos países vizinhos, e internamente, contra as pretensões dos Parlamentos. Mas ele também mostra ser um teórico político que, recusando a utopia – procedimento bastante fácil –, interroga-se cientificamente sobre a natureza do Estado, buscando traçar o perfil do melhor regime. Assim, sua obra propõe a primeira teoria da Soberania que aparece de forma clara e sistemática: a Soberania é o próprio fundamento da *Res publica*; ela confere ser à República. Segundo as diversas modalidades de seu exercício, ela determina as diversas formas da política, o que dá ensejo ao estudo tipológico dos regimes. O Estado popular, o Estado aristocrático e o Estado monárquico são estudados um a um, não só em seus princípios institucionais como também no que se refere às suas vantagens e inconvenientes em termos de modos de governo e administração. Bodin não esconde sua preferência pela monarquia, mas restringe os direitos do rei mais do que o fazem seus contemporâneos, como Gregório de Toulouse, por exemplo, partidário do absolutismo real. Aliás, o objetivo da obra não é fazer proselitismo, mas sim explicar a ordem política. Por isso, a análise dos diferentes momentos da vida da *Res publica*, o exame das condições de funcionamento dos diversos regimes na República, o estudo das relações que se instauram entre as diversas funções dos organismos contidos pela República, tudo isso faz de Bodin um pioneiro da moderna "sociologia". A teoria dos climas insiste no fato de que não existe política independente do "natural dos povos", dos dados étnicos e geográficos. Este relativismo, em que se reconhece uma dimensão histórica, exprime-se também, ainda que de maneira às vezes ingênua, na maneira como Bodin compreende os sucessos e reveses dos regimes e os metabolismos políticos.

É notável que, mesmo não criticando a religião, Bodin não tenha se preocupado em introduzi-la na política, como o fizeram seus predecessores, e que seu pensamento conjugue uma problemática moderna do Estado com a revivescência da *philosophia perennis* na qual "a grande lei de Deus e da natureza" é a referência indispensável da política. Segundo Bodin, a boa política deve ser um hino à natureza.

• *Les six livres de la République*, ed. de 1583, reprint Scientia Aalen, 1961. reed. Fayard, 1987; Discours au Sénat et au Peuple de Toulouse, Tableau du droit universel et Méthode de l'histoire, in Jean Bodin, *Corpus des philosophes français*, ed. P. Miesnard, PUF, 1951; *Juris universi Distributio*, 1578, trad. franc. e comentário de: *Exposé du droit universel*, PUF, 1985; *Démonomanie des sorciers*, 1580, reed. da ed. de 1587, Gutenberg, Paris, 1979; *Colloquium Heptaplomeres*, ed. Chauviré, Paris, 1914, Genebra, 1984.

⇒ H. Baudrillart, *Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853; R. Chauviré, *Jean Bodin auteur de la République*, Paris, 1914; A. Garosci, *Jean Bodin*, Milão, 1935; P. Mesnard, J. Bodin, in *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, 3ª ed., Paris, 1969; L'Etat de la Renaissance et son évolution vers l'absolutisme, in *Encyclopédie française*, t. X, 1964; *J. Bodin a-t-il établi la théorie de la monocratie*, XIV^e session de la Société Jean-Bodin, Bruxelas, 1968; J. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933; *Actes* du Colloque International de Munich, Mu-

nique, 1973; P. Bayle, Bodin, in *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1696; J. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, 1973; S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989; *Actes* du Colloque d'Angers, PU d'Angers, 1985; *Corpus*, nº 4, Fayard, 1987.

Simone GOYARD-FABRE

BOÉCIO, c. 470-524

Boécio (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius), "o último romano, primeiro escolástico", nasceu em Roma por volta de 470. Em Roma e em Atenas, estudou literatura, filosofia e as disciplinas preparatórias: aritmética, geometria, música e astronomia. Sua erudição e suas qualidades pessoais lhe valem o favor do rei dos ostrogodos, Teodorico, o Grande. Em 510 Boécio é nomeado cônsul, e mestre do palácio em 522. Teodorico é ariano, preocupa-se com as relações amigáveis entre Justino I, imperador do Oriente, e o papa João I, amigo de Boécio. Seja por motivo de uma vaga de perseguições dos arianos contra os católicos, seja em decorrência da ameaça de reconciliação entre Roma e Constantinopla, Boécio cai em desgraça (523), é preso sem direito a defesa, torturado e condenado à morte. Cassiodoro lhe sucederá em 533. Na prisão de Pávia, Boécio escreveu *A Consolação da Filosofia*. Pávia, Bréscia e algumas dioceses da Itália veneram Boécio como mártir, e o culto que lhe era prestado em Pávia foi oficialmente reconhecido pela Igreja em 1883.

Estadista, teólogo, filósofo, cientista e poeta, Boécio desejou um renascimento dos estudos filosóficos; esperava conseguir traduzir toda a obra de Platão e de Aristóteles, bem como conciliar as doutrinas de ambos por meio de comentários, mas sua vida não bastou para esse empreendimento, embora tenha deixado grande número de obras: "Transmitiu em língua latina, por meio de textos próprios, traduções e comentários, quase todas as disciplinas das artes liberais", escreveu Abelardo.

Segundo Boécio, a filosofia é um gênero que se divide em duas espécies: 1. Filosofia teórica ou especulativa; 2. Filosofia prática ou ativa, que se divide segundo os atos que realiza. A filosofia teórica divide-se em três ciências, segundo três espécies de entes por conhecer. Aos *intellectibilia* (intelectíveis), ou seja, seres que existem fora da matéria, como Deus e os anjos, corresponde a teologia. Aos *intelligibilia* (inteligíveis), seres concebíveis pelo pensamento puro mas ligados aos corpos, corresponde a metafísica, que oferece consolo ao homem na adversidade. A "fisiologia" ou física estuda os *naturalia*, seres naturais. A física é "quádrupla via para a sabedoria", *quadrivium* retomado de Platão: aritmética, astronomia, geometria, música; a isso se acrescentam a gramática, a retórica e a lógica.

Alvo de prolongada controvérsia, a autenticidade de seus opúsculos teológicos parece não ser mais dubitável desde que Alfred Holder descobriu (em 1877) um texto de Cassiodoro mencionando as obras teológicas de Boécio.

Lógica e metafísica são empregadas com precisão por Boécio, a fim de definir os dogmas cristãos, cuja racionalidade ele procura depreender. Na Idade Média, representa ele assim o exemplo de uma teologia constituída como ciência, deduzida segundo regras a partir de termos definidos previamente: "como se costuma fazer nas ciências matemáticas, e mesmo nas outras disciplinas, coloquei primeiramente termos e regras dos quais possa extrair tudo o que se segue" (*De Hebdomadibus*). Em troca, a teologia enriquece a filosofia com formas novas (tal como a pessoa humana definida a partir da Trindade como "substância individual de natureza racional"), e permite esclarecer definições (assim como de eternidade: "posse inteiramente simultânea e perfeita de uma vida interminável").

O primeiro bem, porque é, e por ser mesmo, é o bem; a criatura é boa porque deriva daquele cujo ser é o bem. A derivação do bem absoluto é a razão da bondade das coisas, inerente à sua existência. Boécio identifica o ser com o bem, e o mal com o não-ser. Se as coisas são substancialmente boas, em que diferem do bem em si, que é Deus? É para responder a essa dificuldade que Boécio – a exemplo de Aristóteles – estabelece a relação entre a substância e o princípio de seu ser substancial: "o ser difere do que é" (*diversum est esse et id quod est*). Cada ente particular, cada substância primeira é um todo irredu-

tível, composto de partes, de acidentes. É esse composto *que é*; ele resulta do conjunto das partes, mas não é nenhuma parte tomada separadamente. O homem é um composto de alma e corpo, nem corpo nem alma apenas. Deus é diferente: em razão da simplicidade divina, o ser de Deus e o que ele é (*esse* [ser] e *id quod est* [o que é]) são um só. Boécio define a substância divina como "uma forma sem matéria, que é algo uno, e o que ela é", enquanto as substâncias compostas "não são o que são". (Não se podem aplicar as categorias de Aristóteles ao ser de Deus.) Todo composto é feito de elementos determinados por um elemento determinante; o último determinado é a matéria, o último determinante é a forma. O homem compõe-se de uma matéria organizada em corpo e de uma alma que organiza essa matéria em corpo. A alma é aquilo graças ao que o homem é o que é; ela é o *quo est* desse *id quod est*; ela é seu *esse*. O *esse* de uma substância composta é, pois, a forma graças à qual a substância é aquilo que é. Essa forma, esse *esse*, é também uma parte da substância composta, e como parte, se separada, não é. O *esse* de toda substância composta não é ainda, e tudo *quod est* – enquanto é – participa do *esse*.

Há, pois, nas coisas uma dupla bondade: uma que faz cada uma ser segundo sua natureza (essa bondade deriva diretamente do primeiro bem), e outra que é a bondade sinônima de perfeição do ser (essa segunda bondade pertence às coisas criadas a título de acidente, não essencialmente). Em Deus apenas essa segunda bondade é essência. Tomás de Aquino retoma e desenvolve essa tese na *Suma* e em *De Veritate*.

Inspirando-se em Agostinho, Boécio estabelece em *De Sancta Trinitate* a unidade das três pessoas divinas; apresenta em *De Fide catholica* os dogmas fundamentais do cristianismo (trindade, criação, pecado original, encarnação, redenção), baseando-se na tradição e nas Escrituras.

A lógica de Boécio exerceu influência mais profunda ainda que sua teologia; sua autoridade foi mais acatada. Diz ele: assim como a mão é ao mesmo tempo uma parte do corpo e auxiliar do corpo inteiro, a lógica é uma parte da filosofia (enquanto arte de discernir o verdadeiro do falso, ela tem seu objeto próprio), e é um instrumento a serviço da filosofia. Em Boécio está a origem do famoso problema dos universais e das querelas entre "realismo" e "nominalismo" na Idade Média. Embora a *Isagoge* tratasse dos gêneros e das espécies, Porfírio não quis colocar um problema metafísico num livro de lógica, e não se pronunciou sobre a natureza dos gêneros e das espécies, realidades subsistentes em si mesmas ou simples noções do espírito. Em seu desejo de conciliar Platão e Aristóteles, Boécio propõe duas soluções, abrindo assim caminho para o "realismo" e o "nominalismo". Em *A Consolação da Filosofia*, Boécio inspira-se em Platão: propõe quatro tipos de conhecimento: sentidos, imaginação, razão e inteligência. Os sentidos só vêem a forma na matéria; a imaginação apreende a forma sem a matéria; a razão apreende a idéia da espécie presente nos indivíduos; a inteligência eleva-se ainda mais, e "apreende a idéia da forma absoluta apenas com o poder do pensamento". A sensação é o ato por meio do qual a alma julga as paixões sofridas pelo corpo. As impressões sensíveis nos convidam simplesmente a nos voltar para as idéias (liv. V). Em seu comentário à *Isagoge*, Boécio apresenta uma versão inspirada em Aristóteles: mostra ser impossível que os universais sejam substâncias singulares; os gêneros e as espécies são por definição comuns a diversos indivíduos, e o que é comum a vários indivíduos não pode ser um indivíduo. Mostra em seguida a impossibilidade de os universais serem simples concepções do espírito: pois, nesse caso, nada na realidade corresponderia às idéias que temos, nosso pensamento não pensaria nada ao pensar esses universais. Um pensamento sem objeto não é nem sequer um pensamento. Portanto, é preciso que os universais sejam pensamentos *de* alguma coisa. A sensação nos dá as coisas em composição; nosso espírito tem o poder de separar suas propriedades – entre as quais os gêneros e as espécies: o pensamento separa o que está unido na realidade, o espírito extrai, abstrai do sensível o que ele contém de incorpóreo para considerá-lo separadamente como forma pura. É o que fazemos quando extraímos de indivíduos reais e concretos as noções de *homem* e *animal*. "Os gêneros e as espécies subsistem unidos aos sensíveis, mas o homem os conhece se-

paradamente dos corpos." Boécio não expôs, porém, a teoria aristotélica do intelecto agente – como fará Tomás de Aquino –, que fundamenta a abstração. Não explicou a natureza nem as condições dessa operação.

A influência de Boécio foi múltipla e profunda, mas a fama de sua grande obra, *A Consolação da Filosofia*, supera tudo o que se possa imaginar. Do século XI ao XV essa obra foi estudada, traduzida, comentada e imitada. Foi traduzida para o anglo-saxão pelo rei Alfredo e para o alemão pelo monge Notker; também teve traduções em provençal, italiano, flamengo, espanhol, grego e hebraico. Foi traduzida para o francês por Renaud de Louhans, por Jean de Meung no século XIII (entra na composição do *Roman de la Rose*) e por poetas anônimos; mais recentemente, por Octave Cottreau e L. J. de Mirandol. Foi lida por Casanova, e Leibniz compôs um resumo dos dois primeiros livros para seu uso pessoal.

A beleza do estilo, a originalidade da forma (alternância de prosa e verso) e a vivacidade do diálogo contribuíram para o seu sucesso. O pensamento e o estilo são inspirados em Platão principalmente, e encontram-se idéias peripatéticas, um pouco de estoicismo e idéias próprias de Boécio. Mas nenhuma palavra sobre Jesus Cristo, os Evangelhos, os Apóstolos ou os Padres: Boécio não se baseia diretamente nas Escrituras, o que é legítimo, pois quem fala é a Filosofia. Alguns de seus comentadores medievais se admiraram com isso, e no século XIX os alemães Heyne, Hand, Baur e Obbarius estudaram metodicamente o cristianismo de Boécio e concluíram que ele era pagão. Essa tese foi retomada por Louis Judicis de Mirandol e desenvolvida por Charles Jourdain em *Da Origem das Tradições sobre o Cristianismo de Boécio*. Mas *A Consolação da Filosofia* é uma obra marcada pelo cristianismo; nela, seus dogmas estão pressupostos, e o espírito dos Evangelhos está sempre presente. "Mesmo quando só fala como filósofo, Boécio pensa como cristão", escreve Gilson.

Preso numa masmorra e ameaçado de morte, Boécio vê a Filosofia aparecer em andrajos: a seita de Epicuro, a do Pórtico e algumas outras, disputavam "o legado de Sócrates", haviam arrancado pedaços das roupas da filosofia, imaginando assim possuí-la por inteiro. "Se Deus existe, de onde vem o mal?", pergunta Boécio oprimido pela injustiça de que é vítima. "De onde vem o bem, se Ele não existe?", responde a Filosofia, que começa a consolar seu discípulo. Se Deus, que é bom, governa o mundo, como explicar o mal no mundo? Para resolver essa dificuldade, que parece irresolúvel, Boécio aprofunda dois pontos que constituem toda a importância de sua obra: a relação entre providência e destino (liv. IV), a relação entre o livre-arbítrio dos homens e a presciência de Deus (liv. V).

A providência comanda o destino: tudo o que está subordinado ao destino está subordinado à providência, mas certas coisas que dependem da providência escapam ao destino. A providência é a ordem do mundo considerada no pensamento de Deus, a ação de Deus do ponto de vista de sua divina inteligência. O destino é a ordem do mundo considerada como a lei interior que rege o curso do mundo, a ação de Deus do ponto de vista dos movimentos e dos efeitos que produz. Destino e providência são duas realidades distintas: "A providência é essa divina inteligência que, colocada no cume de todas as coisas, rege-as todas. O destino é tão-só certa disposição necessária das coisas variáveis, e o meio utilizado pela providência para atribuir a cada coisa o lugar que lhe convém." A providência é o plano divino unificado, a inteligência divina que abarca num só olhar o conjunto dos seres; ela permanece eterna na imobilidade perfeita de Deus, ela é Deus. O destino é o plano divino desenrolado no tempo, a lei de sucessão das coisas, e seus modos temporais dependem da providência. O destino não se opõe à providência, serve-a; não exclui tampouco a liberdade do homem. Quanto mais o homem se afasta de Deus, mais é arrastado pelo destino; quanto mais se aproxima de Deus, mais é livre.

Se as previsões de Deus são infalíveis, o homem não é livre; se o homem é livre, a infalibilidade de Deus é falha: Boécio transpôs para o campo metafísico a questão lógica dos "futuros contingentes", proposta por Aristóteles. Deus conhece infalivelmente os atos futuros dos homens, e os conhece como livres. A presciência divina não impõe nenhuma necessidade aos aconteci-

mentos futuros: assim como o conhecimento do presente não confere nenhuma necessidade ao presente, a previsão do que está por vir não confere nenhuma necessidade ao futuro. É por erro que acreditamos que negar a necessidade dos acontecimentos é negar a presciência de Deus. Deus é eterno; o conhecimento que ele tem das coisas domina a sucessão dos tempos; ele percebe todos os acontecimentos como se eles se realizassem no presente. Quando vemos, num mesmo momento, um homem andar e o sol se erguer, ainda que esses dois acontecimentos nos apareçam simultaneamente, nós os distinguimos, e julgamos que um é livre e o outro é necessário. Assim, a intuição divina, que abarca tudo de uma vez, não altera em nada a qualidade das coisas, para ela sempre presentes. A solução filosófica de Boécio aparenta-se à teologia católica das relações entre graça e livre-arbítrio. Eternamente Deus vê o necessário como necessário, e o livre como livre. Não prevê; *provê*. Não é previdência, mas *Providência*. *A Consolação da Filosofia* termina com essa esperança, esse ato de fé: "Não é em vão que dirigimos a Deus nossas esperanças e nossas preces; pois vindo de um coração correto, elas não podem ser ineficazes [...] Todas as nossas ações se realizam sob o olhar de um juiz a quem nada escapa."

• 1. Tratados científicos: *De Musica*; *De Institutione arithmetica*. 2. Teologia: *De sancta Trinitate*; *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*; *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona* (ou *De Hebdomadibus*); *De fide catholica* (ou *Brevis fidei christianae complexio*); *Liber contra Eutychen et Nestorium*. 3. Lógica: *Traduções* latinas dos tratados de lógica de Aristóteles e da *Isagoge* de Porfírio; *Comentários* sobre *Categorias*, o tratado *Da interpretação* de Aristóteles; da *Isagoge* de Porfírio; dos *Tópicos* de Cícero; *Tratados originais* sobre o silogismo categórico, o silogismo hipotético, a divisão, as diferenças tópicas. 4. Metafísica: *La consolation de la philosophie*. – Edições: obras de Boécio em *Patrologie latine* de Migne, t. 63 e 64, 1854.

⇒ Gervaise, *Histoire de Boèce*, Paris, 1715; P. Hadot, 1. *La distinction de l'être et de l'étant dans le "De hebdomadibus" de Boèce*, Miscellanea Mediae, Valia; 2. *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlim, 1963 (147-153); R. Carton, Le christianisme et l'augustinisme de Boèce, in *Mélanges augustiniens*, Paris, Marcel Rivière, 1931, pp. 243-329; P. Courcelle, Boèce et l'école d'Alexandrie, in *Mélanges de l'école française de Rome*, 1935; Etude critique sur les commentaires de Boèce, in *Archives d'hist. doctrinale et litt. du Moyen Age*, t. XIII, 1939; H. R. Patch, *The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture*, Nova York, 1935; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, 1976.

Christine CHAUFOUR-VERHEYEN

BOEHME Jacob, 1575-1624

Uma das maiores figuras da mística especulativa de todos os tempos, Boehme foi um dos precursores do idealismo e do romantismo alemão. Através de uma linguagem figurativa, desprovida de termos técnicos, os escritos de Boehme expõem uma filosofia dinâmica da vontade e da liberdade. Sua preocupação essencial é explicar o nascimento dos seres e do ser em geral. A partir do *Urgrund*, há uma eclosão de diversos níveis ontológicos cujos móbeis são o conflito dos contrários e a finalidade e o desejo de manifestação. O conflito dos contrários engendra formas sempre novas de existência; desenvolve e enriquece cada vez mais as coisas, depurando a percepção e a inteligência. Graças à interação fecunda dos contrários, as coisas não permanecem em seu repouso primitivo, mas desenvolvem-se e exprimem-se: a manifestação-expressão não é uma simples tradução fenomênica de um ser, mas sua culminação e realização. No entanto, o conflito pode não encontrar resolução: nesse caso, as forças contrárias insistem numa oposição estéril que nada produz, a não ser um movimento incessante e sem termo. Esta é a *roda do nascimento*, a natureza, ou melhor, a vida; condição tenebrosa, ausência de finalidades verdadeiras que condena os seres a um processo cíclico, em que a violência da agitação só faz ocultar a ausência de progressão verdadeira. Contudo, essa natureza violenta é ao mesmo tempo o núcleo da ipseidade, sem a qual as coisas se evaporariam e se dissolveriam. A natureza – tanto nas criaturas como em Deus – é o fundamento do ser-em-si; através dessa noção, Boehme consegue superar o dualismo e reabilitar a matéria e a particularidade. Entretanto, esse papel altamente positivo para a economia do ser não impede que a natureza se opo-

nha às potências luminosas do bem, da abertura e da generosidade, transformando-se em mal.

A grandeza de Boehme está no fato de ter esboçado uma metafísica em que o devir é positivo, e o mal apresenta-se como resultado de uma inversão hierárquica. O dinamismo metafísico de sua reflexão e a originalidade de sua doutrina do mal são suas melhores recomendações para a posteridade. Foi lido sobretudo por Hegel e pelos eslavófilos, exercendo forte influência sobre a doutrina do fundamento de Schelling.

• *Sämtliche Schriften*, 11 vol., reimpr. da ed. de 1730 por A. Faust e E.-W. Peuckert, Stuttgart-Bad Canstatt, 1955 s.; *Die Urschriften*, 2 vol., ed. W. Buddecke, Stuttgart, 1963; trad. franc. P. Sedir, *De la signature des choses*, Paris, 1908; *Mysterium magnum*, trad. S. Jankélévitch, com introdução de N. Berdiaev, 2 vol., Paris, 1945; L. C. de Saint Martin, *L'aurore naissante*, Milão, 1975; R. Debeo, *De l'élection de la grâce*, Milão, 1976; *Epîtres théosophiques*, Paris, 1980; *Confessions*, Paris, 1980.

⇒ F. v. Baader, *Werke*, reimpr. da ed. de 1851 s., Aalen, 1963, part. vol. XIII; A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1971; H. Grunsky, *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1956; K. Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling*, Erfurt, 1927; *Jacob Boehme ou l'obscure lumière de la connaissance mystique*, Paris, 1979; P. Deghaye, *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, 1985; B. Nicolescu, *La science, le sens et l'évolution. Essai sur J. Boehme*, Paris, 1988.

Miklos VETO

BOHR Niels, 1885-1962

O nome de Niels Bohr está associado a dois dos acontecimentos mais importantes da história da física contemporânea: o modelo do "átomo de Bohr" e a mecânica quântica. Para a comunidade científica, Bohr é também o diretor do Instituto de Física Teórica de Copenhague, cuja difusão mundial desempenhou papel importantíssimo no desenvolvimento da pesquisa até os anos 1960. Por fim, a obra de Bohr associa constantemente reflexão epistemológica a investigação científica, e a teoria da complementaridade elaborada em 1927 para resolver as contradições evidenciadas pelos desenvolvimentos da física quântica serviu de quadro conceitual para toda a história ulterior dessa parte da física teórica.

Niels Bohr nasceu em 1885 numa família pertencente à *intelligentsia* dinamarquesa; seu pai, Christian Bohr, era professor de fisiologia na Universidade de Copenhague. Em casa, Niels Bohr e seu irmão Harald, que será um ótimo matemático, ouvem falar do mecanicismo e da teleologia em biologia; a educação filosófica dos dois fica a cargo de Harald Höffding, cujas obras são célebres e foram traduzidas para várias línguas. Em 1911 Bohr obtém o doutorado em física com um assunto puramente teórico (*Estudos sobre a Teoria Eletrônica dos Metais*); parte para Cambridge com a esperança de trabalhar com J. J. Thomson, mas parece que é muito mal recebido; vai para Manchester à procura de Ernest Rutherford. É lá que, de março a julho de 1912, Bohr, refletindo sobre as dificuldades do modelo atômico proposto por Rutherford em 1911, dá sua contribuição científica mais importante, exposta em três artigos publicados em 1913 na *Philosophical Magazine* (26, pp. 1-25, 476-501 e 857-75) e reunidos mais tarde com o título *On the Constitution of Atoms and Molecules*. A novidade essencial contida nesses artigos era a condição de quantificação do movimento do elétron, na qual Bohr incluía a constante h de Planck; era feita uma confirmação experimental espetacular pela comparação com o espectro do átomo de hidrogênio, que Bohr explicava supondo "saltos quânticos" do elétron de uma órbita para a outra por emissão ou absorção de um quantum $h\nu$. De volta a Copenhague em 1912, porém, Bohr precisa esperar vários anos para obter uma cadeira de professor em Copenhague e a construção do Instituto de Física. Prêmio Nobel em 1922, Bohr concentra sua atividade científica na teoria dos fenômenos atômicos e trabalha em conjunto com Max Born em Göttingen e com Arnold Sommerfeld em Munique. Em 1924 publica com seu assistente Kramers e Slater um artigo sobre a teoria quântica da radiação, ainda hoje célebre (apesar de sua refutação quase imediata pelas experiências de Compton e Simon), por ser a primeira formulação da idéia de validade apenas estatística das leis de conservação da energia e da impulsão (ou seja, da forma clássica da causalidade física).

A mecânica quântica aparece em julho de 1925 com o trabalho de Heisenberg, que utiliza – sem o conhecer – o cálculo matricial. Durante todo o

período de elaboração da mecânica quântica por Heisenberg, Born, Jordan, Pauli e Dirac, e da mecânica ondulatória por Schrödinger, Bohr não publica nenhum artigo científico, mas desempenha um papel determinante de "diretor de consciência". Quando as duas versões da teoria quântica nova são apresentadas ao V Congresso Solvay de outubro de 1927, Bohr retoma uma exposição feita em setembro em Como, na qual propunha uma "perspectiva geral" capaz de "harmonizar" as aparentes contradições suscitadas pela mecânica matricial. Essa abordagem filosófica geral, que Bohr estenderá em 1929 aos problemas da biologia e da psicologia, depois à teoria do conhecimento e das culturas humanas, é conhecida com o nome de "teoria da complementaridade"; é a base da "interpretação de Copenhague" à qual se oporão, minoritariamente, Planck, Einstein, Schrödinger e de Broglie, e foi adotada como tal por físicos de orientações filosóficas muito diversas.

A complementaridade é definida por Bohr como um princípio *epistemológico* que consiste em considerar como *mutuamente exclusivos* os dois aspectos fundamentais da descrição clássica dos fenômenos: sua localização espácio-temporal, por um lado, e o uso do princípio de causalidade, por outro lado. Enquanto a física clássica une esses dois aspectos (pelo menos idealmente), a física quântica obriga a dissociá-los no nível da representação, tornando necessário o abandono dos conceitos comuns de partícula (ponto material com massa e trajetória determinadas) e de onda eletromagnética (com propagação espácio-temporal determinada), de tempo e de espaço, e de causalidade clássica (no sentido matemático de determinação do estado final de um sistema a partir do conhecimento completo de seus dados iniciais). É impossível resumir a argumentação de Bohr, e por isso remetemos à forma definitiva por ele dada à sua exposição de 1927 na coletânea publicada em 1934 com o título *Atomic Theory and the Description of Nature* (trata-se do segundo artigo), ressaltando a grande clareza e o rigor desse texto.

Uma conseqüência importante desse comprometimento epistemológico de Bohr ao lado do grupo de Göttingen foi o fato de que ele se tornou o principal interlocutor de Einstein quando, em 1935, este publicou com B. Podolsky e N. Rosen o artigo intitulado "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", conhecido com o nome de "paradoxo EPR"; Bohr responde, com o mesmo título, através de um artigo publicado no número seguinte da *Physical Review* (n.os 47 e 48), e escreverá um longo relato de sua controvérsia com Einstein para a obra de Schilpp sobre Einstein (1949).

A última contribuição científica de Bohr é seu trabalho sobre a fissão do urânio (janeiro de 1939). Depois da guerra, até morrer em 1962, multiplicará as tentativas em favor da consolidação da paz mundial (carta aberta às Nações Unidas em 1950), ao mesmo tempo em que continuava sua obra epistemológica, observando em especial os progressos da biologia molecular.

• *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge University Press, 1934, trad. franc., *La théorie atomique et la description des phénomènes*, Paris, Gauthier-Villars, 1932 (anterior à trad. inglesa); *Atomic Physics and Human Knowledge*, Nova York, Wiley, 1958, trad. franc., *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gauthier-Villars, 1961; *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*, Nova York, 1963, reed. Gallimard, col. "Folio", 1991, com introdução, notas e bibliografia; *Collected Works*, J. Rud Nielsen (org.), Amsterdam, The North-Holland Publishing Company, vol. 1, 1972; *Physique atomique et connaissance humaine*, Gallimard, 1991.

⇒ Léon Rosenfeld, Niels Bohr, in *Dictionary of Scientific Biography*, Ch. Gillispie (org.); Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, Nova York, 1974; G. Holton, The Roots of Complementarity, in *Daedalus*, Fall, 1970, trad. franc. in Holton, *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981; F. Aaserud, *Redirecting science: Niels Bohr, Philanthropy and the Rise of Nuclear Physics*, Cambridge University Press, 1990; O. Darrigol, *From c-numbers to q-numbers*, University of California Press, 1993; J. Faye, *Niels Bohr. His Heritage and Legacy*, Kluwer, 1992; H. Folse, *The Philosophy of Niels Bohr: the Framework of complementarity*, North-Holland, 1985; J. Faye e H. Folse (org.), *Niels Bohr and Contemporary Philosophy*, Reidel, 1993; J. Honner, *The Description of Nature. Niels Bohr and the Philosophy of Quantum Physics*, Oxford University Press, 1987; D. Murdoch, *Niels Bohr's Philosophy of Physics*, Cambridge University Press, 1987; A. Pais, *Niels Bohr's Times*, Oxford University Press,

1991; S. Petruccioli, *Atoms, Metaphors and Paradoxes*, Cambridge University Press, 1993.

Catherine CHEVALLEY

BOLZANO Bernard, 1781-1848

Filósofo, lógico, teólogo, reformador social e matemático austríaco da Boêmia, de língua alemã. Bolzano é o representante mais importante da *Aufklärung* católica austríaca.

Filho de um comerciante italiano e de uma alemã, Bolzano nasceu em Praga no dia 5 de outubro de 1781. De 1799 a 1804, estuda teologia, filosofia e matemática na universidade de sua cidade natal. Em 1805, torna-se sacerdote e titular da cadeira de ciência da religião, recém-criada com o intuito de combater o ateísmo e as idéias oriundas da Revolução Francesa. Contudo, imprimirá a seu ensino uma orientação bem diferente, preconizando uma religião apoiada na moral e em argumentos racionais. Em conseqüência de observações críticas sobre os abusos favorecidos pela Constituição, será destituído de seu posto de professor em 1819. É nesse retiro forçado que compõe suas obras essenciais: *Teoria da Ciência* e um grande tratado inacabado de matemática, *Teoria das Grandezas*. Morreu em Praga no dia 18 de dezembro de 1848.

A obra filosófica de Bolzano é concebida em estreita ligação com sua obra científica. Contra o subjetivismo representado por Kant, Bolzano reata com a tradição leibniziana em lógica e em metafísica. Já em seus primeiros trabalhos de matemática, ele envereda pelo caminho que leva à reorganização da matemática de seu tempo. Opondo-se a Kant, Bolzano tenta mostrar que não seria possível fundamentar a geometria e a aritmética nas formas de intuição que são o espaço e o tempo. A geometria depende da ciência pura das grandezas, a saber, da aritmética, da álgebra e da análise, e a aritmética não precisa da intuição da sucessão temporal. Essas duas disciplinas são ciências puramente conceituais e demonstrativas. A noção de demonstração completa, que substitui o recurso à intuição, é o pivô da reforma de Bolzano em matemática.

A matemática está baseada em conceitos de conjunto. É na análise infinitesimal que Bolzano realiza a maioria de suas descobertas: o conceito de continuidade e de limite superior, o critério de Bolzano-Cauchy, a separação entre continuidade e derivabilidade, a "função de Bolzano".

Esse trabalho é arrematado por um primeiro estudo *matemático* do infinito. Bolzano rompe com uma tradição que remonta a Aristóteles e que não reconhece outro infinito senão o potencial. Realiza assim duas grandes mudanças: 1. o verdadeiro infinito é o infinito *atual*; 2. uma noção de origem teológica transforma-se em conceito matemático, de tal sorte que Deus mesmo, o paradigma do infinito, torna-se simples modelo matemático: só pode ser chamado de infinito porque possui forças infinitas, como por exemplo a onisciência. Por fim, Bolzano consegue formular uma propriedade característica do infinito cuja definição será dada por Dedekind: um conjunto infinito pode ser posto em bijeção com um de seus subconjuntos próprios.

Em *Teoria da Ciência* faz-se o exame da estrutura da ciência e das atividades que ela implica. Essa obra contém a teoria dos fundamentos (demonstração da existência de um conjunto infinito de verdades), a teoria dos elementos (lógica formal), a teoria do conhecimento, a heurística e a teoria da ciência propriamente dita (regras de classificação das ciências e estilística do discurso científico).

A reforma bolzaniana da lógica articula-se em torno da idéia de demonstração. Para Bolzano, a organização dedutiva de uma ciência é na realidade uma organização *arquitetônica*. À multiplicidade de organizações dedutivas possíveis de uma ciência Bolzano opõe a unicidade da "conexão objetiva das verdades", baseada na relação não formal entre razão e conseqüência (*Abfolge*). Uma tal relação supõe a exploração das relações lógicas formais e o exame da posição da lógica; é aí que reside a contribuição essencial de Bolzano para a lógica.

Para Bolzano, a lógica não é uma ciência das leis do pensamento; ela tem por objeto as relações entre as significações objetivas que ele chama de proposições e representações em si e que constituem um "terceiro domínio". Uma proposição em si é o *sentido* de um enunciado ou a "matéria" do pensamento; ela é caracterizada

pela bivalência (o fato de assumir um dos dois valores de verdade) e por um modo de existência não espácio-temporal. Os enunciados e os juízos consistem na apreensão dessas significações objetivas pelo espírito humano.

A filosofia não deve começar pelo *cogito*, mas sim pela demonstração da existência de um conjunto infinito de verdades em si (Dedekind vai inspirar-se nessa demonstração para tentar provar a existência de um conjunto infinito).

As proposições em si compõem-se de representações em si que são idéias objetivas e que gozam igualmente do *status* de objetos "ideais". As representações em si são porém derivadas das proposições em si, sendo definidas como partes significantes das proposições em si. Essa definição permite alargar o método de formação dos conceitos com a ajuda de formas proposicionais. As representações em si dividem-se em intuições em si e conceitos em si.

Três noções prévias preparam a construção do sistema lógico: de *forma proposicional*, de *validade* e de *analiticidade*. Obtém-se uma forma proposicional quando numa proposição se substitui uma ou várias representações por variáveis (muitas vezes Bolzano simplesmente designa uma representação dada como variável e a submete às substituições). O método bolzaniano consiste então no exame do valor de verdade das proposições resultantes da substituição das representações (tomadas numa classe determinada de representações) por variáveis. Quando todas as substituições numa tal forma dão lugar a proposições *verdadeiras*, a forma é designada *válida*. Quando uma forma proposicional contém pelo menos uma representação que, submetida às substituições, produz proposições que têm todas o mesmo valor de verdade, ela é *analítica*. Por fim, quando *todas* as variáveis descritivas submetidas às substituições engendram unicamente proposições *verdadeiras*, a forma é, como diz Bolzano, *lógico-analítica*, ou seja, uma *verdade lógica*.

O mesmo método leva à definição das relações lógicas entre as formas proposicionais; as mais importantes dessas relações são a compatibilidade, a dedutibilidade (= conseqüência lógica no sentido de Tarski), a equivalência, a incompatibilidade e suas diferentes espécies. Bolzano obtém assim um sistema completo das relações lógicas entre classes de formas proposicionais, sistema que ele amplia numa lógica de probabilidade cujo caso-limite é a lógica da certeza.

É num espírito de racionalismo moderado próprio à *Aufklärung* austríaca que ele elabora sua filosofia da religião e da sociedade, fundadas as duas na moral. Sua utopia *Sobre o Melhor Estado* prolonga utopistas do século XVIII como Mably e Morelly. O melhor Estado é uma república de cidadãos iguais que votam, todos, as leis; em certas condições, o Conselho dos Anciãos pode, porém, exercer direito de veto. A Igreja é separada do Estado. O direito de doação e de herança é abolido em proveito do Estado, que garante a todos os cidadãos moradia gratuita, educação e serviços de saúde. O Estado tem o monopólio da distribuição e do comércio, da educação e da difusão da cultura. Por todas essas características, "o melhor Estado" não deixa de lembrar as reformas estatais e burocráticas de José II.

Assim como o Estado, a religião tem o objetivo de promover a virtude e o "bem geral". Bolzano considera que não seria possível contentar-se com a religião natural: a revelação é essencial. Embora afirme que a religião consiste no contato pessoal com Deus, e que "a lei de cada um é sua própria revelação divina", ao fim e ao cabo o critério da verdadeira revelação consiste no progresso moral que ela possibilite.

Sua moral, desenvolvida em *Discursos Edificantes*, tem feições de utilitarismo social, mas Bolzano defende-se de ser simples eudemonista. Ao contrário de Kant, acredita na objetividade dos preceitos morais (são verdades em si), que não são desprovidos de conteúdo e que podem ser deduzidos da lei moral suprema: por todas as ações, promover o bem geral. Deus mesmo está submetido a essa lei.

Em vida, Bolzano exerceu grande influência como reformador social na Boêmia. Sua obra lógica, por tanto tempo despercebida, está na origem da tradição semântica prosseguida por Frege, Russell, Wittgenstein, o Círculo de Viena e a escola lógica polonesa. Sua teoria da ciência constitui assim o ponto de partida de uma grande

corrente que permeará mais de um século de filosofia da lógica.

• *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, 1810; trad. franc. do apêndice "Sur la doctrine kantienne de la construction des concepts par les intuitions" de J. Laz, in *Philosophie*, 1990, nº 27, 3-12; *Erbauungsreden*, 6 vol. (a partir de 1813), in *Gesamtausgabe* 1, 2 s.; *Rein analytischer Beweis des Lehrsatzes, dass zwischen je zwey Werthen, die ein engegengesetztes Resultat gewähren, wenigstens eine reele Wurzel der Gleichung liege*, 1817, trad. franc. in *Revue d'Histoire des sciences*, 17, 1964, 136-164; *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*, 1827, 2ª ed. 1838, reimpr. 1970; *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 3 vol., 1834; *Lebensbeschreibung des Dr. Bernard Bolzano*, 1836; *Wissenschaftslehre*, 4 vol., 1837, reimpr. 1970; *Gesamtausgabe* 1, 11-14 (no prelo); *Über den Begriff des Schönen*, 1843, *Gesamtausgabe*, 1, 18; *Was ist Philosophie?*, 1849, *Gesamtausgabe* 2A, 12/3, trad. franc. de F. Macabrey, Quebec, 1975; *Paradoxien des Unendlichen*, 1851, trad. franc. de Hourya Sinaceur, Le Seuil; *Das Büchlein von dem besten Staate*, 1932, *Gesamtausgabe* II A 14; *Grössenlehre*, *Gesamtausgabe* II A 7-10 (no prelo); *Bernard-Bolzano Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog (a partir de 1969).

⇒ *Bernard Bolzano, 1781-1848, Studien und Quellen*, org. W. Schuffenhauer, Berlim, Akademie-Verlag, 1981; *Bolzano-Studien*, org. E. Morscher = *Philosophia Naturalis*, 24 (1987), t. 4, 351-499; *Bolzano's Wissenschaftslehre 1837-1987, International Workshop, Firenze 16-19 septembre 1987*, Florença, L. Olschki, 1992; J. Berg, *Bolzano's Logic*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1962; E. Casari, L'universo logico bolzaniano, *Rivista di filosofia*, 76, 1985, 339-46; E. Morscher, *Das logische An-sich bei Bernard Bolzano*, Salzburgo-Munique, A. Pustet, 1973; J. Proust, *Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Paris, Fayard, 1986; J. Sebestik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992; E. Winter, *Bernard Bolzano. "Ein Lebensbild". Gesamtausgabe*, Einleitungsband 1, 1969.

Jan SEBESTIK

BOURDIEU Pierre, 1930-

Sociólogo francês, nascido em 1930 em Béarn. Estudou na École Normale Supérieur e foi professor de filosofia. Depois de um ano de ensino no Lycée de Moulins, torna-se assistente na Faculdade de Letras de Argel e depois em Paris. Em 1961, ensina em Lille. Em 1964, torna-se diretor de estudos na Ecole Pratique des Hautes Etudes. A partir de 1972, leciona em várias universidades estrangeiras (Princeton, Chicago, Harvard, Max Planck Institut de Berlim...). Em 1982, é nomeado professor no Collège de France.

A obra de Bourdieu tem cunho sociológico, mas pode-se dizer que sua meta é filosófica. Do ponto de vista sociológico, Bourdieu estudou vários objetos: senso de honra, ritual cabila, casamento e paternidade, estruturas temporais e econômicas, categorias da percepção artística, gosto, classes sociais e estilos de vida, sistema escolar, e, mais recentemente, linguagem... Mas por trás desses estudos concretos, o que o sociólogo procura é primeiramente pensar o homem e também as ciências humanas.

Num primeiro momento, Bourdieu tenta pensar a questão da neutralidade em sociologia. O sociólogo deve ter uma intenção "crítica" (no sentido de Kant). Ele é, assim, conduzido a trazer à tona aquilo que no mundo social e no discurso, mesmo com pretensão científica, é impensado ou até recalcado acerca do mundo social. A questão crítica dos limites impostos ao conhecimento assume então a forma de interrogação metódica sobre as condições e os condicionamentos sociais que determinam a prática científica, sobre os interesses ocultos que ameaçam desviá-la ou transviá-la.

Bourdieu não concebe que à sociologia possam ser atribuídas missões sociais ou políticas. Para ele, pedir à sociologia que preste serviço a alguma coisa, é sempre uma maneira de pedir-lhe que sirva ao poder. Ora, sua função científica é compreender o mundo social, a começar pelos poderes... Bourdieu denuncia, portanto, os sociólogos ou os economistas que têm a função de fornecer receitas aos dirigentes das empresas privadas ou públicas.

Em todas as práticas que estuda, Bourdieu descobre um sistema infra-reflexivo de disposições no qual se encontra incorporada toda a história social do sujeito. Esse sistema engendra o conjunto de suas práticas de conhecimentos, percepção, representação, juízo etc. É aquilo a que ele dá o nome de *habitus*. É a maneira como o social impregna o sujeito social. A partir dessa relação obscura entre o corpo socializado e o mundo, Bourdieu constitui uma teoria cujos principais

conceitos (*habitus*, campo, mercado, poder simbólico...) são hoje inevitáveis a quem queira pensar o real.

Em *Ce que parler veut dire* [O que falar quer dizer...], Bourdieu reflete sobre o uso da fala e dos poderes a ela ligados. Na verdade, por trás dessa pesquisa sobre a linguagem, a questão posta por Bourdieu é a da epistemologia das ciências sociais. Sua obra visa a uma reavaliação dos efeitos cognitivos e ideológicos das diferentes ciências humanas (entre as quais a filosofia). O conceito-chave dessa pesquisa é "o poder simbólico".

Do ponto de vista filosófico, é difícil deixar de ressaltar o esforço empreendido por Bourdieu, especialmente em *O Senso Prático* (1980), para propor uma teoria da prática superando a alternativa entre o subjetivismo (cuja expressão paradigmática Bourdieu vê em Sartre) e o objetivismo, representado, no período recente, pelo estruturalismo (de Lévi-Strauss em especial). De fato, para Bourdieu, só uma análise justa da lógica da prática e do senso prático permite escapar aos erros, sempre repetidos, aos quais se condenam as ciências do homem quando se atêm a um ou outro termo da alternativa ou quando, como ocorre com a teoria econômica, oscilam de um para outro.

Bourdieu constata que, no caso da ciência social, o progresso do conhecimento supõe um progresso no conhecimento das condições do conhecimento. É assim que ele explica a exigência de um retorno aos mesmos objetos. Em *Le sens pratique* [O senso prático], Bourdieu retoma na verdade uma questão abordada em *Esboço de uma Teoria da Prática*, e, secundariamente, em *A Distinção*. Voltar ao mesmo assunto permite "objetivar mais completamente a relação objetiva e subjetiva com o objeto". Bourdieu tem, pois, o projeto de reconstruir retrospectivamente as etapas da elaboração de sua pesquisa. *O Senso Prático* situa essa pesquisa em relação ao estruturalismo. Bourdieu insiste no que essa corrente de pensamento trouxe de novo: a novidade essencial foi introduzir nas ciências sociais o *método* estrutural, ou seja, um modo de pensamento *relacional* que rompia com o modo de pensamento substancialista. Essa corrente conduz a caracterizar todo elemento por meio das relações que o unem aos outros em um sistema.

Bourdieu explica que sua única contribuição para o discurso sobre o estruturalismo terá sido explicitar e, por isso mesmo, dominar a lógica desse modo de pensamento relacional e transformacional. Terá tentado, também, analisar os obstáculos específicos com os quais esse modo de pensamento se choca no caso das ciências sociais.

Refletindo sobre seu trabalho, Bourdieu é levado a perguntar se o principal produto de seu empreendimento é uma contribuição teórica para uma teoria da prática. Não seria antes uma tentativa de definição mais rigorosa (e menos dependente do acaso das disposições individuais) da *relação justa com o objeto*, que é uma das condições mais determinantes de uma prática propriamente científica em ciências sociais?

A verdade da intenção científica é o projeto de explicar. Donde a necessidade que Bourdieu sente de inserir no trabalho científico e na teoria das práticas que ele tem em vista produzir uma teoria daquilo que é ser indígena. Trata-se de compreender essa relação de "douta ignorância", essa compreensão imediata mas cega para si mesma que define a relação prática com o mundo. Essa postura é oposta à que consiste em fundamentar a compreensão numa "participação psíquica" (Dilthey) ou numa "modificação intencional" (Husserl). Para Bourdieu, essas compreensões são apenas retraduções falsamente científicas da teoria espontânea da compreensão, como "pôr-se no lugar de". O trabalho científico do etnólogo consiste, por exemplo, em afastar, por meio da objetivação, o indígena que está nele. Assim, ele pode realmente encontrar sua identidade de etnólogo. Isso significa que todo empreendimento sociológico é ao mesmo tempo uma "socioanálise". Na conclusão de seu prefácio ao *Senso Prático*, Bourdieu mostra que em oposição à denegação personalista que rejeita a objetivação científica está a sociologia. Esta, podendo escapar à construção de uma pessoa fictícia, possibilita uma verdadeira auto-reapropriação por meio da objetivação da objetividade que habita o lugar pretendido pela subjetividade. Bourdieu mostra que é preciso descobrir a exte-

rioridade no cerne da interioridade, a banalidade na ilusão da raridade, o comum na busca do único. Com esse esforço, a sociologia "oferece um meio de contribuir, nem que seja com a consciência das determinações, para a construção (...) de algo como um sujeito"...

• *Les héritiers*, Paris, Ed. de Minuit, 1966 (com J.-C. Passeron); *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton-Bordas, 1968 (com J.-C. Chamboredon e J.-C. Passeron); *La reproduction*, Paris, Ed. de Minuit, 1970 (com J.-C. Passeron); *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genebra, Droz, 1972; *Algérie 60*, Paris, Ed. de Minuit, 1977; *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit, 1979; nova edição com introdução, 1982; *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980; *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980; *Ce que parler veut dire; l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982; *Homo academicus*, Paris, Ed. de Minuit, 1984; *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit, 1987; *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit, 1988; *La noblesse d'État, grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.

⇒ Entretien avec P. Bourdieu: la sociologie est-elle une science?, *La Recherche*, nº 112, 1980; A. Accardo, P. Corcuff, *La sociologie de P. Bourdieu*, Bordeaux, Ed. Le Mascaret, 1986; P. DiMaggio, Review Essay on P. Bourdieu, *American Journal of Sociology*, 1979; R. Harker, C. Mahar, C. Wilkes, *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Londres, Mac Millan, 1990; M. de Certeau, *Foucault and Bourdieu*, Cambridge, Politi Press, 1991; vários estudos nas revistas de sociologia americanas, inglesas, francesas e alemãs. Bibliografia exaustiva no Centre de Sociologie Européene, Y. Delsaut.

Remi HESS

BRENTANO Franz, 1838-1917

Filósofo e psicólogo alemão, sobrinho do poeta romântico Clémens Brentano, nascido em Marienberg em 1838 e morto em Zurique em 1917. Dominicano, teólogo católico (sacerdócio em 1864), ensinará filosofia em Würzburg e em Viena (até 1895, dois anos depois de abandonar o sacerdócio, data em que seu casamento causou grande escândalo e o obrigou a pedir demissão), depois em Florença e em Zurique. Seus alunos mais célebres serão, entre outros, Husserl e Ehrenfels. Por isso, sua influência sobre o pensamento filosófico do século XX é evidente.

Tomando como referência a obra aristotélica, recusando o legado kantiano e criticando o hegelianismo, Franz Brentano tem o objetivo de salvaguardar a filosofia, ameaçada de desaparecer na época do avanço das ciências positivas (química, biologia etc.). Segundo ele, seja na Antiguidade, na Idade Média ou na modernidade, a filosofia passa sucessivamente por quatro fases. À primeira, que é ascendente e se baseia no profundo interesse teórico motivado pela investigação, sucedem-se três fases de decadência. Do interesse teórico debilitado ao ceticismo, do abandono lento e contínuo da abordagem científica à degenerescência da última fase, a filosofia vai perdendo o caráter de cientificidade.

Ao afirmar, em sua tese de habilitação de Würzburg, que o "verdadeiro método da filosofia não difere do método da ciência da natureza", Brentano demonstra sua vontade de trabalhar por uma filosofia realmente científica, e nesse sentido insiste na importância decisiva da metodologia. Mas, como a metodologia das ciências da natureza não é diretamente aplicável, o filósofo procederá por analogia com ela. Ou seja, apoiando-se nos fatos, ele trabalhará na elaboração de uma filosofia da qual não estarão ausentes enunciados e hipóteses (da experiência à formação conceitual resultante do trabalho do espírito).

Brentano tende, na verdade, à adaptação de um modo de investigação próprio à natureza específica de cada objeto de estudo. Para ele, não se pode opor especulação filosófica a ciência. Por isso, ele lembra a posição defendida por Aristóteles, segundo a qual distinguir os ramos do Saber não é negar a unidade fundamental deste último.

Nesse fim de século XIX, a "fenomenologia" é a manifestação de uma vontade antiespeculativa. Brentano aplicará essa orientação à psicologia. "Em psicologia, coloco-me no ponto de vista empírico. Meu único mestre é a experiência." O recurso ao método experimental permite-lhe definir a psicologia como ciência dos fenômenos psicológicos, e mais ainda: como "ciência do futuro", por determinar o desenvolvimento da vida prática, em especial em torno das dimensões pedagógica e política.

Opondo-se à investigação "genética" das relações causais, dará preferência à "descrição" dos fenômenos psíquicos. Segundo ele, essa ciência

descritiva facilitará, "de uma só vez e sem indução", a descoberta de um conhecimento *a priori*. Tal conhecimento será igualmente postulado por Husserl. A psicologia descritiva de Brentano apóia-se na análise dos modos reais da consciência; ele a define como determinação "de todos os elementos psíquicos últimos cuja combinação produz a totalidade dos fenômenos psíquicos", sendo o pensamento considerado como "unidade". Portanto, excluindo o objetivismo e o subjetivismo, o ato do pensamento caracteriza-se por uma relação com um objeto, mais precisamente por uma relação "com alguma coisa como objeto". Além disso, o interesse dessa *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* consiste em propor uma classificação inovadora dos fatos psíquicos, em representações, juízos e fenômenos de interesse, com base na qual poderia ser determinada a divisão das próprias disciplinas filosóficas (estética, lógica, ética).

Franz Brentano, que nunca deixou de ressaltar a primazia do saber teórico, fornecerá assim alguns elementos decisivos a Husserl (a noção de "relação intencional" será repensada pelos fenomenólogos), que não hesitará em relacionar a existência de sua postura filosófica com os trabalhos de seu mestre, ao mesmo tempo em que discute e refuta algumas de suas considerações. Maurice de Gandillac escreve em 1943: "Diante da *Phänomenologie* de Husserl e da *Gegenstandstheorie* de Meinong, os brentanianos de estrita observância sempre fizeram questão de evidenciar não só a anterioridade mas também a originalidade de seu mestre."

Depois de rejeitar uma abordagem "platônica" da verdade "em si", independente do sujeito, baseando-a na evidência de atos de juízo (o que prenuncia certas investigações da filosofia da linguagem, como as de Russell ou Carnap), Franz Brentano, em *Da Origem do Conhecimento Moral*, afirma que os fundamentos da ação moral repousam na consciência intencional dos fatos éticos (o que prepara a elaboração de uma ética dos valores, trabalhada na obra de Scheler ou no pensamento de N. Hartmann).

• *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1814, trad. franc. de M. de Gandillac: *Psychologie du point de vue empirique*, 1944; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889; *Die vier Phasen des Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, 1895; *Aristoteles und seine Weltangschauung*, 1911; *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911.

⇒ O. Kraus, C. Stumpf e E. Husserl, *Franz Brentano*, Munique, 1919; A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Berna, 1959; L. Gilson, *La psychologie descriptive selon F. Brentano*, Paris, 1955; S. Breton, *Conscience et intentionnalité*, Paris, 1956; Franz Brentano, *Revue internationale de Philosophie*, nº 78, 1966.

Jean-Marc LACHAUD

BRUNO Giordano, 1548-1600

Filósofo italiano nascido em 1548 em Nola, perto de Nápoles. Por volta de 1565, Filippo Bruno, depois de completar alguns estudos de literatura clássica e de filosofia, iniciados em 1562, tomando o hábito dominicano, recebeu o nome de Giordano, que conservou por toda a vida. Deixou a Universidade de Nápoles para ingressar como noviço no mosteiro de São Domingos, onde proferiu os votos definitivos um ano depois. Portanto, durante onze anos (de 1565 a 1576), levou vida monástica, e nesse período (em 1572) defendeu as teses de doutorado em teologia e foi ordenado padre. De 1576 – data de sua fuga definitiva do mosteiro em decorrência de dois processos religiosos – até 1592, Bruno levou vida errante pela Europa, passando por muitas vicissitudes. Em 1579 estava em Genebra; um ano depois, na França, onde ensinou em Toulouse a *Esfera* de Sacrobosco e *De Anima* de Aristóteles. Em Paris, foi professor do Collège de Cambrai em 1581 (no local hoje ocupado pelo Collège de France), e em 1582 o rei Henrique III criou especialmente para ele uma cátedra "extraordinária" na Sorbonne, que o dispensava de assistir aos ofícios religiosos. Em 1584, Bruno acompanhou o embaixador do rei da França, Michel de Castelnau, à Inglaterra, onde ficou conhecendo a rainha Elisabeth e os doutores da Universidade de Oxford. Voltando a Paris, no outono de 1585, travou em maio de 1586 uma violenta polêmica contra os peripatéticos, em conseqüência da qual deixou definitivamente a França e errou durante seis anos pelos países germânicos: Wittenberg, Marburgo, Praga, Helmstedt,

Zurique e finalmente Frankfurt, onde quis assistir à publicação de suas obras latinas na feira de primavera de 1591. De lá, cometeu a imprudência de ir para Veneza, hospedando-se em casa do patrício Zuane Mocenigo, que o convidara para ensinar-lhe mnemônica e geometria. Em decorrência de um mal-entendido, esse mesmo patrício o denunciou e o entregou à Inquisição (23 de maio de 1592). Bruno passou os oito últimos anos de sua vida nas masmorras da Inquisição: primeiramente em Veneza e depois em Roma, depois de sua extradição. Submetido a intermináveis interrogatórios, recusou-se finalmente à resipiscência, e foi condenado à morte em 8 de fevereiro de 1600 como "herético impenitente, pertinaz e obstinado". Uma testemunha direta da época, Gaspar Schoppius, relata que, depois de ouvir impassível a sentença de morte, Bruno declarou: "Talvez seja maior o vosso temor de pronunciar contra mim essa sentença do que o meu de submeter-me a ela." Na quinta-feira, 17 de fevereiro de 1600, Giordano Bruno foi conduzido ao Campo dei Fiori, em Roma, para ser queimado vivo.

A filosofia de Bruno foi muitas vezes traída e mesmo desfigurada. Autor maldito no século XVII, como ressalta Mersenne em frases indignadas, Bruno foi redescoberto mais tarde por Huygens, Leibniz, Bayle e John Toland. Mas foi preciso esperar até o fim do século XVIII para que a obra de Bruno despertasse verdadeiro interesse em filósofos como Jacobi, Schelling e Hegel. É mais ou menos em meados do século XIX, em pleno positivismo e durante os acerbos conflitos que opuseram Igreja e Estado laico, que nasce a imagem lendária do grande sábio Bruno, martirizado pela Igreja não por suas heresias religiosas mas por sua cosmologia infinitista e por sua defesa do heliocentrismo copernicano. Nessa época, deixava-se de lado tudo o que, no *corpus* bruniano, não se enquadrasse nessa perspectiva. Mais recentemente, assistiu-se ao florescimento de estudos notáveis, que situaram a obra de Bruno no complexo contexto do fim do Renascimento e restituíram um Bruno vivo (Corsano, Guzzo, Firpo, Garin, Badaloni). Frances Yates chegou mesmo a dissipar numerosos aspectos obscuros do *corpus* bruniano, relacionando-os com a tradição hermética veiculada pelos escritos de Ficino. O risco dessas pesquisas consiste em relegar a segundo plano o pensamento filosófico de Bruno, diluindo-o nas correspondências simbólicas próprias ao hermetismo do Pimandro e do Asclépius. É verdade que Bruno se abeberou explicitamente em doutrinas tão diversas quanto o pitagorismo, o platonismo, o neoplatonismo, o averroísmo, o estoicismo, o epicurismo, o hermetismo, a *Arte* de Lúlio, o copernicanismo etc., que para ele, porém, não passavam de meios de repensar de outro modo o Universo, a Natureza, Deus, o Ser e a substância, o conhecimento, o homem e a sociedade. Incorporando esses diversos filosofemas a seu próprio pensamento, Bruno finalmente verteu vinho novo em velhos odres. Em vez de procurar reconstruir um sistema filosófico rigorosamente estruturado (que não haveria como encontrar no *Corpus* bruniano), convém mais procurar as intenções originais que animaram e organizaram sua obra, sem as reduzir a este ou aquele aspecto "predominante". O Nolano sempre se apresentou como filósofo, tanto em seus textos e em seus depoimentos diante dos tribunais da Inquisição (é capital para a exegese bruniana) quanto diante do suplício: "O conteúdo de todos os meus livros, em geral – diz ele ao Grande Inquisidor de Veneza em 2 de junho de 1592 –, é um conteúdo filosófico, e [...] neles sempre falei como filósofo, segundo os princípios e a luz natural, sem me preocupar em especial com o que a fé nos ordena admitir."

Bruno sempre permaneceu apegado à racionalidade em sua busca heróica de uma filosofia do infinito. Mesmo os simbolismos de cunho hermético, as imagens poéticas e a chocarrice mordaz das personagens que animam os *Dialoghi italiani* nunca devem levar a esquecer a revolução intelectual que ele tentou realizar ao pôr em ação uma nova concepção do Universo, ao repensar as relações entre infinito e finito, sem concessão alguma a nenhuma forma de autoridade.

Bruno tem a intuição de um *Universo infinito em ato*, e é sobre o fundo (também entendido como fundamento) desse infinito extensivo que se destaca ou se recorta, para ele, o confinamento ilusório do horizonte. O galgar do limite só faz sugerir o infinito extensivo que o precede onto-

lógica e logicamente. Visto que a idéia de um mundo fechado, confinado por um limite último e intransponível, é impensável sem contradição, Bruno apóia-se na sua *impensabilidade* tanto para inclinar seus leitores ao infinitismo quanto para refutar todos os argumentos finitistas.

O que Bruno retém da obra de Copérnico certamente não é seu finitismo cosmológico (ainda que seu sistema heliocêntrico tenha ampliado consideravelmente as dimensões do mundo), mas essencialmente sua *redução da ilusão geocêntrica e geostática*. Bruno admite, como Copérnico, o movimento da Terra. Todavia, ao argumentar a relatividade das aparências da observação, é a própria *existência* da "esfera dos fixos" que ele põe em xeque, pois esta última não passa de *ilusão* produzida pelo movimento de rotação axial de nosso planeta. Bruno quebra a esfera dos fixos que Copérnico acabava de imobilizar: "Não temendo nenhum obstáculo, nem de cristal, nem de vidro, fendo os céus e me alço ao infinito." As estrelas, que são sóis semelhantes ao nosso com seus cortejos de respectivos planetas, formam uma pluralidade infinita de mundos disseminados no espaço infinito que é apenas uma "certa quantidade física que comporta três dimensões".

Por outro lado, os teólogos escolásticos pretendiam provar a existência de um Deus infinito a partir da contingência e da finitude do mundo. Para Bruno, é uma inconseqüência, pois a infinidade divina implica necessariamente, segundo ele, a existência de um Universo infinito povoado de uma pluralidade infinita de mundos finitos. Com efeito, diz ele: "Eu consideraria coisa indigna da bondade e do poder divino, se, podendo produzir uma infinidade de mundos, ela se contentasse em produzir um único mundo finito." Para Bruno, nada há de possível em Deus que não passe à existência: tudo está em ato; para os seres finitos, ao contrário, a potencialidade é distinta da atualidade.

Quererá isso dizer que Bruno atribui a infinidade de maneira equívoca a Deus e ao Universo? Está claro que nada pode ser exterior ao Universo infinito, pois sua infinidade implica precisamente que não existe Outro. O Deus de Bruno caracteriza-se ao mesmo tempo pela *Unidade* e pela *imanência* total no seio do Universo infinito: "Deus é infinito no infinito, em todos os lugares e em todas as coisas, nem acima nem fora, mas totalmente interior a todas as coisas."

A teologia bruniana está intimamente ligada à sua ontologia e à sua cosmologia. A perfeição do Universo está como dispersa nesse "imenso simulacro corpóreo" que *representa* a Divindade. Pode-se dizer que o Universo participa da perfeição divina que se reflete nele, mas de uma maneira secundária, derivada, infinitamente dispersa. Por outro lado, cada mundo finito, cada átomo e cada indivíduo exprimem respectivamente *um* dos aspectos infinitos do ser infinito; mas estando cada um deles encerrado em sua determinação distinta, não pode por si só esgotar a variedade infinita da totalidade do ser. Deus é a Unidade do Ser que "se explica" através da imensidade cósmica e da multiplicidade infinita dos mundos inumeráveis, e que se "complica" assim que o espírito ascende da multiplicidade infinita dos seres à "causa, ao princípio e ao Uno" (apesar da terminologia equívoca *explicatio/complicatio*, extraída de Nicolau de Cusa, que, porém, não deixava de proclamar a transcendência de Deus). Deus garante a Unidade do Ser, a Unitotalidade do Universo e, finalmente, a Unidade do pensamento do Nolano na imanência.

A coragem exemplar desse homem livre, que preferiu ir para a fogueira da Inquisição a trair seu próprio pensamento merece o mais profundo respeito. Assim como Actéon, com quem gostava tanto de se comparar, Bruno condensa nestes versos sua própria tragédia:

Assim meus pensamentos, perseguindo divina presa,
Contra mim se voltam,
E me matam com sua mordida cruel.

• *I Dialoghi italiani*, por G. Gentile, reeditado por G. Aquilecchia, Florença, Sansoni, 1958; reed. 1985; *La Cena de le Ceneri*, Londres, 1584, trad. franc., Hersant, Ed. L'Eclat, 1988; *De la Causa, Principio e Uno*, Veneza, 1584, trad. franc., Namer, reed. Introuvables, 1982; *De l'Infinito, Universo e Mondi*, Veneza, 1584, trad. franc., Levergeois, Berg, 1987; *Lo Spaccio de la Bestia trionfante*, Paris, 1584, trad. franc. (segundo Dial.), Charbonnel, 1919; *La cabala del cavallo pegaseo, con l'aggiunta dell'asino cillenico*, Paris, 1585; *De gli eroici furori*, Paris, 1585; trad. franc., P.-H. Michel, Belles Lettres, reed. 1984.

Opera latina conscripta, por Fiorentino, Imbriani, Tallarigo, Tocco, Vitelli, em 8 vol., Nápoles-Florença, 1879-1891, reprint em fac-simile, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1962: *De umbris idearum*, Paris, 1582; *Ars memoriae*, Paris, 1582; *Acrotismus camoeracensis*, Wittenberg, 1588; *De Immenso et innumerabilibus*, Frankfurt, 1591; *De Monade, numero et figura*, Frankfurt, 1591; *De triplici minimo et mensura*, Frankfurt, 1591; *Summa terminorum metaphysicorum*, 1595.

⇒ Salvestrini e Firpo, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, Florença, 1958; Rita Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle stampe originali di Giordano Bruno*, Florença, 1987; Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, Messina, 1921; *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Florença, Olschski, 1933, reed. de Nuccio Ordine, Roma, Gela, 1988; Mercati, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, Cidade do Vaticano, 1942, reed. 1973; Firpo, *Il Processo di Giordano Bruno*, Nápoles, 1949.

Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Florença, 1955; Cassirer, *Individu et cosmos*, Leipzig, 1927, trad. franc., Paris, 1983; Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma, Laterza, 1990; Corsano, *Il Pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Florença, 1940, 2ª ed., 1948; Guzzo, *G. Bruno*, Turim, 1960; Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Baltimore, 1957, reed. franc., Paris, 1988; Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1962; Namer, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno*, Paris, 1926; Ordine, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles, 1987; Ricci, *La Fortuna del pensiero del Bruno*, Florença, 1990; Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought*, Nova York, 1950; Tocco, *Le Opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florença, 1889; Védrine, *La conception de la nature chez G. Bruno*, Paris, 1967; Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964, trad. franc., Paris, 1988.

Jean SEIDENGART

BUBER Martin, 1878-1965

Filósofo judeu de língua alemã, precursor da reflexão sobre o outro no pensamento contemporâneo, Martin Buber nasceu em Viena em 1878 e morreu em Jerusalém, Israel, em 1965. Viveu com seu avô, que era hebraísta, até os 14 anos; estudou filosofia nas Universidades de Viena, Berlim, Leipzig e Zurique. Em 1901 edita o jornal sionista *Die Welt*; em 1902, com outros, funda a revista *Jüdischer Verlag*; em 1923-1933 é professor de filosofia e religião judaica na Universidade de Frankfurt, onde conhece Gustave Landauer, socialista utópico anarquizante; em 1925 retraduz, juntamente com Franz Rosenzweig, a Bíblia para o alemão; em 1926-1930, com um protestante e um católico, publica *Die Kreatur*; em 1933 é nomeado diretor da Agência Central de Educação de Judeus Adultos. Por volta de 1935, participa, na França, das décadas de Pontigny e das atividades do Colégio Filosófico (dirigido por Jean Wahl); é aceito na Sorbonne; em 1938 deixa a Alemanha e vai morar na Palestina (uma parte da qual se transformará em Estado de Israel em 1948). Entre 1938 e 1951, leciona filosofia social na Universidade de Jerusalém; de 1951 a 1953 dirige o Instituto de Educação de Adultos, em Israel. Com Magnès e Simon, funda um grupo em torno da revista *Ihud*, com o fim de promover o diálogo com os árabes. Em 1952 e 1953, recebe na Alemanha o prêmio Goethe e o prêmio da Paz dos Editores Alemães; em 1963, recebe em Amsterdam o prêmio Erasmo.

Martin Buber era doutor *honoris causa* em direito hebreu (Cincinnati), letras (Paris), teologia (Aberdeen), humanidades (Nova York) e filosofia (Jerusalém). Morreu em Jerusalém em 1965: trabalhava numa tradução alemã do livro de Jó.

A filosofia de Martin Buber constrói-se como duas contestações unificadas por uma única inspiração: a certo empobrecimento formalista do judaísmo ele opõe uma religiosidade judaica mais fervorosa e existencial, respaldada na relação exemplar de Moisés com Deus, num face-a-face que inaugura e fundamenta o diálogo; à filosofia européia cientificista e mecanicista ele opõe uma concepção existencial do homem, na qual este se constitui na e pela relação privilegiada entre um Tu e um Eu. (Sua obra principal, origem de sua fama, intitula-se *Ich und Du* [Eu e tu], Frankfurt, 1923.)

Para Buber, Deus, para ter sentido, não pode ser concebido como ser transcendente nem como lugar de fusão mística indiferenciada. Antes, deve ser pensado como interligação dual e relação dialógica. É nesse fato ontológico que se enraíza toda a doutrina buberiana do diálogo e da reciprocidade na ordem humana. Quanto à ordem religiosa, o homem se encontra mais em *situação religiosa* do que diante de um ser transcendente, coisificado, distante e dogmático.

Esta situação religiosa, de face-a-face, define-se essencialmente como *atividade total* e *movimento para o outro* a desdobrar-se como *plenitude* e *constância*, como *perfeita aceitação da presença*. Assim, Deus é o nome da radicalização do encontro quando este é transfiguração do mundo pela presença. A fenomenologia religiosa de Buber é, pois, uma fenomenologia do encontro, e apresenta-se como doutrina da feliz inserção do homem no mundo. Isto porque, para Buber, existe estreita reciprocidade entre o sujeito e o mundo, e o ser nada mais é que uma criação do ser como experiência do recíproco. Pode-se então falar de *relação perfeita*.

A partir daí, a situação religiosa manifesta-se também como *paradoxo* (unidade entre necessidade e liberdade, Deus e mundo, tempo e permanência, solidão e encontro no termo de uma maturação que é espera e silêncio), como *novidade*, como *guinada* (conversão, mutação radical, maturação temporal), e por fim como a própria *ética*: o Encontro é uma responsabilidade em que cada um se constitui na reciprocidade da confirmação pelo outro.

Cria-se assim a passagem da religião à religiosidade; constitui-se assim uma autêntica comunhão religiosa. Mas essas descrições comportam também, em nosso sentido, uma significação imanente, uma vez que a experiência humana é a origem e o fundamento da ontologia.

No problema da relação com o outro invocam-se tradicionalmente as dificuldades constituídas por alteridade, impossível, diferença, linguagem, conflito e separação. Buber examina um obstáculo mais fundamental, a *coisificação*: o olhar científico que reduz o outro a determinações objetivas e cegas, simples encadeamentos de séries causais psicológicas ou sociológicas sem significação nem existência. O caminho buberiano para superar todas essas dificuldades e obstáculos consiste na *guinada*, na decisão radical de operar o movimento para o outro.

Então, toma corpo a relação humana propriamente dita. Sua significação mais profunda nos é indicada pela *linguagem*: ela fala em nós. Ela opõe, em torno de palavras-princípios, duas atitudes fundamentais com respeito ao outro, duas direções do movimento para ele. *Eu-Isto* é o par que coisifica o segundo termo da relação na pseudodefinição científica (caracteres, pulsões, complexos). *Eu-Tu* é a palavra-princípio que instaura entre os dois termos do par uma autêntica reciprocidade em primeira pessoa. A relação revela-se então como verdadeiro *santuário* do Eu-Tu: a exterioridade não é objetiva, a presença não é mediatizada. A transcendência da consciência em geral não é então dada em mim, mas no outro, e é pelo outro que o eu se descobre como consciência não reificada. (É importante notar aqui a oposição radical entre Buber e Sartre; a partir de 1923, o primeiro afimava que, embora o outro às vezes me coisifique ao me explicar, só ele pode, após a guinada, confirmar-me e constituir-me como sujeito; para Sartre, ao contrário, segundo seus escritos efetivos, o outro é inimigo e escândalo, ladrão de meu universo, exclusiva fonte de minha objetivação, pois o reconhecimento e o amor só podem ser fracasso.)

Para Buber, a relação com o outro é anterior à consciência de si. Resumindo suas estruturas, pode-se afirmar que essa relação se dá como *reciprocidade*, como *presença* (do outro), como *totalidade ativa*, como encontro por graça, sem intermediários nem mediações. Ela se desdobra, além disso, como *presente*, ou seja, decisão atual que é ao mesmo tempo penetração, guinada e conversão, novidade e vida verdadeira.

Sobre a base dessas estruturas gerais da relação, Buber distingue *diferentes formas concretas do diálogo*.

O diálogo autêntico não é simples troca discursiva e dialética, mas um verdadeiro *tomar conhecimento íntimo* do outro. Este diálogo se dá como *acontecimento fatídico*, palavra recebida, palavra dada. Enquanto confirmação recíproca, não exige grande público, mas pouca gente, sendo vivenciado como presença e conhecimento, segredo e autenticidade, transparência e magia do mundo.

Trata-se na verdade de amor quando instaura simultaneidade em repouso, que vale como perfeição.

A esse diálogo autêntico opõem-se os falsos diálogos, cujo movimento é o do fechar-se em si. Sua forma evidente é a dos monólogos paralelos. Mas existe outra forma, a do *diálogo técnico*:

político, jurídico ou comercial, que expõe apenas cálculos e equilíbrios, e não instaura nenhuma reciprocidade verdadeira, pessoal e desinteressada. A consciência situa-se somente na perspectiva do falso diálogo, ou seja, no reinado do Isto. Mesmo quando, através da guinada, se situa na perspectiva do Eu-Tu, continua ameaçada pelo risco de incidir no Isto.

A única saída verdadeira para restituir o reinado da reciprocidade é operar o *recomeço* perpétuo da decisão, o recomeço da conversão.

A filosofia de Martin Buber oferece perspectiva concreta em todos os debates políticos e educativos. Os diálogos técnicos (chamados comumente de negociações), fonte de todos os contratos que fundamentam as sociedades e as instituições, são uma etapa necessária, sempre superior à guerra e à violência, que esvaziam o homem de seu sentido verdadeiro. Mas são apenas uma etapa. A ação e a reflexão práticas devem voltar-se para a etapa derradeira, que é o diálogo e a vida dialógica, concebidos não como cálculos práticos e racionais, mas como reino da reciprocidade viva e feliz.

No plano da educação, Buber prefere sempre a confirmação pelo amor à formação pelo puro saber e pela autoridade.

No plano político, é o socialismo utópico que lhe interessa (ele dá maior atenção à experiência dos *kibutz*), e só a utopia lhe parece o motor e a finalidade da organização institucional da sociedade.

Além dessa organização técnica, e possibilitada por ela, constituir-se-ão as comunidades vivas que implantarão, entre os indivíduos, a reciprocidade e a presença.

• *Daniel*, Leipzig, Insel Verlag, 1913: *Deutung des Hassidismus*, Berlim, Schocken Verlag, 1935; *Dialogische Leben*, Zurique, Gregor Müller Verlag, 1947; *Drei Reden über das Judentem*, Frankfurt-am-Main, Rutten & Loening, 1911; *Ekstatiche Konfessionen*, Iena, Eugen Dietrichs Verlag, 1909; *Ich und Du*, Leipzig, Insel Verlag, 1923; *Israël und Palästina*, Zurique, Artemis Verlag, 1950; *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt, Rutten & Loening, 1908; *Moses*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1952; *Pfade in Utopia*, Heidelberg, Verlaf Lambert Schneider, 1950; *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1948; *Die Rede, die Lehre, und das Lied*, Leipzig, Insel Verlag, 1920 (compreendendo os ensaios introdutórios aos Ekstatische Konfessionen: *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse* e *Kalewala*); *Reden über das Judentum*, Frankfurt-am-Main, Rutten & Loening, 1923; reeditado por Schocken Verlag, Berlim, 1932; *Die Schrift*, tradução da Bíblia do hebreu para o alemão com Franz Rosenzweig, Berlim, Shocken Verlag, 14 vol.; *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1954; *Über Jacob Böhme*, Wiemer Rundschau, vol. 12 (15 de junho de 1901), pp. 251-3; *Vom Geist des Judentums*, Leipzig, Kurt Wolff, Verlag, 1916.

Traduções francesas: *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, prefácio de Gaston Bachelard, Paris, Aubier, 1938; *La vie dialogique*, trad. de Loewenson-Lavi, Paris, Aubier, 1955; *Le problème de l'homme*, trad. de Loewenson-Lavi, Paris, Aubier, 1962; *Les récits hassidiques*, trad. de A. Guerne, Paris, Plon, 1963; *Moïse*, trad. de Albert Kohn, Paris, PUF, 1957; *Gog et Magog*, trad. de Loewenson-Lavi, Paris, Gallimard, 1958; *Fragments autobiographiques*, trad. I. Kalaschikowa, in *Evidences*, nº 96, abril-maio de 1963; *Socialisme et utopie*, Aubier, 1977.

⇒ Walter Blumenfeld, *La Antropología filosofica de Martin Buber*, Sociedad Peruana de Filosofia, Lima, 1951, coleção "Plena luz, pleno ser"; Maurice S. Friedman, *Martin Buber: Mystic Existentialist, Social Prophet. A Study in the Redemption of Evil*, University of Chicago, 1950; Hans Kohn, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit*, Hallerau, Jacob Hegner Verlag, 1930; Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurique, Max Niehans Verlag, 1942; Léon Chestov, *Martin Buber, un mystique juif de langue allemande*, trad. do russo por Boris de Schloezer, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXVI, 1933; Eugène Fleischmann, Le problème de Martin Buber, in *Revue philosophique*, 1959, nº 3; Karl Kerenyi, Martin Buber als Klassiker, in *Neue Schweizer Rundschau*, vol. XX, nº 2, junho de 1952; Emmanuel Levinas, Martin Buber et la théorie de la connaissance, in *Philosophen des 20 Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlmammer Verlag, 1963; Robert Misrahi, *Martin Buber, philosophe de la relation*. Introdução e seleção de textos, Paris, Seghers, 1968; Franz Rosenzweig, *Aus Bubers Dissertation*, Berlim, Lambent Schneider Verlag, 1928; Edith Rosenzweig e Ernst Simon, *Lettres choisies de Martin Buber*, Berlim, Schocken Verlag, 1935; Paul Tillich, Jewish influences on Contemporary Christian Theology, in *Cross Current*, vol. III, 1952; Ernst Wolf, Martin Buber and German Jewry: Prophet and Teacher to a Generation in Catastrophe, in *Judaism*, vol. I, outubro de 1952.

Robert MISRAHI

C

CALVINO João, 1509-1564

Teólogo francês nascido em Noyon. Seu pai, que se tornaria procurador do capítulo da catedral, destinava-o à carreira eclesiástica. Graças a rendimentos de origem eclesiástica, Calvino pôde estudar em Paris, no Collège de la Marche e no de Montaigu, onde era professor John Mair, que, em suas obras, não poupava críticas a Lutero. Se, em Montaigu, Calvino recebeu formação escolástica, fora conheceu muitos humanistas com grande sensibilidade para as causas da Reforma, como seu primo Olivétan, futuro tradutor da Bíblia, e Guillaume Cop, médico de Francisco I, que se tornará reitor da Universidade de Paris.

Após alguns desentendimentos com o capítulo de Noyon, é orientado pelo pai a estudar Direito, o que ele faz em Orléans e depois em Bourges, onde, graças a juristas latinistas como Alciat, adquire bom conhecimento de latim e retórica jurídica. Além disso, em Bourges, ele aprende grego com Melchior Wolmar, adepto das idéias de Lutero.

Licenciado em Direito, Calvino volta a Paris em 1531, quando seu pai morre; lá freqüenta os círculos humanistas, e em 1532 publica um comentário sobre *De clementia* de Sêneca; é entre 1532 e 1533 que se situa sua conversão. Em 1º de novembro de 1533, depois do discurso de Cop sobre as bem-aventuranças diante das universidades de Paris – discurso de evidente tom evangélico –, Calvino foge e se refugia em Angoulême e depois em Nérac, na corte de Margarida de Navarra. Renunciando aos benefícios de que gozava, volta a Paris, de onde sai de novo após os acontecimentos de 17 de outubro de 1534, que levam o rei a decidir-se por perseguições e execuções de reformistas.

Chegando a Basiléia, procura obter condições que lhe permitam levar uma vida de estudos. Ali trabalha na obra *Instituição da Religião Cristã*, que em sua primeira edição é um catecismo de fácil manuseio. O prefácio, em forma de epístola dirigida ao rei, é uma defesa da fé evangélica contra a acusação de favorecer sedições. A *Instituição*, em suas três edições latinas (de 1536, 1539 e 1559), passa de seis para dezessete e depois para oitenta capítulos; a edição de 1539 é traduzida pelo próprio Calvino, com publicação em 1546.

Voltando a Noyon, Calvino planejava ir para Estrasburgo. Como Champagne era teatro de operações militares, passa por Genebra, onde Farel o convence da necessidade de trabalhar com ele na organização da Igreja de Genebra, que havia pouco se tornara reformista. Chegando em agosto de 1536 em Genebra, Calvino deve sair de lá, com Farel, em abril de 1538, em decorrência de um litígio quanto à celebração da Ceia do Senhor, de que saiu vitoriosa uma facção favorável ao modelo bernense.

Calvino vai então para Estrasburgo, onde Butzer lhe confia a paróquia francesa. Ali fica de 1537 a 1541. Além de trabalhar na segunda edição da *Instituição*, redige o *Comentário sobre a Epístola aos Romanos* e uma *Resposta ao Cardeal Sadolet*, que tentava fazer Genebra voltar para o seio da Igreja católica. Em Estrasburgo, onde se casa em 1540, tem atividade intensa:

quatro pregações semanais, aulas, participação nos colóquios teológicos organizados de 1539 a 1541 por Carlos V etc. Foi em Frankfurt que conheceu Melanchton (nunca conheceu pessoalmente Lutero).

Depois de uma guinada da situação em Genebra, acaba por responder a um convite da cidade (setembro de 1541). Logo redige *Ordenações Eclesiásticas*, que definem quatro ministérios (pastores, doutores, veteranos e diáconos), o *Catecismo* e o *Pequeno Tratado da Santa Ceia*, em que tenta superar o desacordo entre Lutero e Zwingli em torno da natureza do sacramento.

Pregando, ensinando e organizando, Calvino entra em conflito sucessivamente com S. Castellion e com J. Bolsec (que critica a doutrina da predestinação), e, para defender suas posições estritas, escreve uma *Excuse à Messieurs les Nicomédites sur la complainte qu'ils font de sa trop grande rigueur*, além de vários textos contra os "anabatistas" e os "libertinos". A lembrança da atividade de Calvino será ofuscada pelo famoso caso Servet, condenado em outubro de 1553 por heresia e apologia da anarquia.

Os últimos anos de Calvino são mais calmos, devido, entre outras coisas, a uma nova política entre Genebra e Berna. Em 1559, recebe a dignidade de burguês da cidade. Nessa época, está trabalhando na fundação da Academia de Genebra – cujo reitor é Beza –, que formou os futuros pastores, inclusive franceses.

Calvino morre em 1564. Ninguém conhece o local em que foi enterrado o autor do tratado contra as relíquias.

Seu pensamento: uma apresentação da obra de Calvino deve evitar dois importantes escolhos. O primeiro, que parte da superestimação da unidade da frente evangélica anticatólica, consiste em considerar a obra de Calvino uma apresentação, apenas mais sistemática, das grandes afirmações da Reforma. O segundo corresponde à tentação de só reter de sua obra aquilo em que ela difere notavelmente dos outros pensamentos reformistas, sobre os pontos principais da teoria do sacramento, da relação entre Lei e Evangelho e da predestinação. De resto, essas duas perspectivas são em grande parte determinadas por apreciações inversas quanto à relação entre pensamento e ação: segundo o juízo seja positivo ou negativo com respeito à ação da organização eclesiástica, insiste-se ora na *coerência doutrinal* da obra calviniana, ora no *enrijecimento doutrinário* ao qual ele teria submetido as principais afirmações da Reforma assim como a autoridade da Escritura apenas e a salvação pela fé.

O que essas posições têm em comum é a simplificação da relação entre *pensamento e ação*. Para evitar essa simplificação, devemos ressaltar, por um lado, que a obra calviniana maior, *Instituição da Religião Cristã*, é produto de remanejamentos feitos ao longo das várias edições, mudanças às vezes consideráveis que nos obrigam a indagar sobre a coerência discursiva dessa elaboração tão estratificada; mas também é importante, por outro lado, ressaltar que a ação calviniana não pode ser reduzida apenas à organização da Igreja em Genebra, tanto porque a organização de uma paróquia francesa em Estrasburgo, na qual Butzer desempenhou papel importante, serviu de balão de ensaio para a organização genebrina quanto porque, sobretudo, além de suas responsabilidades institucionais, Calvino se dedicou com constância e paixão a uma "prática" negligenciada durante um período demasiado longo pelos comentadores: a da *pregação* e do *comentário bíblico*.

Portanto, além dos dois tipos de instituição religiosa – de um sistema doutrinal e de uma igreja –, é preciso dispensar a mais justa atenção ao trabalho exegético e homilético de Calvino: seu alcance hermenêutico, mais talvez que esta ou aquela tese teológica, recomenda que sua obra seja objeto de um exame filosófico que se abstenha de adiantar-se a ela partindo apenas de tradições calvinistas ou anticalvinistas.

Em Calvino, a afirmação da *autoridade exclusiva das Escrituras* tem um alcance polêmico evidente: em oposição aos católicos, o objetivo é denunciar qualquer pretensão do magistério romano a decidir em matéria de fé, a pretexto da intrínseca obscuridade do texto bíblico ou da banalidade de frases das Escrituras que sejam indignas de uma "Verdade" supostamente tão afastada do senso comum quanto seu autor estaria afastado da humanidade. Calvino, portanto, ataca uma concepção que, fazendo do texto bíblico

algo mais e algo menos do que é, justifica que a *autoridade da Igreja* decida sobre o que é verdadeiro a partir da necessidade de gerar a diferença entre dois níveis de verdade: um esotérico e outro exotérico. Se, ao contrário – e essa é a posição de Calvino –, a revelação de Deus se refere à salvação dos homens, é preciso admitir que tudo o que nos é necessário conhecer a respeito está compreendido nos *limites das Escrituras*; do mesmo modo, qualquer ambição a conhecer por outros meios que não o das Escrituras ou a conhecer mais do que aquilo que ela nos dá a conhecer será rejeitada como *especulação*. Para Calvino, a especulação não só é vã como também é causa e conseqüência do desprezo pelas Escrituras ou pela Palavra de graça que nela é enunciada, o que é a principal fonte do pecado.

Como gosta de repetir, "Deus é o único testemunho idôneo de cada um". E como Calvino atribui às Escrituras a função de *testemunho*, não se encontra nele nenhum vestígio de fetichismo da letra. As Escrituras são mais um testemunho originário que um texto absoluto, e a recusa a aceitar que a autoridade das Escrituras dependa apenas do reconhecimento da Igreja não leva Calvino a fazer a apologia de um fideísmo em que se exprima a renúncia ao entendimento; mas essa recusa tampouco o leva a erigir o leitor individual a instância arbitral, em lugar de um magistério. Para Calvino, por ser primeira, a Escritura exige ser compreendida em conformidade com seu ponto de vista (testemunho de uma verdade que pode e deve ser vivida) e com seu teor de *sentido*: a proclamação de uma salvação que nada tem de intemporal, pois a Encarnação, o advento da salvação em Jesus Cristo, implica que seja levada a sério a historicidade da *mensagem*, ou pelo menos implica a necessidade de entendê-la de um modo novo em função de cada situação particular.

A *tradição* no tempo e a *comunidade* eclesial no espaço são por certo lugares de explicitação – mais que de desenvolvimento – do sentido, e o intérprete pode encontrar com que alimentar sua própria compreensão. Mas a mediação é ambígua, e pode até mostrar-se perigosa se, repetindo-a, nos eximirmos de assumir nossa própria *responsabilidade interpretativa*. Tradição e comunidade podem contribuir para impedir que cada leitor atual se considere o destinatário privilegiado da revelação; mas também podem, interpondo-o em demasia, embotar a ponta de uma mensagem que nos "pica", nos desperta, nos abre para a atualidade de sua escuta.

Em relação à teoria clássica dos quatro sentidos das Escrituras, a originalidade de Calvino está no repúdio à leitura alegórica que acredite encontrar no texto a "chave" de verdades referentes a um universo "espiritual" distinto do mundo da existência humana e até oposto a ele, e também está na maneira de articular intimamente *sentido literal*, *sentido histórico* e *sentido cristológico*, sem apagar a diferenciação entre os três. Cada um desses sentidos representa com efeito uma dimensão constitutiva de uma mensagem em que cumpre discernir o que está *dito* (o teor literal que sua própria circulação tende a confundir, donde a necessidade da reconstituição filológica), o *referente último* (a graça de Cristo e a bondade de Deus) e o *destinatário singular*. Por ser "mensagem", o testemunho bíblico inclui necessariamente, como dimensão histórica de seu sentido, um ou mais destinatários que são e não são semelhantes aos destinatários atuais. Subestimar esse aspecto, segundo Calvino, seria reduzir o Evangelho a uma verdade geral cuja acolhida por cada um dependeria de sagacidade ou de boa vontade. Ao contrário, insistindo na mensagem, no querer-dizer circunstancial dos escritores bíblicos, Calvino não deixa de repetir que o contra-senso maior consiste em tratar os enunciados bíblicos como *proposições*, ou pelo menos em querer encontrar para além desses enunciados uma estrutura proposicional e uma base de proposições sobre a qual poderia ser edificado um saber rigoroso com base no modelo da ciência, sendo que a única originalidade da ciência teológica está no fato de que suas proposições primeiras só seriam evidentes para Deus, à espera da visão beatífica na qual elas se tornariam finalmente evidentes para nós.

É, pois, o modelo de uma "ciência" teológica que Calvino repudia. Com ele, afirma-se um "*estilo*" *teológico novo* que não basta caracterizar como "teologia bíblica", pois mesmo no estilo recusado a Bíblia ocupa posição de fundamen-

to, ou pelo menos de reserva de evidências primeiras.

Em conformidade com o estilo novo, a condição interpretativa remete a algo mais que um método de decifração ou de técnicas codificadas; ela assume sentido como efeito de ser refletida a partir de uma situação nova da "*verdade*", não mais metafísica, porém *ética*, o que se manifesta numa mudança de paradigma teológico: não mais a visão, porém a *escuta*, para dizer a relação com a verdade de Deus; não mais o conhecimento, suspenso idealmente da evidência, porém a capacidade *judicativa*.

Por certo pode-se também falar de uma situação nova da *subjetividade*, desde que ressaltemos ser essa situação irredutível a uma posição definida intemporalmente por alguma "lei" organizadora do "cosmo" e irredutível à autoposição passional de quem, não se sentindo ligado por esse espaço interpretativo primeiro que é a Escritura, pretenda poder distinguir soberanamente o que é admissível e o que não é. A esse respeito, a polêmica *contra "a escolástica"*, em Calvino, encontra simetria numa polêmica não menos intensa contra aqueles que ora ele chama de "libertinos", ora de "*espirituais*". Se ele combate as conseqüências de uma e de outra posição – uma como pretensão a estar além da lei, outra como confusão infra-ética entre o sentido da Lei (apelo a respeitar a exigência infinita de justiça) e as leis civis ou cerimoniais caducas – ele o faz a partir de escolhas cuja natureza é *hermenêutica* e *ética*.

Nos dois casos aos quais Calvino se opõe, é discernível uma tentativa de volta das Escrituras contra si mesmas, portanto uma transgressão ao "limite" do texto bíblico; este é um testemunho, e não um misto de texto especulativo e retórico, nem um meio-termo entre duas formas de discurso, uma esotérica e outra exotérica; é um testemunho originário, e não expressão provisória de uma verdade suscetível de se oferecer de outra maneira, talvez melhor, dourada com novas iluminações.

Contra a pretensão magisterial – pretensão da teologia a *status* de ciência e pretensão institucional a decidir sobre o que deve ser acreditado – Calvino não deixa de usar a tradição, opondo-a a si mesma quando ela inclina à especulação, e avaliando sua *justeza* quando ela é também exegética.

Contra a pretensão iluminista, que é acompanhada de um trinitarismo heterodoxo – Deus, Cristo e Espírito Santo presidindo a épocas diferentes de uma revelação progressiva – ele defende uma concepção da ação do *Espírito* que, para ele, está ligada à escuta obediente de uma palavra que decide seu próprio sentido graças a uma interação imanente de remissões e *comentários intratextuais*. Contra a tese da simples justaposição de textos diversos e a tese da monotonia do sentido das Escrituras, Calvino defende assim a tese da diversidade regrada, da "*economia*" que se explica principalmente a partir dos destinatários do texto: Deus então se acomodaria a nosso sentido (hipótese antropológica que, semelhante à de Kant, exclui qualquer modificação sobrenatural das capacidades do conhecimento humano) e também se acomodaria à história – para mudá-la ou abri-la –, história pela qual a humanidade se liga e se condena, pondo em dúvida a "benevolência" e a bondade de Deus (hipótese cristológica que, coerente com a recusa às interpretações iluministas da Trindade, abstém-se de acentuar em demasia a diferença entre o Antigo e o Novo Testamento, e a diferença entre a Lei e o Evangelho).

Nesse aspecto, em relação ao tom luterano da proclamação do *Evangelho*, a teologia calviniana exprime acordes originais. A diferença maior diz respeito precisamente à interpretação da relação entre os *dois Testamentos*. Nesse assunto, evocou-se com freqüência a diferença entre dois temperamentos, o de um Lutero mais primário, e o mais "secundário" de Calvino. Não faltou quem, além disso, ressaltasse o interesse que o texto do Antigo Testamento não pode deixar de representar para um organizador. Embora tenham alguma razão de ser, visto destacarem algumas das condições biográficas de um pensamento, tais observações correm o risco de alimentar alguma confusão entre condições e determinações, bem como de ficar aquém da obra mesma. Ora, ainda que tenha havido remanejamentos doutrinais em Calvino, como de fato houve, não se pode deixar de considerar que uma mesma coe-

rência hermenêutica preside à apresentação da relação entre os dois Testamentos.

Se Lutero, em sua defesa apaixonada daquilo que, para ele assim como para Calvino, é o próprio cerne do Evangelho – ou seja, a *justificação pela fé e pela pura graça de Deus* –, se Lutero não hesita em descartar textos bíblicos como a *Epístola de Tiago* ou o *Apocalipse*, para prevenir a debilitação da mensagem da salvação, Calvino, ao contrário, provavelmente alerta contra os excessos ou as tentações "anarquistas" dos "espirituais", defende vigorosamente o princípio segundo o qual a *Escritura, por inteiro, é sua própria intérprete*. A afirmação constante dos "limites" do testemunho conduz assim Calvino a concluir pela complementaridade das afirmações bíblicas exatamente onde Lutero estaria mais inclinado a concluir, se não por uma antinomia de fato, pelo menos por uma diferença de direito. É assim que, para Lutero, a "lei" revelada pelo Antigo Testamento tende a coincidir com uma função bem particular, mais negativa que positiva: mostrar ao homem seu pecado, do qual é liberto por Cristo; sua função parece, portanto, indireta e, de alguma maneira, pedagógica, mais que verdadeiramente ética. Para Calvino, ao contrário, nada lembra a idéia de que a revelação da graça em Cristo libertaria da revelação da Lei contida no Antigo Testamento, libertando a humanidade da maldição do pecado, de um pecado em cuja gênese estaria como agente principal a presunção daquele que, respaldado no conhecimento da lei, estimasse poder satisfazer às suas exigências. Segundo Calvino, *Cristo liberta o sentido da Lei*, o sentido mesmo da exigência de *justiça*, exatamente quando declara abolido o uso conformista ou apenas *cerimonial* de uma lei que com muita freqüência serviu de pretexto a quem se acreditava justo, imaginando poder satisfazer a enunciados prescritivos cujo valor último é esquecido: o de ser expressão da enunciação do "Altíssimo" que, constantemente, infinitiza a definição da justiça prescrita.

Relida a partir do Evangelho, a Lei revela-se como bênção; o que para o apóstolo Paulo é maldição da lei, nada mais é que a presunção que se alimenta da definição literal da lei. No âmago do Novo Testamento, a epístola de Tiago não contraria em nada a justificação recebida: ela não exprime nenhuma regressão em direção a uma *teologia do mérito*, pois, sabendo-se justificado, o crente pode viver diante de Deus, liberto de sua presunção e também da obsessão pela salvação. A *certeza da salvação* dada gratuitamente em Cristo, segundo Calvino, abre as portas para a *santificação*. Ora, da santificação à santidade há mais que simples diferença entre um movimento incoativo e um estado definitivo; é a diferença que opõe, segundo Calvino, a resposta a uma *vocação*, não circunscrita por nenhum *estado*, e a via – ora mais legalista, ora mais ascética – para atingir um "estado" que de alguma maneira forçaria o reconhecimento de Deus.

Só a Deus a glória: essa expressão de um motivo calvinista fundamental não deve ser entendida como maneira indireta de enfraquecer o Evangelho diluindo a obra de Cristo. É verdade que mesmo em vida Calvino foi acusado de *arianismo*, ou seja, de atentar contra a Trindade ao acentuar a natureza humana de Cristo, em detrimento de sua natureza divina. Ainda hoje é freqüente a retomada dessa acusação – como quando se fala de *teocratismo* calvinista. Como aqui não assumimos nenhuma perspectiva apologética, não nos cabe tentar absolver Calvino diante de nenhum tribunal de ortodoxia; basta-nos, na realidade, reconhecer que a acusação é típica de um procedimento polêmico muitas vezes denunciado pelo próprio Calvino, procedimento que, em teologia particularmente, consiste em imputar a um adversário a negação de um enunciado pretensamente subentendido pelo enunciado ostensivamente defendido. A exigência de *simplicidade e de sobriedade* no domínio da hermenêutica bíblica tanto quanto no da interpretação geral da linguagem humana (e na verdade, para Calvino, a "Palavra de Deus" não constitui exceção ao *status* da palavra humana, não autorizando, portanto, nenhum tipo de interpretação excepcional), essa exigência de simplicidade, portanto, determina o empenho na procura de um sentido melhor apenas quando, tomado em seu valor semântico manifesto, um enunciado parecer ininteligível ou contraditório em relação àquilo que saibamos por outro trecho de um texto ou pela "intenção" do autor.

No caso, o zelo pela "glória de Deus" não parece dever ser atribuído a algum tipo de teísmo. "Deus", segundo Calvino – quando ele só faz menção a esse termo –, não é a primeira pessoa da Trindade e tampouco designa "Deus em si", distinto de "Deus para nós", que, por sua vez, se explicitaria trinitariamente. "Deus", dando-se a conhecer em seu testemunho, só pode ser concebido como Deus que se dá e dá, portanto como *Deus cuja economia é fundamentalmente trinitária*.

De resto, o *conceito de "trindade"*, para Calvino, tem uma situação exemplar, e o que vale para esse conceito vale para *todo conceito* teológico: inventando termos que não figuram literalmente no texto bíblico, o teólogo não pretende ou não deveria pretender dizer alguma coisa mais, determinar uma verdade suplementar, extrabíblica; ao contrário, seus conceitos, semelhantes aos conceitos reguladores segundo Kant, não são mais que *reguladores*: reguladores de uma visão de Deus conforme ao universo textual que é seu testemunho originário; reguladores, por conseguinte, de uma leitura compreensiva do próprio texto bíblico. Não podendo deixar de inventar tais conceitos, a menos que abdique de sua responsabilidade em proveito da repetição literal, o teólogo deve, porém, abster-se de fazê-los proliferar, pois disso se seguiria uma focalização indevida da atenção: em vez de ser dirigida para a leitura das Escrituras, a atenção seria cativada por eles, o que só viria a engendrar disputas intermináveis em torno de questões que se tornariam indecidíveis porque estranhas aos textos bíblicos. Não só os vocábulos raros – como por exemplo "essenciação" (quando se diz Pai essenciador do Filho) –, ou semi-raros – como quando, a respeito do "culto" das imagens, inventa-se a distinção entre "dulia" e "latria" –, mas também termos de aparência comum usados de tal forma que se tornem intrinsecamente equívocos (como "mérito", por exemplo) tendem a constituir uma língua especializada cujo uso elitista alimenta a ilusão de um saber esotérico de que não seriam capazes os simples fiéis.

É ainda ao *estilo hermenêutico* dessa teologia calvinista que se deve imputar grande número de considerações relativas ao significado da afirmação da *criação do mundo* por Deus. Tradicionalmente, essa afirmação abrange duas teses, a primeira condição da segunda: uma, de alcance *semântico*, diz respeito à identidade entre dois referentes abstratos: *criação* e *natureza*; a outra, de alcance *discursivo*, diz respeito à possibilidade de articular um discurso simbólico primeiro, o da Escritura, e um discurso segundo, *ontoteológico* no sentido kantiano.

Ora, embora já nos primeiros capítulos de *Instituição da Religião Cristã* pareça bem colocada, a tese semântica só conduz porém à afirmação da possibilidade de conhecer Deus a partir da natureza – afirmação da possibilidade de uma teologia natural – como possibilidade rescindida, inatual. Já no início da exposição teológica, de fato, a afirmação do pecado relega para segundo plano a afirmação precedente. O papel da menção do pecado é, pois, de primeira importância, pois é ele que, verdadeiramente, articula os primeiros elementos do discurso teológico, articulando como duas possibilidades mutuamente exclusivas a tese da revelação natural ("esse puro e santo conhecimento ao qual a ordem natural nos levaria se Adão tivesse persistido em sua integridade", I, II, 1) e a tese da revelação das Escrituras como única revelação atual.

Embora pareça propenso a aceitar a teologia natural, o discurso de Calvino solapa profundamente a sua legitimidade em favor da teologia bíblica apenas: o pecado que, aparentemente, leva ao malogro o conhecimento natural, não possibilita a simples substituição de um conhecimento por outro, pois sendo a realidade do pecado concebida apenas *por meio da Escritura*, é o primado desta que invalida já de saída qualquer tese quanto à possibilidade de um conhecimento natural de Deus. A afirmação do pecado, contida nas Escrituras, em vez de ser relegada a segundo plano, como aconteceria se o pecado não passasse de "acidente" no interior de um "cosmo" originariamente teofânico, é, ao contrário, como que reforçada pelo que – a nossos olhos – aparece como algo que não passa de "ficção" destinada a acentuar ao máximo a gravidade do pecado. A afirmação do pecado – e por isso mesmo o primado da revelação das Escrituras – é mesmo primordial na elaboração calviniana, pois em ne-

nhum momento serve de ponto de partida – como seria de esperar – para uma tentativa de remediar o fracasso do conhecimento natural de Deus. Mesmo quem conhece a salvação realizada em Cristo – e conhece *ipso facto* o pecado de que foi liberto – não pode legitimamente fazer chegar ao fim um percurso cujo trajeto o pecado tivesse acidentalmente perturbado.

É por isso que na obra de Calvino não se encontra vestígio das célebres *provas da existência de Deus*. Não que sejam ignoradas: são *desqualificadas* de saída. Em seu lugar pode-se dizer que há uma interpretação notável da *narrativa* da criação, na qual, ao contrário do que ocorre no início da *Instituição...*, Calvino distingue com bastante rigor "criação" e "natureza". É em nome dessa distinção, por exemplo, que o teólogo pode declarar que a narrativa – por ele atribuída a Moisés – só será contrária às observações científicas e mesmo absurda se nos enganarmos sobre seu gênero literário, que é *hínico e não descritivo*. Curiosamente, Calvino declara que Moisés não ignoraria a gênese natural do mundo; mas essa afirmação não serve de pretexto para alegorias, alinhando-se a narrativa com algum saber científico; ao contrário, serve de motivo para a afirmação de que há uma diferença intencional, portanto plenamente significante, de gênero de discurso. Se Moisés, que nada ignoraria, não escreveu texto cientificamente aceitável, foi porque sua finalidade era outra; segundo Calvino, ele só se propunha cantar a graça da existência; não de uma existência "natural", mas sim de uma existência suscitada por uma graça provedora. Também segundo Calvino, é, pois, a manifestação plena da graça de Cristo que liberta o sentido da quase-manifestação criacional.

Entre os dons de que a existência desejada por Deus está ornada, o teólogo assinala o *próprio conhecimento científico* daquilo que, para o cientista, só pode ser uma "natureza" regular. Esforçando-se por conhecer essa natureza, cuja objetividade de algum modo se coaduna tangencialmente com a objetividade da existência que se reconhece diante de Deus, o cientista, cujo procedimento é autônomo, estaria, assim como o crente, muito mais próximo de reconhecer a beleza e a bondade da existência dada do que estaria o teólogo ou o metafísico, para quem a natureza não passaria de pretexto para "voltear no ar" e imaginar um Deus sobrenatural, ou para especular sobre a existência "nua" de Deus antes da criação.

A *crítica do sobrenatural* não é secundária em Calvino. De fato, é mais indireta que direta; provavelmente porque Calvino nada pressupõe quanto aos limites do "natural", de que o sobrenatural constituiria uma transgressão. Ao contrário, ele deslinda e denuncia a confusão freqüente entre "sobrenatural" e espiritual. Insistindo em que o conhecimento de Deus não é conhecimento do sobrenatural, ele insiste de maneira negativa na afirmação de que o conhecimento de Deus é *espiritual*, e assim é porque "o conhecimento de Deus e de nós são coisas conjuntas" (título do capítulo I do livro I da *Instituição*).

A análise da validade da astrologia "judiciária" é exemplar do esforço de Calvino: sem negar que haja alguma relação entre as constelações astrais e certos fenômenos físicos, ele mostra que, ao querermos basear no pretenso conhecimento dessas relações a decisão sobre alguma ação, pervertemos inteiramente o sentido da ação humana, e em primeiro lugar da *ação ética*.

A interpretação de grande número de narrativas bíblicas reflete a preocupação de Calvino em limitar a posição do *milagre*. Procede de maneira negativa quando se negar a concluir pela ocorrência do milagre onde a narrativa não o afirme expressamente (por exemplo, a respeito do transporte de Jesus no deserto, quando da tentação); de maneira positiva, quando tentar restabelecer o sentido de narrativas nas quais o acontecimento miraculoso é um segmento interno que não possa ser tratado independentemente da narrativa como um todo. O qüiproquó entre espiritual e sobrenatural é prenhe de graves conseqüências éticas; mas sua possibilidade, como mostra a interpretação de Calvino, depende de um erro de hermenêutica. A análise da chamada narrativa da *queda* merece ser mencionada a respeito, pois percebe-se que, sem focalizar a atenção do leitor na questão do miraculoso ou do maravilhoso da narrativa, Calvino entra no movimento mítico do texto para concentrar o comentário no episódio da tentação e na autojustificação afirmada poste-

riormente por Adão e Eva quando imputam o erro à serpente. A razão de ser da serpente na narrativa, segundo Calvino, é servir de motivo para a desconfiança em relação à palavra de Deus e de suspeita quanto ao possível ciúme de Deus, desse Deus considerado bom até então. Prolongando o mito para desvendar seu sentido, Calvino discerne, por trás da serpente, a figura de Satã (sendo a questão da sua queda descartada como não pertinente à interpretação). Ele dramatiza assim as implicações da narrativa, a saber, a questão da fidelidade e da obediência à Palavra, como Palavra procedente da bondade de Deus. Quando sai da relação de confiança, o homem, segundo Calvino, vem a compreender a Lei como aquilo que, limitando negativamente o querer, demanda ser transgredido.

Sem dúvida, ao tratar do pecado na *Instituição...*, Calvino, na esteira de Agostinho, parece corroborar a confusão entre *pecado* e *impureza* sexual. Todavia, o teólogo tem o cuidado de ressaltar que o vigor da afirmação do pecado original corresponde ao vigor da afirmação da graça em Cristo. O "lugar" teológico do pecado não é pois independente, e, hermeneuticamente, é segundo em relação ao "lugar" da graça. Não obstante, ainda que segundo, seria perigoso considerá-lo apenas como secundário, pois isso significaria repetir a autoposição do homem, na qual consiste precisamente o pecado.

Inversamente, o que salva a afirmação do pecado do perigo de *maniqueísmo* é o fato de a linguagem apropriada ao reconhecimento do pecado ser a linguagem da *confissão*. A maioria das afirmações de Calvino explica-se, assim, a partir de uma análise à qual se pode atribuir o crédito da intuição de uma dimensão *pragmática* da enunciação viva do crente.

No entanto, a qualidade hermenêutica da interpretação calviniana não deixa às vezes de ser afetada por um relaxamento da própria atenção ética. Assim, quando Calvino trata dos efeitos do pecado, ocorre-lhe insistir mais numa espécie de corrupção antropológica – e antes de mais nada numa *corrupção* da inteligência – do que na destruição da relação de confiança entre o homem e Deus, confiança que só pode ter fundamento numa Palavra de Deus, Palavra que, quando não é mais ouvida, só pode dar espaço à negação da bondade de Deus.

O comentário ao Prólogo do Evangelho de João, por exemplo, expressaria uma espécie de "esquecimento" da natureza hínica do texto e também insistiria nas conotações helênicas do termo logos. É possível então notar certo desdobramento entre a função "normal" de Cristo – manifestar a graça de Deus, função de mediação ética – e outra função, de mediação quase racional da criação de uma "natureza". Por isso, algumas declarações de Calvino entram em comunicação com o que é considerado com demasiada freqüência o centro do pensamento calviniano, a saber, a afirmação da dupla *predestinação*. De fato, ao desdobramento indicado corresponde um desdobramento quanto à compreensão da vontade de Deus, entre uma vontade *manifesta* – vontade universal de salvação em Cristo – e uma vontade *oculta*, cuja idéia só pode ser proposta infringindo-se os limites atribuídos ao testemunho originário.

É inegável que a experiência de Calvino, ou seja, a experiência do relativo fracasso da pregação evangélica e a constatação, eminentemente escandalosa para ele, do questionamento dessa pregação através do endurecimento de uma frente católica anti-reformista e pela maneira como os libertinos e os anabatistas utilizavam essa pregação para perverter o sentido da liberdade cristã, é inegável que tudo isso constituiu um motivo de peso na construção de uma teoria da dupla predestinação. Mas essa "teoria" só adquiriu tal peso, chegando ao ponto de ser considerada uma espécie de pedra de toque da qualidade da acolhida do Evangelho, porque no eclipse do escrúpulo hermenêutico certos textos bíblicos começaram a desempenhar o papel de argumentos em favor de uma concepção *etiológica* da vontade de Deus.

Essa concepção etiológica nunca é tão flagrante quanto no momento em que, a pretexto de não se poder acentuar melhor a vontade divina de salvação, Calvino faz da vontade de danação um elemento do *decreto eterno de Deus*. Quando é o caso, o predicado onipotência de Deus não é mais o interpretante do predicado bondade, e a diferença entre linguagem da ética e linguagem

quase gnóstica (cuja idéia pode ser imputada a Calvino) é esquecida em proveito de uma articulação que reintroduz em teologia a confusão entre "espiritual" e "sobrenatural".

Embora não deva ser subestimada, essa confusão, sancionada por uma ortodoxia calvinista ulterior, não deve inclinar a esquecer o vigor do pensamento calviniano. De resto, se o leitor contemporâneo pode considerar incoerente a doutrina da dupla predestinação (incoerente do ponto de vista hermenêutico e absurda do ponto de vista ético), isso ocorre em razão precisamente da coerência hermenêutica e ética, de que, aliás, é bom exemplo a doutrina da *Santa Ceia*: nela se observa a preocupação de descartar, juntamente com o vocábulo católico transubstanciação e com o luterano consubstanciação, qualquer parasitação do entendimento das palavras evangélicas por intermédio de categorias estranhas. Opondo-se ao vocábulo *substância* tanto quanto a outros que reconhece como de proveniência filosófica, Calvino não se opõe à *filosofia*, que ele coloca ao lado da ciência entre os dons de Deus; opõe-se ao papel que alguns pretendem fazê-los desempenhar em teologia, sugerindo assim que sejam portadores de uma pré-compreensão inadequada do *simbolismo bíblico*. Desse modo ele contribui, ainda que indiretamente, para a diferenciação entre pensamento teológico e pensamento filosófico "moderno".

• *Joanis Calvini opera... omnia*, 59 vol., Brunswick, 1863-1900; *Institution de la religion chrétienne*, texto de 1560, ed. de J. D. Benoit, 5 vol., Paris, 1957; *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, t. I: *Le livre de la Genèse*, 1961; *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, 3 vol., Toulouse, 1892; *Traité contre l'astrologie judiciaire*, Droz, 1985.

⇒ W. Niesel, *Calvin, bibliographie 1901-1959*, Munique, 1961; D. Kempf, *A Bibliography of Calviniana, 1959-1974*, Leiden, 1975.

Em francês, entre obras e trabalhos recentes: J. Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Calvin*, Paris, 1959; Ganoczy, *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966; id., *Calvin théologien de l'Eglise et du Ministère*, Paris, 1964; B. Girardin, *Rhétorique et théologique; Calvin. Le commentaire de l'Epître aux Romains*, Paris, 1979; N. Malet, *Dieu selon Calvin*, Lausanne, 1977; R. Stauffer, *L'humanité de Calvin*, Neuchâtel, 1964; *Dieu, la création et la providence*, Berna, Frankfurt-am-Main, Las Vegas, 1978; G. Vincent, *L'herméneutique du discours théologique; Calvin et la rupture de l'onto-théologie*, tese de doutorado..., Nanterre, 1981; F. Wendel, *Calvin: sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950; *Calvin et l'humanisme*, Paris, 1976; O. Millet, *Calvin et la dynamique de la Parole*, Paris, Champion, 1991.

Gilbert VINCENT

CAMPANELLA, Tommaso, 1568-1639

Filósofo italiano nascido em Stilo em 1568 e morto em Paris em 1639. Chamava-se Giovanni Domenico e pertenceu a uma pobre família de camponeses calabreses. Ainda adolescente, tornou-se frade dominicano e assumiu o nome de Tommaso. Dedicou-se ao estudo da filosofia e da ciência, e seguiu a doutrina de Telesio, cujo naturalismo satisfazia seu desejo de um saber direto e não mediado pela autoridade. A defesa que fez das posições de Telesio valeu-lhe o primeiro processo por heresia em Nápoles. Precisou retornar à sua província e ater-se às conclusões de Santo Tomás. Fugiu para Roma, Florença e Pádua; nesta última cidade, conheceu Galileu e foi alvo de um segundo processo, do qual acabou absolvido. Por ordem da Inquisição, suas obras foram confiscadas, mas ele logo se pôs a reescrevê-las. Respondeu ainda a mais dois processos em Roma, e depois se retirou para seu convento de Stilo, na Calábria. Aparentemente, devia dedicar-se apenas às orações e aos estudos, mas na realidade preparou a conjuração de 1599, por ele concebida como um momento de revolta para proclamar a partilha das terras feudais e também para libertar sua terra dos espanhóis e instaurar uma república teocrática cujo sacerdote e rei seria ele. A conjuração fracassou devido a alguns erros, mas também por motivo de traição. Houve verdadeira repressão civil e religiosa, que terminou, em Nápoles, com um grande processo por rebelião e heresia. Simulando loucura, Campanella obrigou a constantes adiamentos da sentença, escapando assim com vida; o processo terminou com a decretação de sua prisão perpétua, e ele ficou encerrado durante 27 anos numa fortaleza em Nápoles. Este longo período nem sempre foi muito rígido; ele pôde receber visitas,

lecionar, manter contato epistolar com os grandes pensadores de seu tempo, enviar a papas e reis seus ambiciosos projetos de impérios e suas soluções para os problemas políticos e religiosos. Filosoficamente, superou certas posições de sua juventude: seu naturalismo inicial foi modificado pela reintegração de alguns elementos extraídos da doutrina católica, em conseqüência de uma crise espiritual que o levou "à verdadeira religião, após ter sido pouco cristão", segundo suas próprias palavras. Dedicou-se também a rica atividade literária, escrevendo poemas e cânticos: achava que a renovação radical do mundo deveria surgir de uma renovação de todo o saber, cuja fonte seria o gênio do cristianismo. Em 1626, foi libertado pelo vice-rei e conduzido a Roma. Aprisionado novamente um mês depois, foi definitivamente libertado em 1629, e tentou realizar seus projetos missionários. O papa Urbano VIII considerava-o perito em astrologia e política. Campanella interveio a favor de Galileu, durante o célebre processo de 1633. Em política, ateve-se ao exemplo da França, onde reinava a hegemonia católica, o que lhe valeu as suspeitas dos espanhóis, que queriam condená-lo por mais uma nova conjuração ocorrida em Nápoles, organizada por um de seus discípulos. Conseguiu escapar escondido na carruagem do embaixador francês e foi para Paris, onde recebeu ótima acolhida na corte de Luís XIII. Obteve grande sucesso na Sorbonne, com permissão para publicar suas obras, apesar das ameaças de Roma. Morreu no convento da rua Saint-Honoré. Suas cinzas foram dispersas durante os distúrbios da Revolução Francesa.

Segundo Campanella, a filosofia deve partir da observação da natureza, que é o grande livro escrito diretamente por Deus. Essa observação da natureza será a base de uma nova forma de pensamento: as descobertas atuais serão "a origem do novo século". Por aqueles tempos firma-se uma nova concepção de humanidade, tanto no plano político, quanto religioso e científico (Colombo, Maquiavel, Galileu, Lutero). Para Campanella, a tradição aristotélico-tomista e a nova concepção da natureza são dois momentos sucessivos do pensamento humano. É grave erro, segundo ele, considerar opostas a física e a metafísica, pois elas são dois graus do mesmo desenvolvimento da verdade. Antes, é preciso definir melhor a metafísica, desenvolvendo-a a partir de um novo conceito de Ser, donde sua crítica ao aristotelismo dominante. A filosofia é, pois, um conhecimento natural, cujo objeto é constituído pelas idéias divinas por ela apreendidas na observação da natureza. Está separada da teologia, que reconhece as idéias divinas na Bíblia à luz da fé e em vista da salvação eterna. Os conhecimentos naturais devem estar isentos de autoridade, seja a da Bíblia, seja a humana – sobretudo a de Aristóteles –, pois o saber é um ato de percepção imediata.

O ponto de encontro da filosofia com a ciência é constituído pelo *sentido*: ambas partem da sensação, mas a filosofia vai além dos simples dados da experiência. O sistema de Campanella deriva do sistema de Telesio no que diz respeito à intuição pan-psíquica do universo e à identificação do conhecimento com a sensação. Os princípios ativos são *calor* e *frio*. O espírito quente, que é sutil e material, circula na natureza veiculando a sensibilidade. Todos os Seres, portanto, vivem e têm sensações graças a esse espírito quente que os anima. Esse animismo (que o aproxima de Bruno) só conhece a alegria e exclui a dor. Com efeito, mesmo aquilo que parece causar sofrimento ao indivíduo faz parte de um desígnio cósmico providencial. A morte também não existe; o que ocorre é uma "transformação do Ser". Na terminologia de Campanella, o "real" assume duplo significado: o real "sensível", concreto, objeto da ciência, e o real "ontológico", fundamento do primeiro, tornado inteligível por ele. Em seu interior o real não tem distinções; é o *unum* em si e também o *primum*. Em virtude desse *unum-primum*, explica-se a multiplicidade dos seres finitos. O real e o ideal, o existente e o Ser em si, constituem uma circularidade de relações lógicas e ontológicas. A sensação é a *perceptio passionis*. Para Campanella, percepção significa posse do objeto. Essa percepção é comum ao homem e aos animais, mas para o homem constitui o ponto de partida da atividade cognitiva. No homem, não se pode separar o fato da percepção do fato do saber que a percepção carrega. Na sensação, o cognoscente e

o conhecido estão intrinsecamente ligados: a alma, "sentindo", torna-se o que está sentindo, e isso provoca prazer ou dor e produz amor ou ódio ao objeto da sensação. A todo conhecimento sensorial está ligada a atitude prático-emotiva de atração ou repulsão. As outras formas de conhecimento – memória, inteligência etc. – juntam-se também às sensações. A razão nada mais é que um sentido imperfeito. O conhecimento universal é débil, pois os universais só têm valor como síntese de vários casos apresentados pelas experiências singulares. A seguir, afastando-se das posições de Telesio, Campanella aprofunda o conceito de conhecimento como consciência de si mesmo. A sensação não pode ser reduzida a uma modificação da parte da ação exterior das coisas. O sujeito do conhecimento deve sentir-se separado do objeto e ter consciência de si mesmo. Saber é, portanto, *scire sui*. O que não é passivo, pois *cognoscere est esse*: só se conhece o que se é. Pela sensação conhecemos aquilo que nos tornamos através da própria sensação. A sensação de si mesmo é o fato primitivo e permanente que recebe o nome de *sensus inditus* ou *cognitio sui*; a sensação das coisas é acrescentada: *sensus additus*. As sensações exteriores perturbam o conhecimento inato de si e determinam uma espécie de esquecimento em que a sensação de si permanece como sensação "oculta" (*sensus abditus*). Pela reflexão, o homem pode encontrar a certeza do conhecimento de si; pode ultrapassar o conhecimento sensível através da dúvida, que propicia a maior certeza do eu: se me engano, existo; se não existisse, não me enganaria. A consciência de si sobrepuja qualquer ceticismo. No conhecimento de si existe identidade, pois o sujeito se conhece e não precisa tornar-se aquilo que já é. Esse sentido do eu revela as três determinações fundamentais do Ser, as *primalità: posse, nosse, velle*. Mas a consciência de si implica limitação: se as coisas existem nelas mesmas, não significa que existam por elas mesmas. Portanto, estão fora do princípio que as faz existir. A natureza abstrata do conceito de Ser apresenta o problema da busca de seu fundamento. Daí a distinção, feita por Campanella, entre o universal "causado" e o universal "causador". O Ser lógico, produzido por nossa atividade racional, corresponde ao Ser ontológico. Donde a circularidade: da existência universalmente percebida ao conceito lógico; da existência em si, da realidade natural, ao Ser em si; do Ser em si à interioridade da consciência. Na afirmação da consciência de si, o Ser manifesta-se por uma presença irrefutável e, uma vez manifestado, sustenta a possibilidade de manifestação dos objetos. Formalmente, o conhecimento não é paixão nem ato, mas estado, princípio: é o próprio Ser das coisas. A alma, por sua vez, é uma atualidade eterna que se conhece essencial e perfeitamente de maneira inata e de maneira reflexiva, pois se torna o outro através de uma transformação que o outro exerce realmente sobre ela, ainda que ao mínimo. As coisas não permitem o exercício do pensamento, mas sua especificação que é possível, pois a alma é uma participação de Deus que, sendo todas as coisas, as conhece. A consciência de si que os homens têm é estruturada de maneira análoga à de Deus, mas enquanto esta última especifica ativamente as coisas que cria, a do homem o faz passivamente. Campanella ultrapassa assim o sensualismo e caminha rumo ao neoplatonismo.

O espírito, "poder incorpóreo e divino", dá forma ao corpo e, através das sensações, permite apreender o infinito e captar as determinações nas coisas finitas. Revela que Deus é poder, saber, valor absoluto e sede de todas as coisas. Conhecemos as coisas que participam dos princípios divinos, bem como do Não-Ser – em sendo finitas –, misterioso pressuposto da criação. No dualismo Ser/Não-Ser estão as raízes da religião: conhecida a limitação do Ser, aspiramos à plenitude do Ser perfeito. Da existência de Deus temos um conhecimento inato e direto (pois o espírito, que se conhece, conhece-se com um começo, logo também conhece o seu começo) e também um conhecimento reflexivo, derivado das coisas e das considerações sobre a ordem, sobre o infinito, sobre a gradualidade da perfeição e sobre os fatos sobrenaturais. A essência divina manifesta-se pela tríade dos princípios (poder, saber, amor). O Ser das coisas procede de Deus pela criação, que é a produção total do Ser, ao passo que o fazer das criaturas é uma limitação do Ser já dado. Os dois conceitos, "criar" e

"fazer", estão bem separados por Campanella; se assim não fosse, poder-se-ia atribuir à criação um caráter de emanação e de panteísmo. A contingência dos Seres do mundo deriva do Não-Ser, que circunscreve seus princípios e não diz respeito a Deus. Mesmo o mal, ligado à relatividade dos coexistentes, é uma manifestação do Não-Ser. O mal moral não é diferente do mal físico, pois o pecado deriva do Não-Ser inerente à liberdade humana. O sentido, base da doutrina do conhecimento, é também o elemento central da doutrina cosmológica de Campanella. O substrato primeiro do mundo físico é o espaço que contém os corpos. Este é composto pela matéria que, por sua vez, compreende: a) a matéria primeira; espaço indefinido, imóvel e indeterminado; corpóreo-incorpóreo; *informitas* que precede a natureza por ela contida; b) a matéria segunda: o *totum corpus informe*, suscetível de todas as determinações sensíveis que transformam os Seres continuamente, gerando-os e corrompendo-os; sua forma é a estrutura espácio-temporal não visível. Seus princípios ativos são o calor e o frio; c) os Seres finitos: são as determinações particulares e individuais da matéria; únicos Seres compostos por forma e matéria, isto é, por essência e existência extrínsecas. A matéria é um ato no qual operam as duas forças ativas, calor e frio, que, por sua vez, introduzem as formas constitutivas das coisas. Matéria e forma são a síntese de dois atos, mas Campanella constitui o Ser único respondendo a uma Idéia única. Para explicar a ordem cósmica, é preciso que cada Ser tenha conhecimento de si mesmo. A realidade coloca o problema de seu estar aí, de seu sentido e de seu valor. Esse problema deve ser resolvido pela atividade racional, partindo da própria realidade e recorrendo também ao princípio supremo que a justifica. Campanella considera o princípio ontológico da realidade *em si*, portanto como causa e efeito (*principatio et causatio*), como expressão concreta de sua atividade. A hierarquia ontológica é a seguinte: Ser, princípios, causas, Seres. O Ser é inteligível, pois está presente no finito; este último, em toda a gama de seus graus ontológicos, participa do próprio Ser. A metafísica de Campanella estrutura-se sobre o vínculo ontológico que não é uma degradação do Ser nos Seres, pois estes permanecem separados e diferenciados. Daí a distinção entre fim e finalidades: o primeiro é dado ao sujeito e não se identifica com ele; as finalidades, ao contrário, têm um caráter instrumental de mediação. O Ser é imanente e transcendente ao mesmo tempo. Deus, poder primeiro, saber primeiro e amor primeiro, fornece aos Seres poder, saber e amor suficientes à sua conservação. O homem faz parte da hierarquia dos Seres, mas nele existem a alma, que é imortal, e o espírito que lhe dá a aspiração ao infinito. A metafísica não pode ser separada da religião. As funções reflexivas dos objetos possibilitam-lhe o poder, bem como o conhecimento e amor pelo que é diferente dele. Todo Ser, contido na idéia divina, recebe a existência *ad extra* e liga-se, por um conjunto de relações, às outras coisas, formando um organismo ontológico. Esse organismo, atualizado pelas funções reflexivas, é sempre acidental, visto que todo Ser pode subsistir mesmo isolado dos outros coexistentes (mas não de Deus, que preexiste). O Ser funda os transcendentais metafísicos, diferentes dos transcendentais lógicos, que são enunciados determinados *ad libitum* e aplicáveis a todo Ser particular. São eles: a existência, objeto do poder; verdade, objeto do saber; bondade, objeto do amor.

Todo Ser tende para a perfeição de si mesmo; Campanella dá a isso o nome de "conservação". Ela é permanente no Ser divino, que não tem desenvolvimentos, mas nos Seres finitos concretiza-lhes a natureza e explica inteiramente seus princípios. A conservação realiza-se em si (graças à duração), na família (graças à geração de filhos), na cidade (graças à memória) e em Deus (graças à perfeição final da pessoa na vida eterna). A necessidade inata de conservação é um movimento natural por meio do qual todos os Seres se dirigem para seus fins. Esse movimento torna-se moral devido à liberdade que o transporta para a consciência. Através da virtude, o homem recompõe, por autoposição, aquilo que a natureza compõe por posição; somente a virtude pode provocar a bem-aventurança e constituir o bem supremo do homem.

A religião de Campanella é naturalista, ainda que permaneça expressamente enquadrada nos esquemas do catolicismo, pois ele sempre procu-

rou conciliar sua religião com a religião oficial. Esta religião natural (*religio indita*) é um impulso dos homens que buscam voltar ao seu criador. A religião, portanto, não é resultado de um efeito secundário da arte humana, mas se difunde entre todos os homens e, talvez também, entre os animais. Assume coloração diferente segundo os ambientes e as condições psicológicas dos crentes. Passando por momentos de infortúnio ou alegria, os homens se voltam para o céu a fim de pedir ajuda ou agradecer. Da desproporção entre o finito humano e o infinito divino deriva a busca do divino. A religião *posta por nós* (*religio posita a nobis*), que compreende todas as formas de religião, é uma aberração da religião primitiva e natural, única verdadeira e perfeita. No entanto, toda religião contém certa verdade, e Deus aprecia todas as formas de adoração, ainda que imperfeitas. A oposição de Campanella ao protestantismo explica-se então por razões políticas. Ele condena sobretudo a tendência à desagregação da grande unidade católica e à fragmentação da monarquia teocrática universal. Deus encontra-se em todas as coisas; portanto, todos os Seres existentes são um só Ser: essa pluralidade mostra a variedade dos poderes em Deus. Para a existência de Deus, Campanella oferece provas físicas e metafísicas, ligadas ao conceito de criação. Entre as provas metafísicas encontra-se uma, segundo a qual sem a existência de Deus não é possível compreender a ordem e a coordenação do universo; entre as provas físicas, a impossibilidade da progressão ao infinito. A alma (*mens*) possui não só a função religiosa tradicional, mas também a de "aperfeiçoar o conhecimento", pois ela aproxima o homem de Deus, libertando-o das limitações espácio-temporais. A deificação da alma não a destrói, pois Deus é imanente em todas as coisas e só pode destruí-las retirando o Ser comunicado no momento da criação. Ao reunir-se à alma, Ele a aperfeiçoa definitivamente. O conhecimento humano é, pois, regenerado pela graça que lhe é dada pelo *lumen gloriae*. É uma intervenção sobre-humana que não altera a natureza humana, pois mesmo a capacidade de infinito do homem deriva dos caracteres de seu próprio pensamento. O homem pode chegar à visão do infinito; isto faz parte da razão natural, e é por isso que, por exemplo, os filósofos formulam questões referentes a Deus. O homem não pode sentir desejo por algo que lhe seja inacessível. A imortalidade da alma é a recompensa pelo bem e pelo mal praticados durante a vida terrena, como também a ampliação da preocupação humana em sobreviver individualmente na "transformação" das coisas. Com a morte, o Ser não cessa, mas muda, e essa é uma das numerosas mudanças que constituem a própria vida do universo. A liberdade consiste na adesão à lei das coisas. A própria fé é um grau ordinário que pode ser facilmente deduzido do processo do conhecimento. Em suas formas mais elevadas, ela é a visão próxima, se não imediata, do divino. Quanto às profecias, Campanella as distingue em quatro tipos: morais, naturais, artificiais e diabólicas. O milagre, conferido pela graça, constitui a prova sobrenatural da onipotência divina. É um sinal que constitui exceção no curso normal da natureza e possibilita manifestações maravilhosas. A doutrina da graça transforma-se em doutrina mágica. Campanella distingue três formas de magia: divina, natural e diabólica; a magia natural é considerada influência das plantas e dos animais sobre o homem e dos homens entre si.

Para Campanella, o objetivo da sociedade política não é o bem temporal, mas o culto divino. A sociedade que vive por si mesma é danada e tirânica. Os principados temporais, isentos de poder absoluto e ordenados como órgãos da sociedade teocrática, devem submeter-se ao poder do papa. Essa redução do gênero humano a serviço do divino, segundo Campanella, comporta sua unicidade, pois a concórdia entre as nações só pode existir pela unidade final das almas. Essa unidade, que pertence à vida celeste, é já celebrada na vida terrena e exige a participação de todos os poderes temporais, a confluírem na glorificação de Cristo. Em *Cidade do Sol*, Campanella expõe um sistema de comunismo utópico e traça o plano de uma república imaginária em que reinaria a igualdade política e econômica sustentadas por técnicas aperfeiçoadas.

A pedagogia de Campanella baseia-se na consideração de que o saber é a parte principal da perfeição do homem. Esse saber deve ser concre-

to; não lógico ou livresco, mas vivo, extraído das próprias coisas.

A estética, a política e a teoria da linguagem de Campanella têm um aspecto original, sendo uma curiosa mistura de observações incrivelmente modernas e científicas com sugestões "mágicas". Em sua *Poética*, há o encontro de sua experiência original de poeta com seu desejo reformador: a poesia deve adaptar-se às exigências de seu tempo; daí a condenação da herança do Renascimento. Campanella rejeita a poética de Aristóteles; só admira Dante, único poeta verdadeiro que não imitou os clássicos e utiliza uma linguagem "cheia de coisas". Campanella estabelece a importância da imitação: quanto mais imita, mais bela é a arte; a beleza é um "sinal" de bondade; logo, o que é belo é imitação do bem. A poesia deve ter uma linguagem representativa e figurativa. É um *instrumentum magicum* cuja matéria é a elocução e cuja forma é a métrica; sua *magia vocalis* favorece a *conservação* do espírito. A poesia é um maravilhoso instrumento de percepção do real. Deve basear-se na verdade; Campanella condena a fábula e a ficção mítica, pois os exemplos tirados da realidade são mais eficazes. Quanto à retórica, seu poder de persuasão deve estar voltado para o bem. Uma vez que não considera esse bem em si mesmo, mas de acordo com os indivíduos, a retórica exige grande experiência e conhecimento dos costumes, opiniões e preconceitos dos povos, para poder falar a cada um. O retórico é como um anjo, pois pode agir diretamente sobre a vontade humana. Campanella também atribui grande importância à história. O indivíduo deve refletir sobre a experiência dos outros do mesmo modo como reflete sobre a sua própria experiência. O historiador deve manter-se ligado aos fatos, mas não deve julgá-los.

A linguagem é condição necessária à vida humana. Tem função instrumental e institucional; estabelece correspondências entre os dados observáveis e os signos que os representam, além de um poder de evocação mágica, quase articulado com a significação lógica. Toda linguagem guarda elementos fônicos das onomatopéias iniciais. A função lingüística, associada à psicologia, amplia-se pela transferência metafórica, mas isso produz uma deterioração da pureza inicial da associação som-sentido do fenômeno da nominalização. Os homens que atribuem nomes sem aconselhar-se com os filósofos – imitadores da natureza e de Deus – enganam-se. Portanto, a corrupção da linguagem está ligada à corrupção do saber. A substituição de uma palavra derivada da imitação imediata por outra, analógica, é arbitrária. Uma outra degradação é a que depende das épocas, dos povos, das variedades geográficas que determinam as diferenças entre as línguas.

• *De sensitiva rerum facultate*, Nápoles, 1590; *Philosophia sensibus demonstrata*, Nápoles, 1591; *De monarchia Christianorum*, 1593; *De regimine Ecclesiae*, 1593; *Discorsi ai principi d'Italia*, 1594; *Dialogo contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, 1595; *Poetica*, 1596; *La monarchia di Spagna*, 1601; *La Città del Sole*, 1602; *Theologia*, 30 livros, 1613-1624; *Apologia pro Galileo*, 1622; *De sensu rerum et magia*, Paris, Boullenger, 1636; *Atheismus triumphatus*, Paris, Dubray, 1636; *Philosophia realis*, Paris, Houssaye, 1637; *Philosophia rationalis*, 1638; *Metaphysica*, Paris, Langlois, 1638; *Delle virtù e dei vizi in particolare. Inediti. Theologicorum Liber X*, texto crítico e tradução de Romano Amerio, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Ed. Rinascimento, 1984.

⇒ B. Croce, Il comunismo di Tommaso Campanella, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1927; L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Turim, 1940; R. Amerio, *Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella*, Turim, 1948; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, Warburg Institute, 1958; A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Bari, Laterza, 1961; N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Milão, Feltrinelli, 1965; L. Firpo, La cité idéale de Campanella et le culte du Soleil, in *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et mythes*, Bruxelas-Paris, 1965; S. Femiano, *Lo spiritualismo di Tommaso Campanella*, Nápoles, IEM, 1965; *La metafisica di Tommaso Campanella*, Milão, Marzorati, 1968; B. Bonansea, *Tommaso Campanella Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, 1969; P. Tuscano, *Poetica e poesia di Tommaso Campanella*, Milão, 1969; A. Cassaro, *L'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella. Genesi, sviluppo e valore dell'opera*, Nápoles, Ed. D'Auria, 1983; A. Campana, Tommaso Campanella, in *Grande antologia filosofica*, vol. XXXIII, Aggiornamento bibliografico (t. 2), Antimo Negri, Milão, 1984; L. Firpo, *Il supplizio di Tommaso Campanella. Narrazioni, documenti, verbali delle torture*, Roma, Ed. Salerno, 1985; G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milão, Ed. Franco Angeli, 1991.

Mirella CONENNA

CARNAP Rudolf, 1891-1970

Nascido em 1891 em Ronsdorf, pequena localidade do Noroeste da Alemanha, fez seus estudos universitários em Friburgo-na-Brisgóvia, depois em Iena (1910-1914), onde se interessou sobretudo por matemática, física e filosofia, e foi aluno ouvinte de Frege. Depois da Primeira Guerra Mundial, descobre a obra lógica e filosófica de Russell; defende tese de doutorado em 1921, e nos anos subseqüentes trabalha principalmente nos fundamentos da física, na perspectiva aberta por Russell. Seu encontro em 1924 com Moritz Schlick, fundador do Círculo de Viena, é um momento decisivo. De 1925 a 1935 será um dos membros mais ativos do Círculo, em companhia de Hans Hahn, Otto Neurath, Victor Kraft, Friedrich Waismann e Hermann Feigl. Em dezembro de 1935, diante da ascensão do nazismo, emigra para os Estados Unidos, de onde não sairá mais. Sucessivamente professor na Universidade de Chicago e na Universidade da Califórnia, em Los Angeles, logo se torna um dos filósofos mais notórios da América do Norte, publica inúmeras obras e transforma o positivismo lógico numa das maiores correntes filosóficas durante os anos 40 e 50. Morre na Califórnia em 1970.

Um mesmo projeto reúne as diferentes partes dessa obra abundante e aparentemente diversificada: formular com rigor o que faz da ciência o único conhecimento de que podemos dispor e de que são desprovidos – constitutivamente de algum modo – os sistemas metafísicos de tipo especulativo. A análise, incansavelmente retomada, é conduzida à luz de um postulado bem particular, que outro não é senão uma versão moderna do princípio do empirismo: apesar de seu desenvolvimento como instrumento formal de natureza puramente lingüística, portanto *a priori* (a lógica e a matemática), o conhecimento só se configura como tal em razão dos vínculos que ligam diretamente seus conceitos à experiência. Mais precisamente (veremos adiante como esse tema se impôs), a tarefa do filósofo relaciona-se inteiramente com o significado: mostrar que a ciência é o único conhecimento possível e mostrar que só os seus enunciados são cognitivamente significativos são uma coisa só. O método, cuja função é dar corpo ao projeto, também é claramente definido. Em grande parte formado pelo estudo de Russell, Carnap considera que no começo do século XX se deu um acontecimento capital com a constituição da lógica simbólica, que põe à disposição do filósofo recursos técnicos sem precedentes. Utilizando ao máximo essa contribuição, o filósofo deve então estar em condições de propor soluções que, mesmo não pertencendo à ciência propriamente dita, podem esperar possuir as mesmas capacidades operatórias e discriminativas. A originalidade de Carnap consiste principalmente em elevar ao mais alto nível essa estreita associação entre empirismo e lógica.

Contribuição sua – e por certo não das menos importantes – foi promover o progresso da lógica de tal modo que esta pudesse desempenhar de forma cada vez mais eficaz seu papel de guia e instrumento da filosofia. Nesse aspecto, tanto quanto no que se refere à filosofia, Carnap pertence à lógica: *Sintaxe Lógica da Linguagem*, *Introdução à Semântica*, *Significado e Necessidade*, *Fundamentos Lógicos da Probabilidade* são marcos essenciais para quem quer estar a par das elucidações e da grande riqueza da ciência dos sistemas formais do século XX. Essa parte da obra de Carnap naturalmente não poderia ser ignorada; não só em razão de sua importância (Carnap escreveu mais no campo da lógica pura que no da filosofia), mas também, e principalmente, devido à simultaneidade quase perfeita entre suas principais contribuições à lógica e a renovação de seu pensamento filosófico. Ilustrar esse tema será, aliás, o único objetivo desta breve apresentação de Carnap filósofo; sua única ambição é esclarecer – no que diz respeito a um momento privilegiado de sua carreira – o nexo vital que para ele sempre existiu entre a análise filosófica e a investigação lógica.

A primeira doutrina – A primeira doutrina elaborada por Carnap, e que vai durar até 1932, tem como pano de fundo uma tese geral sobre o conhecimento. Segundo essa tese, os enunciados do sistema total do conhecimento devem ser divididos em apenas duas classes: por um lado aqueles cuja verdade pode ser estabelecida ape-

nas com base nas regras que regem o uso dos signos (ou símbolos) que os compõem, e por outro lado aqueles cuja verdade exige, ao contrário, recurso a fatores extralingüísticos, ou seja, em virtude do princípio do empirismo, à experiência. Redutíveis às regras da linguagem ou do sistema formal ao qual pertencem, os enunciados do primeiro grupo possuem *eo ipso* sua aprioridade, e, admitidas as regras, só podem mostrar-se necessários. Assim também – e ainda pela mesma razão – eles são cognitivamente vazios, portanto incapazes de nos ensinar o que quer que seja sobre a realidade; sua contribuição é de outra ordem: tornar explícitas as leis da linguagem (ou do sistema formal) a que estão ligados, e que não têm outro fundamento senão as regras inicialmente propostas. Carnap denomina-os *enunciados analíticos*, e, no essencial, seu domínio coincide com a lógica e a matemática. Entre estes e os enunciados do segundo tipo – que serão denominados *sintéticos* – nenhuma intersecção possível; contendo todos os enunciados utilizados por nosso conhecimento, as duas classes são igualmente distintas, e em princípio a noção de enunciado sintético *a priori* está excluída.

Quanto a esses pontos, a bem da verdade, Carnap nunca mudará. A originalidade de sua primeira doutrina está de fato na maneira radical com que são tratados e resolvidos os problemas suscitados por cada uma das duas categorias do analítico e do sintético. Comecemos pelos enunciados analíticos. Uma vez que suas características estejam bem claras, a questão é determinar o que permite identificá-los com os enunciados lógicos e matemáticos (passa-se para o caso trivial dos enunciados da linguagem comum, do tipo "este objeto não é vermelho e não vermelho"). Carnap – e ele nem sonha em esconder – recorre aqui a Wittgenstein e a Russell. Do *Tractatus*, empresta a idéia de que a verdade dos enunciados lógicos não é uma verdade de demonstração, mas sim estabelecida por um exame da forma desses enunciados, nos quais só entram em jogo as regras de uso dos operadores fundamentais (cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 113 s.). Assim, a verdade lógica – o fato de um enunciado ser uma tautologia, ou seja, de sempre receber o valor verdadeiro, quaisquer que sejam os valores de verdade de seus termos ou símbolos – só põe em jogo fatores lingüísticos; aplicada ao conjunto da lógica (e Carnap não põe em dúvida essa possibilidade), essa concepção basta para justificar sua anexação ao campo da analítica. Quanto à matemática, a argumentação é mais complexa. A equiparação de seus teoremas a enunciados analíticos não poderia, manifestamente, ser decidida apenas com base no exame de sua forma; portanto, é preciso um mediador: será o logicismo desenvolvido e defendido por Russell, e que Carnap aceita plenamente. Pela dupla transformação que possibilita (conceitos matemáticos em conceitos lógicos, enunciados matemáticos em enunciados dedutíveis dos enunciados lógicos fundamentais), a situação da matemática torna-se em tudo semelhante à da lógica; suas proposições verdadeiras não poderiam, pois, ser de natureza diferente: elas também – quaisquer que sejam as aparências – são tautologias.

Bem diferente é o problema ao qual conduzem os enunciados sintéticos. O filósofo, diante deles, pode ter a sensação de impasse. Sua característica, como vimos, é que, para serem verdadeiros, exigem recurso à experiência; ao tratar deles, não se pode evitar, portanto, levar em conta fatores não lingüísticos. Por outro lado, determinar a verdade de um enunciado relativamente à experiência depende de procedimentos (observação, experimentação) que, como tais, são estranhos à filosofia. O filósofo, privado dos enunciados sintéticos *a priori*, não terá então mais nada a dizer sobre o conhecimento objetivo? A única saída – estima Carnap (e com ele todos os positivistas lógicos) – é situar-se deliberadamente a montante da verificação, ou seja – renunciando de uma vez por todas à atribuição de verdade –, considerar como tarefa própria, e insubstituível, da filosofia a análise da aptidão dos enunciados a se tornarem parte integrante do conhecimento. Se dermos o nome de *problema do significado* a essa análise das condições nas quais um enunciado pode ter valor cognitivo, compreenderemos logo que a questão filosófica essencial apresentada pelos enunciados sintéticos passa a ser a procura e a formulação de um critério para a significação empírica.

Admitido este primeiro ponto, é bastante simples acompanhar o desenvolvimento das idéias. Através de que indício reconhecer que um enunciado sintético tem valor cognitivo? A resposta de Carnap resume-se em poucas palavras: pela possibilidade de confrontá-lo com os dados da experiência, ou seja (outro modo de apresentar a mesma condição), ele expressa um estado de coisas. "O significado de um enunciado, escreve ele em *Pseudoproblemas da Filosofia*, está no fato de que ele expressa um estado de coisas (concebível). Se um enunciado não expressa um estado de coisas (concebível), então não tem significação alguma; só aparentemente é um enunciado. Se o enunciado expressa um estado de coisas, então ele é de todo modo significativo: ele é verdadeiro se esse estado de coisas existir, falso se não existir." A questão decisiva é pois: como ter certeza, diante de um enunciado sintético dado, que ele expressa um estado de coisas e que, graças a essa capacidade, ele é passível – dadas as devidas circunstâncias – de ser considerado verdadeiro ou falso? Uma noção – sugerida diretamente pelo princípio do empirismo – possibilitará a Carnap elaborar uma solução aparentemente satisfatória e clara. Designemos *enunciados protocolares* o conjunto P de enunciados referentes aos dados apreendidos no conhecimento sensível, sem formalização, sem interpretação teórica. Refletindo diretamente a experiência, são verdadeiros "autos" dessa realidade; por isso, devem ser considerados por direito o melhor tribunal possível para estabelecer a verdade ou a falsidade dos enunciados sintéticos. Por ora, designemos enunciados protocolares de um enunciado determinado E a subclasse de P que compreende os enunciados de observação *e*1, *e*2, *e*3... *en*, *dedutíveis* de E; por definição, eles vão representar o conteúdo factual de E, ou seja, aquilo graças a que E pode ter eventualmente valor cognitivo. Mas *e*1, *e*2, *e*3... *en*, sendo enunciados de observação, são verificáveis: formulá-los, portanto, significa exatamente estabelecer o significado de E. Esse é, então, em seu princípio, o critério da significação para os enunciados sintéticos. Um enunciado sintético será significativo se e somente se um conteúdo factual puder ser-lhe atribuído *através* dos enunciados protocolares que dele são dedutíveis.

A partir daí dispomos de um critério preciso. Falta demonstrar, para levar a termo o projeto filosófico, que ele se aplica perfeitamente aos enunciados científicos e só a eles. Essa parte da primeira doutrina de Carnap, apesar de delicada, nem por isso deixa de ser notável. Articula-se em torno de duas razões principais. A primeira é de natureza estritamente formal. Ser significativo, para um enunciado, é prestar-se à dedução de uma seqüência de enunciados protocolares; uma primeira condição para que isso aconteça é sem dúvida que nada na organização formal do enunciado sirva de obstáculo a essa dedução. Ora, existe um meio eficaz, segundo Carnap, para decidir se é isso o que acontece: verificar se o enunciado em questão é traduzível em linguagem lógica, ou seja, se está construído segundo um esquema que a lógica (linguagem simbólica dos *Principia Mathematica*) considere como expressão bem formada. É fácil então constatar que os enunciados científicos se enquadram nesse caso, diferentemente (Carnap está convencido disso) da maioria dos enunciados metafísicos, que uma simples análise lógica basta assim para desqualificar (cf. *Eliminação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem*). A segunda razão pela qual nos certificamos de que o critério verificativo da significação restabelece com fidelidade aquilo que faz dos enunciados científicos os únicos enunciados significativos possíveis é ainda mais importante. Para entendê-la, devemos perguntar-nos como, partindo de um enunciado sintético E qualquer, obter os enunciados protocolares necessários. A resposta de Carnap é bem clara: tomando como fio condutor as definições dos termos descritivos de E, depois eventualmente as dos termos diretamente inseridos na experiência; os enunciados que contêm tais termos podem então ser vistos como os enunciados protocolares de que precisamos. Mas vê-se, reciprocamente, que esse movimento progressivo em direção aos enunciados protocolares, com a ajuda das definições dos conceitos descritivos dos enunciados, supõe imperativamente que esses conceitos tenham sido introduzidos (ou sejam intro-

duzíveis) por definições explícitas (ou seja, da forma "... ≡ -----") cujo *definiens* só contém termos de observação ou termos que já tenham sido objeto de semelhantes definições. Em outras palavras, para que um enunciado sintético seja significativo, todos os seus conceitos não lógicos devem ser formalmente construíveis, por meio de definições explícitas, a partir dos dados da experiência. Bastaria, portanto, mostrar que os enunciados científicos e só eles satisfazem a essa segunda condição para estabelecer, sem discussão possível, sua primazia entre todos os enunciados com pretensão cognitiva.

Ora, Carnap está convencido de que, embora seu livro de 1928, *Der Logische Aufbau der Welt*, talvez não equivalha a uma demonstração completa, ele pelo menos implantou um método cujas primeiras aplicações não deixam dúvida alguma quanto à possibilidade de construir os conceitos científicos a partir dos dados da experiência. Deixaremos de lado os dificílimos problemas técnicos enfrentados por Carnap, dos quais ele jamais se esquiva e aos quais dá respostas sempre fundamentadas. O ponto capital é que o método tão brilhantemente descrito tenha parecido suficientemente capaz de fornecer os meios para a redução de todos os conceitos científicos a conceitos básicos diretamente articulados com os dados da experiência: graças a ele, o critério da significação tornou-se, por assim dizer, operatório, e a primeira doutrina de Carnap – longe de ser apenas uma tese entre outras – parecia trazer pela primeira vez o rigor científico para a teoria do conhecimento. Esse método, por outro lado, parece suficientemente discriminativo, visto que a impossibilidade de construir um conceito a partir da experiência, utilizando definições explícitas, equivale a mostrar seu vazio cognitivo e, por isso mesmo, sua pertinência não à linguagem da ciência, mas à da metafísica; é o que ocorre, por exemplo, com o termo *realidade*, por trás do qual o método permite facilmente detectar a presença simultânea de um conceito (científico) e de um pseudoconceito (metafísico) (*Aufbau*, § 176). Tudo indica, portanto, que o critério da significação – sustentado por uma teoria da construção de conceitos logicamente conduzida – atinge inteiramente seu objetivo; sejam quais forem as dificuldades enfrentadas pela doutrina, ela não poderia ser tachada de apressada ou incoerente.

A liberalização do empirismo – Tornar científica a filosofia, para Carnap (como para Russell, antes dele), tinha sentido bem preciso: dar a suas teses – além da clareza conferida pelo emprego de uma linguagem rigorosa – o caráter próprio às grandes teorias físicas, ou seja, o de prestar-se à avaliação objetiva. Nesse aspecto, ele não se enganou. Muito cedo, sua primeira doutrina enfrentaria objeções e contra-exemplos, muitos dos quais (ironia das coisas) outra fonte não tinham senão a própria lógica.

A objeção mais simples – e por certo a mais conhecida também – diz respeito à pertinência do critério para as leis científicas. Tendo a forma de enunciados universais, elas contêm (além da afirmação de uma relação entre conceitos) um elemento propriamente quantitativo, relativo também à experiência possível e que deve, portanto, encontrar sua expressão na tradução em enunciados protocolares. "Supondo-se", diz então Carnap, "que se considere verificável cada ilustração singular de uma lei, o número de observações às quais remete a lei – por exemplo os fatos espácio-temporais – é infinito, e, por conseguinte, nunca será esgotado por nossas observações que, por sua vez, são sempre em número finito" (*Verificabilidade e Significação*, § 3; citados doravante como *V e S*). O critério revela-se então no mínimo inadequado, e as leis científicas aproximam-se assim perigosamente dos enunciados metafísicos. A universalidade não é, aliás, o único problema, e Carnap logo descobre – ao contrário do que inicialmente acreditara – que a operação de tradução em enunciados protocolares encerra também uma grande dificuldade. Vejamos, por exemplo, o enunciado singular: em 6 de maio de 1935, às 4 horas da tarde, há uma mesa redonda e preta no meu quarto. Evidentemente, é possível deduzir deste uma série ilimitada de enunciados protocolares da seguinte forma: se em 6 de maio de 1935, às 4 horas da tarde, alguém estiver no meu quarto e olhar para tal direção, terá uma percepção visual de tal ou tal tipo... Nada na operação de tradução diz quando esta poderá ser considerada suficiente; é preciso uma

decisão, exterior como tal à operação e portanto ao critério da significação, de cuja natureza lógica nada nos dá garantia (*V e S*, § 15). Mas a dificuldade mais espetacular – e que realmente dá o golpe de misericórdia à primeira doutrina – diz respeito ao complemento indispensável do critério da significação, que é a possibilidade de construir a partir dos *dados* da experiência, por meio de definições explícitas, os conceitos da ciência. Examinando com mais atenção estes últimos em sua diversidade, Carnap percebe que, para alguns deles – termos *disposicionais*, como por exemplo solúvel, frágil, atrativo etc. – a definição explícita deve assumir uma forma bem particular. Expressando uma tendência, e não um estado de coisas, esses termos exigem um *definiens* na forma condicional, ou seja, do tipo "se... então", mais precisamente: *se* tal condição se realizar, *então* tal efeito ocorrerá. Assim, se tomarmos o termo "solúvel", depois os dois predicados "estar mergulhado em água no momento *t*" e "dissolver-se no momento *t*", a definição explícita de "solúvel" a partir desses dois predicados terá necessariamente a forma seguinte (com abreviações evidentes): $Sx \equiv (t)\,(Mxt \supset Dxt)$

Ora, pode-se mostrar, por um raciocínio relativamente simples, que essa fórmula não define de modo algum o termo disposicional "solúvel" (leitura da fórmula: *x* é solúvel se, e somente se, seja qual for o momento *t* considerado, *x* for mergulhado em água em *t*, então *x* se dissolverá em *t*). Consideremos o *definiens*: tendo a forma de um condicional lógico, ele será verdadeiro se seu antecedente for falso, seja qual for o valor de verdade do conseqüente. Mas isso acontecerá precisamente sempre que "*x*" remeter a corpos que não são mergulhados na água; por sua vez, a definição (*a*) tem forma de bicondicional, ou seja, de um enunciado cuja verdade exige que suas duas partes tenham o mesmo valor de verdade: a todos os corpos que não são mergulhados em água deverá portanto ser atribuído o predicado "solúvel"! Ora, é muito provável – e mesmo certo – que muitos desses corpos não sejam solúveis; por conseguinte, (*a*) não pode ser considerado uma definição de "solúvel", e de modo mais geral a definição explícita aparece intrinsecamente inadequada para construir um conceito disposicional a partir de termos diretamente inseridos na observação (*V e S*, § 7). Se acrescentarmos que, sob a influência de Neurath, Carnap já reconhecera a necessidade de modificar profundamente vários dos temas de sua primeira doutrina (uso do fisicalismo [por *fisicalismo* Carnap entende a decisão de tomar como termos de observação, portanto como vocabulário básico para a análise da linguagem da ciência, não mais termos ligados à experiência fenomenal, mas termos que expressassem propriedades diretamente observáveis dos objetos físicos; passa-se assim a dispor imediatamente de um vocabulário básico intersubjetivo] em lugar do fenomenalismo e revisão da noção de enunciado protocolar, principalmente), não é de duvidar da inevitabilidade da retomada do conjunto de sua primeira interpretação do conhecimento científico.

Para perceber plenamente a originalidade dessa retomada, é preciso examinar por um momento a *Sintaxe Lógica da Linguagem* (*SLL*). Essa obra – talvez a mais impressionante de Carnap – tem como causa direta uma série de dificuldades surgidas em relação à lógica e à matemática. Já vimos como a primeira doutrina anexava a lógica ao campo da analítica, com base na tese wittgensteiniana de que é próprio das verdades lógicas serem reconhecidas como tais por meio de um exame apenas de sua forma. O desenvolvimento da metalógica (em particular a formulação por Hilbert, no fim da década de 20, do problema da decisão) mostrava cada vez mais claramente que é abusiva a extensão para o conjunto da lógica de uma característica que é apenas do cálculo proposicional. Por outro lado, a tese wittgensteiniana implicava que o campo dos enunciados analíticos (proposições da lógica e da matemática tidas por verdadeiras) pode ser fixado *ne varietur* e sem contestação possível; nesse aspecto também, o desmentido era evidente, sobretudo em matemática, em que a determinação das proposições admissíveis não parece poder ser feita sem recurso a considerações extralingüísticas. Testemunho disso é o confronto com os intuicionistas (encabeçados por Brouwer) e com os formalistas (encabeçados por Hilbert); o desacordo destes – ininteligível no contexto da primeira doutrina – não se limitava a condenar

esta última: incitava o filósofo positivista, sob pena de assistir ao reingresso da metafísica na ciência, a elaborar uma interpretação inteiramente nova dos enunciados analíticos. Em termos técnicos, notaremos apenas a idéia diretiva de Carnap, que foi de romper com o absolutismo lingüístico subjacente à sua primeira concepção (também herdado de Wittgenstein); em conseqüência dessa revisão, um enunciado pertence a princípio a um sistema dado – a uma forma lingüística determinada, e é em relação a essa forma que sua analiticidade (sua verdade *a priori*) pode e deve ser estabelecida. Daí uma mudança radical no fundamento da analiticidade e ao mesmo tempo um refinamento considerável na caracterização da noção (Carnap, orientado por Gödel, descobre, em particular, o caráter *indefinido* da noção de analiticidade –, pelo que se deve entender a impossibilidade de, numa linguagem dada que possa expressar a aritmética elementar, identificar completamente, apenas com os recursos dessa linguagem, o conjunto dos enunciados verdadeiros em virtude de suas regras de formação e transformação [*SLL*, §§ 34*a* e 60*d*]. A *SSL* também é a primeira obra que mostrou como construir rigorosamente a sintaxe de uma linguagem formal [dita então linguagem-objeto], o que terminava por refutar as posições de Wittgenstein sobre a lógica). Feita essa modificação, o conflito Brouwer-Hilbert pode receber um tratamento apropriado. Para perceber o espírito disso, basta seguir o plano do livro. Num primeiro momento, constrói-se uma linguagem, chamada Linguagem I, capaz de expressar a teoria elementar dos números naturais, mas com a ressalva – de inspiração "construtivista" – de que nela figurem apenas propriedades cuja posse ou não por um número qualquer possa ser estabelecida em uma seqüência finita de etapas (o que autoriza apenas quantificações limitadas). A linguagem assim obtida contém a totalidade da matemática intuicionista. Num segundo momento, implanta-se uma linguagem mais forte, chamada Linguagem II, que admite quantificações ilimitadas e permite expressar a totalidade da matemática clássica. Essa dupla construção é então a chave da solução do conflito Brouwer-Hilbert: não uma oposição de tipo metafísico, mas uma divergência sobre a *forma de linguagem* mais ajustada à matemática, portanto um debate de tipo sintáxico apenas mascarado em seus protagonistas por um uso insuficientemente rigoroso da linguagem (na terminologia de Carnap, recurso ao "modo material" em lugar do "modo formal", graças ao qual as confusões logo se dissipam [cf. *SLL*, § 79]). Assim, o conflito é neutralizado, ao mesmo tempo em que se revela a sua fonte real: a construção da matemática não pode ser feita sem se optar simultaneamente por uma forma de linguagem. Cada forma possível tem seus argumentos favoráveis; a Linguagem I é mais segura, a Linguagem II é mais abrangente e estende-se, sem dificuldade, para a física matemática; esses são argumentos precisos, de alcance prático, enunciáveis com exatidão e que em nada se parecem com os argumentos ociosos, nunca claramente formulados, da metafísica tradicional. A única conseqüência – mas como um filósofo não se alegraria com isso? – é a tolerância. "Em lógica", diz Carnap, "não há moral. Todos são livres para construir sua própria lógica, sua própria forma de linguagem, como quiserem. Tudo o que se espera é que, se houver o desejo de discuti-la, sejam formulados claramente seus métodos e estabelecidas as normas sintáxicas em lugar de argumentos filosóficos" (*SLL*, § 17).

Podemos então voltar ao problema da interpretação empírica da ciência. As dificuldades de que falamos acima revelavam inicialmente a inadequação da verificabilidade como fio condutor para a análise da significação. Conseqüentemente, Carnap vai abandoná-la e substituí-la por uma exigência menor, ainda que diretamente inspirada pela prática científica. Pois, se examinarmos atentamente as coisas, perceberemos que a contribuição da experimentação não é a verificação, mas sim a "confirmação gradualmente crescente" (*V e S*, § 3). A primeira modificação, portanto, é óbvia: ser empiricamente significativo – passa-se então a dizer – é ser confirmável.

Ora, essa substituição não é uma simples mudança de palavras, mas coloca o filósofo numa perspectiva inteiramente nova. Diferentemente da verificação, a confirmação é sempre uma questão de grau, o que acarreta a possibilidade de critérios diferentes segundo o grau de confirmação

julgado necessário ou suficiente. Antes mesmo de fixar um critério, é preciso, então, começar por inventariar, do novo ponto de vista, os diferentes critérios possíveis. Essa tarefa difícil, porém indispensável, é cumprida por Carnap através de uma hábil transposição da noção de forma de linguagem elaborada pouco antes em relação aos sistemas lógicos e matemáticos. Baseando-se numa análise inicialmente lógica e depois empírica da confirmação, ele estabelece várias formas possíveis de "linguagens empíricas" em que a confirmabilidade (e portanto a atribuição do significado empírico) é submetida a condições de rigor decrescente. Finalmente, no que se refere à exigência de confirmabilidade, ele determina qual dessas formas de linguagem dá a interpretação mais próxima da que se encontra na própria ciência física, e toma-a como base de seu novo critério da significação empírica. Digamos apenas que ele acredita poder escolher a forma de linguagem mais *liberal*, ou seja, a que admita as menos injuntivas entre todas as condições lógicas ou empíricas que possam ser solicitadas para a confirmação de um enunciado (por exemplo, do ponto de vista lógico, satisfazendo-se com uma redutibilidade incompleta, e do ponto de vista empírico não exigindo a verificabilidade).

Em relação à primeira doutrina, as concessões são certamente importantes. Em lugar da definição explícita entra a técnica muito menos potente dos enunciados redutores, que não é uma tradução e não permite, pois, a eliminação dos conceitos teóricos que ela vincula aos conceitos de observação (*V e S*, §§ 8 e 10). Ademais, o significado atribuído nessas condições é sempre relativo a um contexto experimental particular, donde o problema da coordenação entre todas as fórmulas de redução possíveis para um mesmo conceito. Carnap estima, porém, que esses são inconvenientes menores. Mesmo sendo apenas parcial, o vínculo estabelecido entre um conceito da ciência e os conceitos de observação é bem real, possibilitando que aquele se beneficie do enraizamento empírico destes. Por sua vez, a ciência acomoda-se muito bem com uma determinação progressiva de seus conceitos à medida que vão sendo desenvolvidos seus meios, de tal modo que o modelo produzido não difere fundamentalmente do objeto que ele tem por tarefa analisar (*V e S*, § 9). Assim, temos certeza – em sendo a confirmabilidade índice correto da significação em-pírica – que todo enunciado exprimível em nossa forma de linguagem e cujos termos descritivos sejam introduzíveis com a ajuda de enunciados redutores possui a significação empírica. Pertencer a uma linguagem empírica é então o novo critério da significação empírica que sucede ao critério verificativo da primeira doutrina e é capaz, como ele, de manter perfeita demarcação entre a ciência e a metafísica (*V e S*, § 27).

Faltaria mostrar – com um panorama completo do pensamento carnapiano – como essa segunda interpretação do conhecimento científico viria também ser posta em xeque alguns anos depois. O roteiro é muito semelhante: descoberta de contra-exemplos suficientemente graves para impor um reexame de fundo, recurso a uma análise recém-elaborada dos sistemas lógicos para definir um modo de abordagem mais satisfatório. Como esta última etapa também é, felizmente, a mais conhecida, pedimos desculpas ao leitor por termos dado preferência, no espaço de que dispúnhamos, à ilustração detalhada do método filosófico de Carnap num caso exemplar, em vez de dedicarmos nosso texto à simples revisão de opiniões. Na bibliografia, é possível encontrar as indicações suficientes para completar esta iniciação.

• *Der Logische Aufbau der Welt*, 1938; *L'ancienne et la nouvelle logique*, 1930, trad. franc., 1933; *L'élimination de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, 1932, trad. franc., 1934; *La psychologie en langage physicaliste*, 1932; *La syntaxe logique du langage*, 1934; *Contrôlabilité et signification (Testability to Semantics)*, 1936; *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939; *Introduction to Semantics*, 1942; *Meaning and Necessity*, 1947; *Logical Foundations of Probability*, 1950; *The Methodological Character of Theoretical Concepts*, 1956; *Les fondements philosophiques de la physique*, 1966, trad. franc., 1973.

⇒ *The Philosophy of Rudolf Carnap*, org. por A. Schilpp, La Salle, Illinois, 1963; *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*, org. por J. Hintikka, Dordrecht, Reidel, 1975; Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, Nova York, Dover, 1952; Carl Hempel, *Scientific Explanation*, Nova York, Free Press, 1965; Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, Paris, Denoël, 1976; Victor Kraft, *Der Wiener Kreis*,

Viena, Springer, 1968; Lothar Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, Viena, Springer, 1970; Michel Meyer, *Découverte et justification en science*, Klincksieck, Paris, 1979; Frederick Suppe (org.), *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, 1974; Louis Vax, *L'empirisme logique*, Paris, PUF, 1970; Jules Vuillemin, *La logique et le monde sensible*, Paris, Flammarion, 1971; Maurice Boudot, *Logique inductive et probabilité*, Paris, A. Colin, 1971.

Maurice CLAVELIN

CASSIRER Ernst, 1874-1945

Filósofo alemão nascido em Breslau e falecido em Nova York. É o último representante do idealismo alemão; sua obra mais considerável é *O Problema do Conhecimento na Filosofia e na Ciência dos Tempos Modernos* (1906, 1907, 1920, último volume, póstumo, 1957); a mais conhecida é *A Filosofia das Formas Simbólicas* (1923, 1925, 1929).

Depois de estudar os clássicos no liceu de sua cidade natal, inscreveu-se na Universidade de Berlim para estudar filosofia e literatura alemã, assim como história e arte. De lá, passou para a Universidade de Leipzig, para a de Heidelberg e voltou a Berlim, onde assistiu às aulas de Georg Simmel sobre Kant, em 1894, o que decidiu sua vocação filosófica. Foi em 1896 que ocorreu o encontro decisivo com Hermann Cohen, mestre incontestável da escola neokantiana de Marburgo, tornando-se seu discípulo mais próximo. Sob a influência dele, tornou-se mais atento às ciências exatas e decidiu defender a tese de doutorado sobre *A Crítica Cartesiana do Conhecimento Matemático e Físico* em Marburgo e responder à pergunta do concurso instituído pela Academia de Berlim sobre a filosofia de Leibniz: foi classificado em primeiro lugar em Marburgo, mas só recebeu o segundo prêmio em Berlim, pois o primeiro não foi dado. Apesar desse inconveniente, foi em Berlim que ele se candidatou a uma *Privatdozentur* (*venia legendi*), que obteve com grande dificuldade, graças ao apoio de Wilhelm Dilthey (1909).

A história impõe um esclarecimento e uma periodização da obra desse pensador que, apesar disso, nunca quis viver como testemunho privilegiado de seu tempo:

1º Em Berlim, até o fim da Primeira Guerra Mundial: após a publicação dos primeiros trabalhos acadêmicos sobre Descartes e Leibniz, ele se dedica à elaboração de sua obra histórica e crítica maior, *O Problema do Conhecimento* (vol. I: *De Nicolau de Cusa ao Cartesianismo*; vol. II: *De Bacon ao Criticismo*; vol. III – que só será publicado em 1920 – *Contemporâneos e Sucessores de Kant, de Jacobi a Fries*). Compõe *Substância e Função*, teoria da formação dos conceitos científicos (relação, número, espaço, movimento, matéria, energia, átomo, lei, realidade, objeto psicológico). Com H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörger, contribui para a edição de *Obras Completas* de Kant, e depois, após a morte de Cohen (1918), termina de concretizar essa publicação em dez volumes e redige o décimo primeiro pessoalmente, *Vida e Doutrina de Kant*. Todas essas obras são publicadas pelo editor berlinense Bruno Cassirer, seu primo.

Além de suas tarefas universitárias, ele dirige, durante os anos da guerra, um *serviço civil* de exame da imprensa internacional. Mesmo nesse período, não se vê nele nenhum vestígio de exaltação chauvinista. *Freiheit und Form* (1916), cujo subtítulo é *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (História "das idéias" ou "do espírito na Alemanha", e não "do espírito alemão"), é uma obra serena de humanista, assim como *Hölderlin und der deutsche Idealismus* (Logos, 1917-1918, retomado em *Idee und Gestalt*, 1921). Mas é exatamente nessa época que ele descobre o poder do símbolo e do mito, difícil de captar nas malhas da teoria do conhecimento neokantiana.

2º Período de Hamburgo (1919-1933): Cassirer aceita a cátedra recém-criada de filosofia na Universidade de Hamburgo. Os trabalhos "epistemológicos" prosseguem como prolongamento de *Substância e Função* com *Teoria da Relatividade de Einstein* (*Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, publicado em B. Cassirer, Berlim, 1921); o manuscrito foi lido por Albert Einstein, que apôs observações críticas antes da publicação. Cassirer mostra que a teoria da relatividade enseja o aperfeiçoamento, e não a destruição, da física clássica; dá um sentido ao paralelismo, freqüentemente feito ingenuamente, entre o rela-

tivismo kantiano e a teoria da relatividade einsteiniana. Cassirer tem como colega, em Hamburgo, outra personalidade marcante do mundo das ciências, David Hilbert, "Arquimedes dos Tempos Modernos", na época em que este mantém, na Universidade, o seminário do qual sairá *Neubegründung der Mathematik* (*Refundamentação da Matemática*, 1922), depois *Ueber das Unendliche* (*Do Infinito*, 1926). Para sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, 3ª parte: *Fenomenologia do Conhecimento* (1929), Cassirer recebeu muitos dados – com muita reserva também – da teoria hilbertiana do *signo*.

O segundo elemento importante do período de Hamburgo é a fundação Warburg (agora The Warburg Institute, da Universidade de Londres), ou seja, um fabuloso acervo de livros de folclore, história das religiões, magia, astrologia, literatura e até de filosofia, que cerca de trinta anos antes Aby Warburg, sob a influência do teórico de arte Fr. Th. Vischer, organizara à sua maneira para o estudo da expressão simbólica, mescla particularmente perniciosa de qualquer maneira, na opinião de um neokantiano. Ora, a biblioteca estava organizada segundo um sistema complexo por certo, mas que podia ser percebido por um visitante atento. Foi assim que Cassirer visitou Warburg, que tentava se restabelecer (e não se restabeleceu, pois morreu em 1929), na Suíça, de uma crise nervosa iniciada em 1918: o espaço moderno – explicou o doente – nasceu quando Kepler rompeu a supremacia do círculo para substituí-lo pela elipse. De fato: o que haveria de mais semelhante à elipse barroca do que o círculo clássico visto sob tal ou qual ângulo? É a mudança de perspectiva que produz a mudança de forma. O problema é retomado por Erwin Panofsky, aluno de Cassirer em Hamburgo, numa conferência intitulada *A Perspectiva como Forma Simbólica* (Bibliothek Warburg IV), e pelo próprio Cassirer em *Indivíduo e Cosmo* (B. Warburg, caderno V, da p. 190 ao fim). Em suma: a elipse vem a ser, historicamente, a primeira das "formas simbólicas" no sentido filosófico da palavra.

O terceiro conjunto de influências, materializado *de facto* na primeira parte de *Filosofia das Formas Simbólicas, A Linguagem* (1923), é mais difuso e menos contemporâneo. É de notar a ausência de F. de Saussure, N. S. Troubetzkoy e R. Jakobson, entre outros. Para a interpretação sistemática do *corpus* da Biblioteca Warburg, que compreende, por exemplo, o *Handbook of American Indian Languages* (ed. F. Boas, 1911), Cassirer apóia-se principalmente na doutrina de W. von Humboldt (fundador da Universidade de Berlim em 1811), o "Kant da lingüística", que dá à frase, essencialmente articulada sobre o verbo, a função-chave que é atribuída por Kant, no pensamento, ao ato de julgar (cf. *Introduction à l'oeuvre sur le Kavi*, trad. franc. P. Caussat, Le Seuil, 1974). Ele não foi influenciado pelas diversas correntes do "estruturalismo" (como mostra, *a posteriori*, seu artigo Structuralism in Modern Linguistics, póstumo, in *Word*, de agosto de 1946, Nova York); em compensação, antecipa paradoxalmente o movimento "gerativista" que os sucedeu (as posições teóricas que N. Chomsky considera "cartesianas" são kantianas e humboldtianas. Cf. *La linguistique cartésienne*, trad. franc. N. Delanoë e D. Sperber, Le Seuil, 1969, pp. 40-59).

3º *Anos de exílio:* Cassirer não esperou ser demitido de suas funções pelos nazistas; abandonou a Universidade de Hamburgo assim que Hitler galgou ao posto de chanceler do Reich (30 de janeiro de 1933). Durante dois anos é professor em Oxford e depois leciona seis anos na Suécia, na Universidade de Göteborg. Adquiriu a cidadania sueca. Não deixará de publicar importantes artigos em periódicos ingleses (*English Goethe Society*), suecos (*Theoria*), franceses (*Journal de Psychologie*, *Revue de Synthèse*, *Revue Philosophique*), americanos (*American Scholar*) etc. Na França, as edições Vrin chegam a publicar, em 1942, a obra *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, traduzida por Madeleine Francès e Paul Schrecker.

A obra mais importante desse período é sem dúvida *Determinismo e Indeterminismo na Física Moderna* (Göteborg, 1936), na qual, mesmo permanecendo basicamente determinista, ele demonstra, sobretudo a respeito da teoria dos *quanta*, que o físico é obrigado a aplicar a um mesmo fato diversos tipos de símbolos e de explicações esquemáticas.

Em 1941, a Universidade de Yale o convida para atuar durante dois anos como *Visiting professor*. Ao fim desse período, vencido o contrato (que não foi renovado), Cassirer foi morar em Nova York, para lá ensinar na Universidade de Columbia, onde morreu subitamente em 13 de abril de 1945.

Para apreciar em profundidade a obra de Cassirer, é preciso já considerar que ele é um homem cuja carreira universitária, rica e plena, teve sua trajetória desviada por acontecimentos históricos irresistíveis; no entanto, também é preciso levar em conta as dimensões interiores de seu pensamento: *a*) autenticidade e fidelidade de seu neokantismo; a figura epônima de Kant; a razão dos contatos ou ausências de contatos com a fenomenologia; *b*) como a teoria do conhecimento se transforma em epistemologia ou história das ciências; *c*) história e historicismo; o classicismo estético goethiano e a importância da contribuição "etnológica"; *d*) o judaísmo: espírito, espiritualidade, religião.

a) *Escola de Marburgo*: no início do século XX, o "retorno a Kant" de Zeller, Lange, Cohen, Liebmann etc. já é uma história antiga (cf. Henri Dussort, *L'Ecole de Marbourg*, PUF, 1963). A partir de 1897 é publicada a *Kantstudien* (*Revista de Estudos Kantianos*), editada em Hamburgo e em Leipzig por L. Voss sob a direção de H. Vaihinger, professor da Universidade de Halle. Seguindo uma política redacional equilibrada, essa publicação dá ensejo a investigações sobre a obra de Kant, a pesquisas inspiradas pela filosofia kantiana, a informações sobre a difusão do pensamento kantiano na Alemanha e fora dela, a polêmicas sobre a interpretação do kantismo (Vaihinger contra Kuno Fischer), a resenhas de obras enriquecedoras da filosofia crítica ou que tenham suscitado a condenação dos kantianos (F. Médicus contra os tomistas, ou Cassirer contra Léonard Nelson). Nesse conjunto, porém, Marburgo nunca passa de uma escola e, em certos aspectos, de um clã. Quanto a Cassirer, só dependeu realmente dele obter uma cátedra em Marburgo e, ao que tudo indica, ali suceder a H. Cohen, mas ele preferiu ser *Privatdozent* em Berlim para fugir ao provincialismo.

O n.º 1 de *Kantstudien* anuncia, não sem solenidade, que a Academia Real das Ciências da Prússia está levando a cabo uma nova edição das *Obras Completas* de Kant sob a direção de W. Dilthey (membro da dita academia, da Universidade de Berlim e da comissão de redação de *Kantstudien*); de fato, essa publicação aparecerá em quinze volumes de 1902 a 1913. Mas os últimos volumes não haviam ainda sido publicados e já começava a publicação da edição Cassirer em dez volumes (1912-1918). O kantismo é um terreno disputado... e minado: Kant não pode ser ao mesmo tempo o pai fundador da filosofia alemã (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer...) e o modelo do retorno a Kant, negando-se, necessariamente, toda a criatividade do período intermediário, posta de lado como transvio do pensamento.

O *Kants Leben und Lehre* de Cassirer não é certamente aquele que Cohen teria escrito, pondo a tônica na elaboração do sistema como finalidade absoluta da atividade pensante, do "filosofar" daquele para quem "filosofia" não se aprende. Cassirer deixa clara a sua dívida para com o mestre já no prefácio da obra, como já fez no caderno XVII de *Kantstudien 1912* (*Festheft zu Cohen 70*), mas nem por isso deixa de relegar a epopéia kantiana aos grandes momentos do passado, marcando o fim do antigo regime do pensamento, em vez da aurora dos novos tempos. Características da biografia: 1) a atitude *crítica* aparece bem mais cedo do que normalmente se indica, em 1763; o período pré-crítico corresponde a uma gestação da crítica, e não a uma etapa ulteriormente refutada pela crítica; 2) Kant é menos alguém que lançou o descrédito sobre a filosofia universitária alemã do século XVIII e mais um herdeiro de Leibniz, Wolff, Baumgarten; sua doutrina está fortemente ligada a todo o movimento da *Aufklärung*, a Locke, a Rousseau; 3) A *Crítica da Razão Pura* perde um pouco sua posição de chave da doutrina kantiana: o desenvolvimento considerável apresentado por essa obra é mais ou menos acidental aos olhos de seu autor, que contava demorar três meses mas gastou nove anos para terminá-la (*KLuL*, p. 137, longa citação da carta a Marcus Herz de 21 de

fevereiro de 1772); 4) A grande mutação data da tese de 1770, *Da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e do Inteligível*, quando Kant traça a fronteira não mais entre *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*, mas entre *sensibilidade* e *razão*. Nosso entendimento não é *archetypus* produtor de objetos nem *ectypus* receptividade pura. Ao pulverizar a metafísica clássica (*Alleszermalmer*, diz Mendelssohn), Kant dota o entendimento do poder arquitetônico (não, evidentemente, criador) que rompe a necessidade da coisa em si, fonte da ordem oculta. Cassirer tenta assim compreender Kant "melhor do que ele mesmo se compreendeu" segundo a famosa fórmula que este aplicava a Platão.

A "retomada pela base" do kantismo por parte do neokantismo não deixa de ter analogia com o neocartesianismo husserliano. No entanto, o contato de Cassirer com Husserl, apesar de não desprezível, ficou longe de ser o que poderia ter sido, como se o ponto de convergência entre eles se situasse fora do campo da história efetiva: "Foi só nestes últimos anos", escreve Husserl a Cassirer em 3 de abril de 1925, "que recebi ricos ensinamentos de Kant e dos kantianos" (cf. I. Kern, *Husserl und Kant*, Phaenomenologica, 16, p. 39). Testemunho disso é a designação "fenomenologia transcendental" (em vez de "filosófica"), utilizada preferencialmente a partir de 1918-1919 (cf. P. H. L. Van Breda, *BSFP*, out.-dez, 1973, pp. 164-5), para a redução dos *cogitata* a seus dados genéticos absolutamente primeiros. Por sua vez, Cassirer chamará de "Fenomenologia (e não "Teoria") do Conhecimento" a terceira parte da *Filosofia das Formas Simbólicas*. A última fissura, cujos contornos ficariam por ser precisados, é a que faz a separação entre "atividade intencional constituinte" da consciência e "função sintética espontânea" do pensamento.

b) *Epistemologia*: por mais tentador que seja traduzir *erkenntnistheoretisch* por *epistemological*, acreditando com isso desempoeirar a problemática dos anos 1900, é preciso defender o rigor da exigência transcendental contra esse achatamento: o conhecimento é objeto de uma crítica teórica, e não de uma ciência; se a ciência é o objeto de uma história, é para preencher a "lacuna" de que fala Kant no início de *História da Razão Pura*. Aqui o sujeito pensante nunca é tomado pelas costas, por traição, como produto de seu tempo, de sua cultura ou das influências que sofreu; o diálogo se dá de igual para igual com esse contemporâneo de outro tempo. Se algum historiador vier a interessar-se por essa história do *a priori*, este deverá ser creditado ao pensador de antanho: Nicolau de Cusa não pensou problemas novos, mas pensou-os segundo caminhos novos; não realizou a revolução copernicana, mas possibilitou-a em teoria no seu espaço infinito e homogêneo; a *Douta Ignorância* revela que o espírito do homem traz em si, implicitamente (*implicatio*), tudo o que o universo explicita ao infinito (*explicatio*); o que a *teologia negativa* de Nicolau de Cusa nos mostra não é o Absoluto, nem que a "subjetividade" não passa de nada em face do Absoluto (*Gegenpol des absoluten Seins*, I, p. 55), mas sim que ela tem o poder de pensá-lo.

Assim, os tempos de trevas não são contados em séculos: Platão é mais moderno que Aristóteles, Leibniz que Hegel, Nicolau de Cusa que Marsilio Ficino... Kepler pode ser considerado um "pitagórico empírico" (W. Windelband) ou o fundador da mecânica celeste: é tudo ao mesmo tempo. O "obstáculo epistemológico" característico é então a forma substancial aristotélico-escolástica, revelada pela erudição penetrante de O. Apelt (da chamada escola neokantiana "do Sudoeste", rival da de Marburgo), que confere realidade plástica (*figürlich*) a uma pura síntese intelectual (ibid., pp. 370 s.). É dentro desse espírito que *O Problema do Conhecimento* une interesses históricos e "sistemáticos".

c) *Historicismo?* Se nos limitarmos a uma concepção "fixista" do formalismo kantiano, uma suspeita de hegelianismo pairará sobre a filosofia cassireriana (J. Willemin, *L'héritage kantien*, p. 205). Acaso em seu tardio *Essay on Man*, Cassirer não falará de uma *phenomenology of human culture*? No entanto, parece que ele não refutou Kant assim como Einstein não refutou Newton. Lembremos, em primeiro lugar, o desprezo de Hegel pelas ciências exatas, que "sempre acompanham a corrupção e o declínio de um povo" (*A Razão na História, Grandeza e Decadência dos Povos*), o Absoluto como finalidade da "Ciência" filosófica, o reino do Espírito uni-

versal, sua encarnação no espírito de um povo, o espírito de um tempo.

Em Cassirer, as fórmulas hegelianas aparecem para abrir uma investigação, não para fechá-la. Por exemplo, a primeira frase de *Individuum und Kosmos*: Hegel pressupõe que toda a cultura de uma época se reflete em sua filosofia como em seu *Brennpunkt* (foco de uma lente ustória, o ponto onde se pode provocar combustão)... Cassirer mostra que esse pressuposto também vale para a cultura do Renascimento, contrariando Burckhardt, aliás. Mas a diferença é clara: os pensamentos, como olhares, convergem; eles não são provocados, "mobilizados" pelo Espírito. Só existe espírito individual, subjetivo, sujeito que se torna transcendental pela exigência de verdade em todos os domínios.

Os conceitos de *símbolo* e *simbólico* apresentam-se a princípio menos integrantes que os de *signo* e *semiótica*. Consideremos, porém, que devem englobar atividades pensantes que vão da magia à sintaxe lógica, passando pela lingüística, pela estética etc. "*Por forma simbólica*", escreveu Cassirer em 1921 (*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*), "é preciso entender toda energia do espírito através da qual uma significação espiritual (*geistiger Bedeutungsgehalt*) é vinculada a um signo concreto e intimamente apropriada a esse signo." Essa fórmula modernista de "energia" não representa reverência alguma à física nem ao espiritualismo bergsoniano de *Energia Espiritual*, mas sim um helenismo inspirado em Humboldt, para quem *energeia* opõe-se a *ergon* como atividade em ação. Corresponde, de resto, ao uso do termo *symbol* em C. S. S. Pierce ou C. K. Ogden e I. A. Richard (*The Meaning of Meaning*). O equivalente germânico de *symbolisch* é *sinnbildlich*, ou seja, literalmente, expressão do sentido pela imagem.

A simbólica cassireriana não deixa, evidentemente, de ter parentesco com a *Gestalttheorie* (W. Koehler e K. Koffka são citados na obra) e com a *Wesenschau* – porém de forma negativa –, que é a intuição das essências da fenomenologia husserliana, em relação à qual o recurso à imaginação, transcendental ou não, aparece como vão artifício. Por meio desse desvio, a *Filosofia das Formas Simbólicas* encontra sua ancestral legítima, a *arte oculta do esquematismo* kantiano que respondia ao mesmo problema, problema "estético" num sentido tão profundo que se situa aquém da distinção que convém fazer na obra de Kant entre a teoria da *sensibilidade* e a do *juízo* de gosto. *Estética* nesse sentido ambíguo *para nós* é a intuição da metamorfose para a qual Goethe usa essa mesma palavra "esquema" (*aus flüchtigen Schemen...*) num trecho, entre outros, citado por Cassirer em 1916 em *Freiheit und Form* (p. 230), de *Das Sehen in subjektiver Hinsicht* (*O Ver do Ponto de Vista Subjetivo*), título eloqüente que esclarece a profundidade da inspiração goethiana e kantiana da simbólica cassireriana.

d) *Religião*: Cassirer não dedicou explicitamente à religião nenhuma outra obra além de *Pensamento Mítico*, na qual não revela espírito religioso maior nem menor do que, digamos, Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* ou Freud em *Totem e Tabu*. Cabe notar, porém, que ele tampouco escreveu explicitamente sobre *Estética* e *Moral*. Para apreciar essa situação, é preciso levar em conta certa complementaridade das tarefas na escola de Marburgo. Seu colega e íntimo colaborador, Albert Görland, publicou em 1922 uma *Filosofia da Religião* (*Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*), inspirada num protestantismo liberal que o próprio Kant subscreveria. E, sobretudo, seu mestre Hermann Cohen já havia constituído a filosofia em *Sistema* na trilogia *Lógica do Conhecimento Puro* (1902), *Ética do Puro Querer* (1904), *Estética do Sentimento Puro* (1912). Observa-se nos três títulos a recorrência da "pureza" que, *a priori*, não tem conotação religiosa, mas que Cohen enfatizará como componente judaico do espírito alemão num texto de circunstância (*Deutschtum und Judentum*, 1915), espécie de apelo à união sagrada. Desses aspectos e de outros deve-se concluir que a política bismarckiana de integração correspondia a um sentimento profundo no mundo ao qual Cassirer pertence com todas as suas fibras. Não podem ser considerados expressão de sua judaicidade artigos como "Mendelssohn", publicado em *Encyclopedia Judaica* (Berlim, 1929); ao contrário, isso se reconhece no autor de "Jeru-

salém", que respeita o cerimonial mas para o qual só contam a pureza do coração e a obrigação interior, que critica Kant por ter atacado a metafísica, é verdade, mas nunca aproveita a oportunidade para acusá-lo de intolerância.

Portanto, o problema está em outro lugar. O princípio metodológico de *Pensamento Mítico* é que o rito precede o dogma, e este, por sua vez, confere forma simbólica ao mundo e ao eu. Apliquemos esse princípio ao "Mito do Século XX": em primeiro lugar, o *pogrom*, depois o racismo, depois o ritual das celebrações de massa e a mística conquistadora e sacrificial do povo dos senhores, com seu cortejo de holocaustos. Cf. *Judaism and The Modern Political Myths* (Nova York, Contemporary Jewish Record, fevereiro de 1944): "Consideramos o mito como uma corrente selvagem e exuberante que brota de uma profundeza desconhecida. Na política moderna, essa corrente estava contida e canalizada (...), ajustada às necessidades políticas..." É impressionante ver esse intelectual liberal descobrir o abismo sob seus pés: o controle técnico-ideológico do mito mais assassino do século. O erro de interpretação consistia, em suma, em relegar o mito à arqueologia da barbárie: Moses Mendelssohn, por sua vez, defendia a perenidade da natureza humana. É preciso esclarecer que em Cassirer não se fala em "desmitologização" (*Entmythologisierung*, barbarismo criado ulteriormente por Rudolf Bultmann); ele tampouco defende o privilégio do monoteísmo em favor de Israel. Chega a mostrar que o *slogan Blut und Boden* (Sangue e Sol) tem distante ascendência semítica (ibid., p. 118). A questão é, portanto, pesar o valor dos mitos, sua necessidade reconhecida para "esquematizar" o pensamento, universalmente. A luz concentra-se, finalmente, sobre Isaías XLII, 6: "...Eu te chamei (...) para seres a luz das nações", sobre a "religião ética", o judaísmo, por certo, porém mais precisamente a "religião dos profetas", o impossível que é preciso realizar a qualquer custo. Com esse tom de "O que me é permitido esperar?" kantiano termina também *An Essay on Man* (Yale, 1944): "A filosofia não pode abandonar sua busca do princípio de unidade desse mundo ideal..."

• *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Marburgo, 1899. Reeditado num único volume com *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I (*De Nicolau de Cusa aos Cartesianos*), Berlim, B. Cassirer, 1906; vol. II (*De Bacon a Kant*), ibid., 1907; vol. III (*Os Sistemas Pós-Kantianos*), ibid., 1920; vol. IV, póstumo (*Fim do Século XIX*), Zurique, Artemis, 1950; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlim, B. Cassirer, 1910; trad. franc., *Substance et fonction*, P. Caussat, Ed. de Minuit, 1977; *Immanuel Kants Werke* em 10 vol., Berlim, Ed. B. Cassirer, 1912 (os vol. IV, VI, IX e X são editados por E. Cassirer, assim como o volume complementar, *Kants Leben und Lehre*, 1918). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, ibid., 1921; *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Göteborg, 1936; *Die Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I, II, III, Berlim, 1923, 1925, 1929, Ed. B. Cassirer; trad. franc., O. Hansen-Love, J. Lacoste, C. Fronty, Ed. de Minuit, 1972; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Ed. Teubner, 1927; trad. franc., P. Quillet, Ed. de Minuit, 1983; *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, Ed. Teubner, 1932; *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932; trad. franc., *La philosophie des Lumières*, P. Quillet, Ed. Fayard, 1966; *An Essay on Man*, Yale Univ. Press, 1944; trad. franc., *Essai sur l'homme*, Robert Massa, Ed. de Minuit, 1975; *The Myth of the State*, Yale Univ. Press, 1946. *Les inédits de Yale*, trad. franc., F. Capeillères, Ed. du Cerf, 1988.

⇒ *The Philosophy of Ernst Cassirer*, org. Paul A. Schilpp (trinta participantes), Nova York, Tudor Publishing *Cl.*, 1949. Uma lista quase completa dos textos de E. Cassirer, até 1946, é apresentada por Carl H. Hamburg e Walter M. Solmitz no fim dessa obra. *Ernst Cassirer, de Marbourg à New York*, Actes du Colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988, sob a direção de Jean Seidengart, Ed. du Cerf, 1990. No fim desse volume, Répertoire bibliographique des ouvrages et articles portant sur l'oeuvre d'E. Cassirer [Repertório bibliográfico das obras e dos artigos referentes à obra de E. Cassirer], de R. Nadeau (Univ. du Québec, Montreal). No fim de *L'idée de l'histoire*, bibliografia estabelecida por pesquisa informática (1975-1987). As principais obras de Cassirer foram "reprografadas" pela Wissenschaftlische Buchgesellschaft de Darmstadt.

Pierre QUILLET

CHOMSKY Noam, 1928-

Lingüista americano nascido na Filadélfia (Estados Unidos), principal promotor da gramática gerativa transformacional, teoria lingüística que

teve rápido impulso a partir dos anos 60 com a contribuição, entre outros, de Morris Halle. Chomsky tratava de questões de estrutura lógica da linguagem já em artigos datados de 1951. Enveredou por um caminho que seu pai, hebraísta, também vislumbrara. Seu itinerário intelectual é logo marcado pelo conhecimento de personalidades notáveis (R. Jakobson, J. Bar-Hillel, Quine, N. Goodman etc.). O autor fala em nome de uma tradição fundada sobre o cartesianismo. O "racionalismo" segue um curso relativamente clandestino, enriquecido por discursos tão diversos quanto os de Port-Royal (a *Gramática*) ou de W. von Humboldt, cujas opções seriam recuperadas sob o influxo do gerativismo, tendo, paralelamente, autores como K. Lorenz e K. Popper. A problemática gerativa, porém, confronta-se diretamente com as recorrências americanas do empirismo lógico e das modalidades de investigação praticadas no Massachusetts Institute of Technology: estabelecimento onde o interesse pelo tratamento formal das línguas tornou-se cada vez mais aguçado.

Chomsky defendeu uma tese na Universidade da Pensilvânia em 1955, tornando-se pouco depois *assistant professor* do MIT, antes de ali ensinar como professor de lingüística (1961).

As considerações epistemológicas e a aplicação dos procedimentos gerativos concretizam um mesmo desígnio racionalista cuja coerência convém à estrutura em vista, a *faculdade da linguagem*. Uma teoria do conhecimento está por trás do empreendimento gramatical que elucida a *aquisição* do saber lingüístico dos locutores. A realidade física assim implicada comanda de um modo cada vez mais explícito as possibilidades e os limites da formalização lógico-matemática (ao desenvolvimento do aparato transformacional se sucederão os imperativos da gramática universal que marcam uma sensibilidade crescente à realidade em causa). Tal preeminência desqualifica num primeiro momento a subordinação do lingüístico ao lógico, o que está presente, por exemplo, em Bar-Hillel, garantindo a tutela da ontologia sobre a linguagem, exercida sobretudo por Carnap ou Quine. A integridade do lingüístico não era menos ameaçada pelas invasões da psicologia comportamental (behaviorismo), parente do empirismo filosófico (Skinner, Quine e, em lingüística, Bloomfield). Para o behaviorismo, os "comportamentos" aderem à sua manifestação fenomênica e a ela obedecem; esta, supostamente, esgota a efetividade daqueles; em outras palavras, a explicação, em vez de determinar as descrições, se lhes submete. Está aí a impotência invalidante do empirismo. Sua crítica ao gerativismo pode prevalecer-se da homogeneização obtida por meio: da *idealização* (dos comportamentos dos sujeitos falantes); da *autonomia da sintaxe* (em oposição aos investimentos lógico-semânticos fundacionais): a sintaxe é um mecanismo independente dos outros componentes – semânticos e fonológicos – de uma gramática; não há sentido latente, anterior à forma: a autonomia da sintaxe "no plano da aquisição da linguagem (...) implica que se aprende o sentido de uma expressão desde que sua forma seja conhecida".

Segundo N. Ruwet: "A gramática gerativa é totalmente neutra em relação à distinção entre locutor e ouvinte (...) a gramática gerativa é um modelo da competência dos sujeitos (em sua língua no sentido saussuriano), e essa competência é comum ao emissor e ao receptor; a distinção entre emissão e recepção é do nível da *performance*. A neutralidade teórica impregna o sujeito e o mobiliza – com o 'lingüista', a criança e o adulto – numa rede de equivalências ou, segundo os contraditores, de identificações abusivas. Na aprendizagem, a criança adquire uma *gramática* que engendra todos os enunciados receptíveis na língua materna; essa gramática é membro de uma classe de possíveis, considerados os dados da experiência lingüística do sujeito. O indivíduo possui, ademais, um conhecimento gramatical das frases que só a experiência se daria ao trabalho de instituir: as variações entre indivíduos e comunidades lingüísticas só se configuram como tais em relação a uma aquisição comum a todos os locutores que remete à autonomia da sintaxe."

A linguagem revela e concretiza a diferença específica do homem, diferença consistente cuja autonomia em relação à inteligência se afirma já em Descartes. Chomsky adota essa posição que ele acredita defender sem assumir o mecanicismo em sua versão substancialista. O homem e o

animal são estranhos entre si quanto à linguagem, e isto com uma certeza que a comparação de outras aptidões não poderia produzir. A natureza humana não é união de entidades heterogêneas; ela se caracteriza pela unidade e pela continuidade na *interação de órgãos físicos e mentais*, entre os quais a *gramática*. A irredutível originalidade do sujeito determina unilateralmente uma coexistência entre as naturezas humana e não-humanas que repugna ao empirismo. Chomsky desmonta as extrapolações baseadas no condicionamento experimentado com animais. Elas assentam, em última instância, num uso deliberadamente não verificado da terminologia, uso em que termos como "estímulo" ou "reforço", cujo emprego deveria ser definido por uma problemática, desempenham já de início o papel de matrizes explicativas. Chomsky assume posição oposta a qualquer veleidade de atenuação da especificidade humana – donde a hostilidade à idéia de sistema cognitivo em cuja identidade fervilhariam as diversas aptidões quando a relação entre elas é precisamente fator de conhecimento.

O tipo de inatismo que preside o desenvolvimento do órgão mental é de ordem principial, e não ideal. No todo, ele apresenta menos problema do que o próprio organicismo, o que a clivagem empirismo/racionalismo tenderia a esvaziar. O mentalismo em sua permanência solicita com crescente premência as posições chomskianas. O estatuto da lingüística e a definição de seus objetos estão, em compensação, menos sujeitos a variações do que a explicação correspondente ao estado da investigação. Os fatos, em sua objetividade pontual, sancionam o modelo teórico, hipótese testável que inclui suas condições de invalidação sem reproduzir a realidade que o habilita.

A Piaget – segundo o qual o núcleo fixo inato chomskiano poderia ser substituído, sem prejuízos para o gerativismo, por uma fixidez produzida –, objetaremos que as condições iniciais não são causas imanentes de um processo a evoluírem com a integração de aportes externos; se o fossem, a questão das escolhas na aquisição deixariam de existir. Elas são postuladas para delimitar o fenômeno de *maturação* na criança: se a utilização da linguagem é determinada por estimulações extra-orgânicas, isso se dá pelo desencadeamento de um processo cuja brevidade (considerada a mediocridade dos dados da experiência, frases mais ou menos bem formadas em número finito) desafia qualquer abordagem em termos de absorção de informações e de reorganizações intelectuais correlativas. Em cada indivíduo é programada uma passagem para um *estado* intelectual *estável* chamado adulto, passagem que só a mediação da relação organismo/ambiente torna propriamente incompreensível. A plena disponibilidade das faculdades decorre do estado em questão, cuja normalidade garante o alcance das hipóteses lingüísticas. Se alguma coisa como uma inteligência não assumisse o conjunto das tarefas que incumbem às faculdades mentais, a linguagem seria um impensável; ela se situa menos num sistema cognitivo do que contribui para o conhecimento (relação com o mundo) assim como uma teoria científica (que na verdade ela materializa) ou perceptual (exemplo do reconhecimento dos rostos). Na perspectiva da evolução "nada haveria de surpreendente em descobrir que outros sistemas incluídos na capacidade cognitiva compartilham certas características com a faculdade da linguagem, impondo sem dúvida limites à realização do espírito humano, devido à própria estrutura que certos sistemas complexos e extensos de crenças, conhecimentos, intuição e intelecção lhes permitem adquirir". As flutuações sofridas pela problemática da aprendizagem não alteram a concepção de gramática como sistema de regras que engendram enunciados corretos, homologados em função das reações ocasionadas nos locutores.

A introspeção não dá acesso a um segundo plano mental da expressão, mas (1965) soma-se aos dados lingüísticos disponíveis no plano da *performance*, que é a atualização na "fala" (o comportamento lingüístico efetivo) da competência (gramática ou conhecimento implícito da língua pelos locutores/ouvintes, capazes de produzir um número indefinido de frases inéditas e de reconhecer sua eventual agramaticalidade). As ciências podem, em princípio, atingir a última instância das faculdades humanas; o rigor da investigação depende, de algum modo, dessa possibilidade, mas nem por isso se restringe ao exame dos processos inconscientes. As hipóteses

são empíricas, visto que os modelos definem o emprego dos termos de observação. A construção ideal é antítese de uma aquisição equiparada à interiorização passiva de dados por imitação, analogia..., por *indução*, posição igualmente proscrita no caso do lingüista que emite uma hipótese sobre o todo da gramática: Chomsky insurge-se contra a suposição de que "as línguas possuem subsistemas primitivos num sentido interessante". O empirismo choca-se contra a natureza mesma da aprendizagem, na cidadela da tradição racionalista, o *aspecto criador*, da utilização da linguagem – própria à competência para onde confluem gramaticalidade e agramaticalidade: elas se implicam mutuamente sem que nenhuma autoridade negue às frases consideradas incorretas o *status* de problema gramatical (contrariando o julgamento inapelável das gramáticas prescritivas "tradicionais"). Uma frase bem formada não é necessariamente interpretável no plano semântico, e não é mais ou menos gramatical em razão de sua probabilidade de instância. O desvio deve poder ser determinado segundo a intuição lingüística presente em todo sujeito.

O paralelo entre Saussure e Chomsky, sugerido acima num trecho citado de N. Ruwet, é tolerável nos limites referentes à competência. A *língua*, segundo o gerativismo, é um conjunto potencialmente infinito de frases estruturalmente interdependentes; segundo Saussure, ela ocupa a vertente social da linguagem, em que a fala exerce uma criatividade de ordem individual. Chomsky dota a competência e a *performance* de modalidades respectivas de criatividade. Na *performance* o saber lingüístico é posto em ação com outros sistemas, como acontece, por exemplo, na comunicação. A prioridade teórica da competência suspende a opção funcionalista; as múltiplas funções de que a linguagem parece investida não se hierarquizam de maneira que uma delas predomine. Uma apreensão mais fina da base física dos comportamentos propiciará em certo prazo a informação sobre a finalidade interna da estrutura mental, ou seja, sobre as modalidades para que esta garanta sua integridade. Por ora nada respalda as afirmações segundo as quais a comunicação seria o objetivo primeiro da linguagem. As ambigüidades que ordinariamente constituem a intuição lingüística obstam qualquer precipitação nesse assunto.

Chomsky acredita inaugurar uma nova prática lingüística. A atitude norte-americana exemplificada por Boas e Sapir estava pedagogicamente presente no distribucionalismo (L. Bloomfield; depois, entre outros, Pike e Zellig S. Harris de quem Chomsky foi aluno), que implementara um tratamento dos enunciados de um *corpus* finito de frases de uma língua dada. A análise em constituintes imediatos decompunha a frase em segmentos e subsegmentos até atingir as unidades últimas representadas pelos morfemas. Fazia-se então uma classificação metódica que excluía os critérios que não fossem os da regularidade na combinação de elementos, sendo notoriamente proibido o recurso à significação. O gerativismo não vê, definitivamente, na análise distribucional mais que uma atitude *taxionômica*, variante de estruturalismo; em filosofia, Quine e Wittgenstein (na sua segunda fase) são igualmente "taxionomistas" ou empiristas. Essa atitude recusa-se a vislumbrar qualquer precedente mental que faça da fala um fruto do complexo "pensamento" (crenças, inclinações etc.); recusa cuja contrapartida é uma eficácia – certamente real – das descrições lingüísticas hipotecadas pela fragmentariedade dos resultados; a sistematização dos procedimentos não pode remediar isso. O gerativismo pretende, por sua vez, recolher o legado humboldtiano que poderia ser condensado na fórmula: cada sujeito é portador da língua como totalidade.

Em *Syntactic Structures*, síntese de uma primeira etapa da gramática gerativa, Chomsky opõe aos *procedimentos de descoberta* os *procedimentos de avaliação*; os primeiros são avançados pelos bloomfieldianos, uma vez admitida a possibilidade de estabelecer automaticamente uma gramática a partir dos dados de um *corpus*; os segundos referem-se a uma outra exigência: a teoria gramatical escolhe uma gramática entre as que descrevem adequadamente os dados e são conformes à teoria; a decisão não se baseia na adequação observacional.

Aspects ocupa posição intermediária. As grandes linhas da chamada teoria "padrão" nele estão consignadas. Uma gramática comporta um me-

canismo *finito* de geração automática das frases gramaticais de uma língua e a revelação solidária das malformações. Esse sistema de regras associa a cada frase uma descrição estrutural (ou várias, em caso de ambigüidade) assim interpretável por dois dos *componentes* gramaticais: o componente *fonológico* e o *semântico*, unidos pelo componente *sintáxico*, detentor de uma criatividade mecânica na forma de regras indefinidamente reaplicáveis (*recursividade*). Essa configuração afasta-se da oposição direta e necessária entre som e pensamento, as duas "massas amorfas" na acepção saussuriana e pós-saussuriana (Hjelmslev). Uma das contribuições mais apreciáveis de *Aspects* é a admissão do componente interativo semântico.

O componente sintáxico subdivide-se em componente *categorial* e *léxico*, que constituem a *base*, e em componente *transformacional*. A base gera seqüências de símbolos e elementos representados por indicadores sintagmáticos (descrições estruturais na forma de decomposição das seqüências em seus constituintes). As regras categoriais geram uma seqüência chamada de pré-terminal (seqüência de morfemas e de símbolos postiços – ou símbolos "que fazem as vezes de"); a inserção, pelas regras lexicais, de formantes nessa seqüência dá uma seqüência terminal, que só falta ser *transformada* por derivação, isto é, por aplicação das regras a um elemento de cada uma das seqüências consecutivas. Para resumir: Chomsky acrescenta a cada frase seqüências abstratas subjacentes:

- a *estrutura de superfície* é representada por um indicador sintagmático derivado final (pós-transformacional) e detém a informação necessária à interpretação pelo componente fonológico que dota a frase de representação fonética;
- a *estrutura profunda* é o conjunto das estruturas geradas pela base com seus indicadores e veicula o sentido da frase (interpretada pelo componente semântico); é a instância em que se interligam as relações gramaticais (tais como "sujeito, predicado");
- as *transformações* são a aplicação das regras à estrutura profunda, assim convertida em estrutura superficial.

Como indica M. Ronat: "As regras de reescritura davam a estrutura das seqüências de palavras; é preciso acrescentar um componente morfofonológico e um componente transformacional. As regras transformacionais são de um tipo diferente: transformam estruturas sintáxicas (geradas pelas regras de reescritura) em outras estruturas segundo princípios precisos. Os lingüistas citam tradicionalmente a relação frase ativa/frase passiva."

O generalismo esclarece as questões formuladas pela relação semântica/sintaxe (v. Carnap ou Wittgenstein) apresentando regras plausíveis, referentes aos aspectos do funcionamento puramente sintáxico das línguas chamadas naturais. Mais particularmente, em sua abordagem semântica, Chomsky beneficia-se dos trabalhos de Quine, Goodmann, Wittgenstein, dos oxfordianos (sobre "a utilização da linguagem") e mais diretamente de Fodor, Katz, Postal. Na época de *Aspects* a estrutura subjacente açambarca a determinação semântica. As transformações facultativas de conteúdo semântico, características do período anterior, desaparecem; num terceiro tempo, as transformações intervirão sobre o sentido reconhecido.

A teoria-padrão, na esteira de Katz e Postal (1964), descreve regras obrigatórias que convertem mecanicamente as seqüências em superfície, estando a significação ligada a uma escolha. Antes, Katz e Fodor haviam concebido uma gramática munida, por um lado, de um dicionário que oferecia indicações semânticas e sintáxicas sobre os lexemas e, por outro lado, de regras que associavam as frases bem formadas à sua representação semântica; as representações semânticas e fonológicas são análogas, devido à co-presença de um sistema universal de categorias semânticas e de um sistema universal de características fonéticas. Chomsky situa a novidade de tal perspectiva: "Suas regras tinham um caráter *intensional* que não existia em *Syntactic Structure*, em que nenhuma noção de representação semântica é vislumbrada."

O modelo-padrão foi rapidamente atacado, com as intervenções de G. Lakoff, McCawley, E. Bach, principalmente. Para a corrente que se convencionou chamar "semântica gerativa", a dis-

tinção entre estrutura profunda e interpretação semântica se esfuma no ponto em que o segundo termo desempenha o papel das estruturas de base às quais se aplicam as transformações. A idéia de que a gramática gera um conjunto de frases semanticamente bem formadas e a análise de Katz e Fodor continuam válidas, mas a estrutura subjacente é semântica e *logicamente representada.* Os semanticistas gerativos desenvolvem uma argumentação à qual Chomsky se mostrará relativamente sensível. O debate iniciado com essa corrente, que pressupõe nos protagonistas um tipo de formalização comum e uma mesma crença numa semântica universal, tem várias conseqüências: a consideração de problemas lógico-semânticos (formulados pela pressuposição, a quantificação...) e a exigência de delimitar as categorias (preposição, substantivo, verbo, adjetivo) com um estoque reduzido de características, num espírito universalista comparável ao da Idade Clássica.

A teoria resultante desse debate, teoria "padrão estendida" sempre de base sintáxica, admite uma interpretação semântica determinada pelas estruturas "profundas" e "superficiais" (estas últimas incluem as fases intermediárias): a determinação do sentido continua sendo apanágio da estrutura profunda, se excetuarmos os casos (foco, pressuposição, anáfora...) que exigem as transformações para serem tratados.

A partir de *Reflexões* toda a semântica será associada à "superfície", o que é ilustrado pelo *traço*, espécie de memória em superfície de um elemento da estrutura profunda deslocado ou eliminado. Na verdade, a anexação superficial do semântico não é tão límpida. Cada indicador, em profundidade, está ligado sistematicamente a uma representação fonética e a uma *forma lógica* que sela a reabilitação da lógica "tradicional" com variáveis (e a substituição da relação direta *interpretação* semântica/sintaxe por uma derivação semântica). "Utilizo esse termo" (forma lógica) "para referir-me aos aspectos da representação semântica que são estritamente determinados pela gramática, abstração feita dos outros sistemas cognitivos"; o que pode ser formulado: a forma lógica é a *interpretação* semântica oposta à *representação* semântica (que esta implica leis extralingüísticas, por exemplo, no discurso, enquanto aquela põe em ação as regras de substituição da gramática de frase, exemplo da co-referência): "Em *João o vê, João* e *o* não podem remeter a uma mesma pessoa, ou seja, não podem ser co-referentes. É uma regra de lingüística."

A interpretação semântica aplicada à estrutura profunda passa a ter uma função restrita; no entanto, as *relações temáticas* (a saber, semântica e universais: agente, instrumento, objetivo...) são calculadas em superfície graças aos traços do indicador (profundo) inicial. A interação cognitiva exige outras regras interpretativas, aplicáveis à forma lógica, para produzirem a representação semântica. Chomsky opõe-se de longa data – cabe lembrar – "à crença geral segundo a qual a sintaxe" está "baseada na semântica". Numerosos lingüistas estruturalistas, numerosos filósofos (Quine, por exemplo) afirmavam que os conceitos gramaticais deviam ser definidos a partir de noções semânticas; (...) eles identificavam o conceito de gramaticalidade com a noção de significação.

A partir do momento em que a autonomia da sintaxe é aceita, algumas das teses wittgensteinianas comuns a vários autores (Quine, Leibniz) integram-se sem choque a suas opções; uns e outros *já fizeram notar que nossos conceitos estão embutidos num sistema de leis naturais. Por isso, quando utilizamos os termos "cadeira" ou "mesa", impomos a eles um conjunto de crenças referentes a seu comportamento de objeto.* Chomsky deseja, no caso, distinguir-se de Katz e da idéia de sistema universal que supostamente representaria todo o pensamento (determinação semântica completa das expressões e de seus itens lexicais); parece mais aceitável limitar-se a uma semântica universal que comporte, por exemplo, as relações temáticas, cuja relação com a representação é análoga à das características em fonologia.

A Gramática Universal (metateoria GU) pode ser traduzida como exigência de um meio-termo entre a riqueza estrutural do organismo e sua compatibilidade com os dados, ou ainda: entre a preservação do sentido e os limites inerentes à geração infinita ordenada. A poderosíssima geratividade e, conseqüentemente, a fraca especifi-

cação que ela autoriza já constituem problema em 1964, quando são distinguidas regras gramaticais e condições às quais estas se submetem. No período compreendido entre *Aspects* e o início dos anos 70 essas questões determinam o constante remanejamento das problemáticas semânticas e inatistas. Numa de suas versões mais recentes, aqui mencionada, a metateoria é um conjunto de condições sobre as regras de gramática mediante o qual a representação fonética, em conformidade com o Sistema Fonético da GU, se associa à forma lógica, que por sua vez está sujeita a injunções determinadas por diversas gradações de engendramento. A GU versa sobre as propriedades biológicas que determinam a aquisição da linguagem por eleição de uma gramática compatível com o sistema de condições e os dados. Os termos "núcleo fixo inato" e "universal" se sobrepõem, sem que sua conversibilidade pareça impor-se rigorosamente. Nas exposições de 1979 a aquisição e o inatismo chegam a excluir-se reciprocamente com a divisão feita entre um núcleo abstrato universal (arranjo variável, segundo as línguas, de um conjunto de princípios gramaticais) e elementos idiossincrásicos. O nível de abstração oferecido pela competência, subdeterminado pelos fatos, não é da mesma ordem do plano GU em que se projetam os determinantes biológicos da linguagem. O pensamento, pluriorgânico em seus efeitos, é aqui reconsiderado como razão totalizante. A objeção de C. Hagège é sugestiva nesse sentido: "A concepção científica na qual o manifesto é considerado um resultado que pressupõe o estudo do que está por trás dele desemboca logicamente em atribuir-se grande importância às características comuns postuladas sob a diversidade das línguas. A busca dos universais está, portanto, ligada ao primado da hipótese e à idéia de uma competência inata."

A abordagem da questão política por Chomsky não se deixa reduzir às poucas linhas com as quais terminamos. Ela é marcada pelas denúncias do imperialismo americano em seus aspectos internos (como as perseguições de militantes de esquerda, dos negros etc.) ou externos (como os horrores infligidos ao Vietnam). As considerações éticas sobre as responsabilidades do intelectual acompanham uma análise sem compaixão dos sustentáculos propiciados pela *intelligentsia* pela ideologia "liberal". À alienação maciça só podem corresponder táticas de resistência, mas não uma prática social que tenha alguma chance de abalar o edifício. Por isso, a crítica dos discursos ganha relevo especial, trazendo de volta – não sem os assumir em parte – os valores humanistas contra seus defensores assumidos, que os ultrajam.

A tomada de partido, individualista, é como tal paradoxalmente contrabalançada e enfatizada, por um lado, pela separação entre engajamentos teóricos e prática política e, por outro, pela recusa em aceitar que esta seja avaliada apenas pelos especialistas, cujos títulos são perfeitamente nulos: as afirmações concretas e acusadoras do "profano" Chomsky demonstram isso à saciedade.

• A bibliografia de Chomsky comporta um número tão grande de artigos e publicações de estudos, tanto em francês quanto em inglês, que aqui só figuram as obras principais traduzidas em francês: *L'analyse formelle des langues naturelles*, Gauthier-Villars, 1968; *Le langage et la pensée*, Payot, 1968; *Structures syntaxiques*, Seuil, 1969; *Aspects de la théorie syntaxique*, Seuil, 1971; *La linguistique cartésienne*, Seuil, 1971; *Bains de sang*, Laffont, 1974; *L'Amérique et ses nouveaux mandarins*, Seuil, 1975; *Questions de sémantique*, Seuil, 1975; *Dialogues avec Mitsou Ronat*, Flammarion, 1977; *Réflexions sur le langage*, Maspero, 1977; *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, Colloque de Royaumont, Seuil, 1979; *Essais sur la forme et le sens*, Seuil, 1980; *La nouvelle syntaxe*, Seuil, 1986. As datas indicadas são da publicação na França.

Luis CATALÁ

CÍCERO, 106-43 a.C.
(Cicero, Marcus Tullius)

Cícero merece a atenção dos filósofos por várias razões que temos tendência a deixar de considerar há um século ou dois. Em primeiro lugar, ele oferece um testemunho precioso sobre o pensamento antigo (ao contrário do que se diz com freqüência, ele compreende os autores que cita e nos informa sobre o sentido que lhes era atribuído num tempo ainda próximo deles). Em segundo lugar, ele contribui para a cultura (nesse aspecto, sua obra tem um alcance fundamental),

para a filosofia política e para a tradição platônica em matéria de conhecimento e moral.

Isso determina as condições atuais da investigação relativa a Cícero. O estudo de suas obras implica ao mesmo tempo um retorno às fontes e um exame textual metódico. Não podemos nos satisfazer com o primeiro, como acreditou a *Quellenforschung* durante o último século. Cícero não se limita a copiar os textos; ele os entende. Portanto, deve-se analisar o movimento mesmo de seu pensamento. Convém também levar em conta os textos doxográficos provenientes da Antiguidade. A partir de comparações com outros autores (Sêneca, Diógenes Laércio, Aécio), a pesquisa moderna mostra que ele os utiliza. Foi assim demonstrada a existência de um *corpus* doxográfico que se teria estabelecido na nova e na antiga Academia no fim do século II, em torno de Clitômaco, Antíoco de Ascalão e Fílon de Alexandria. Cícero o utiliza. Isso prova, em primeiro lugar, o caráter "moderno" de sua filosofia. Mas as diferenças em relação aos outros testemunhos demonstram também sua originalidade. Por outro lado, é provável que ele tivesse acesso direto aos textos fundamentais (deve-se notar que ele traduziu *Górgias* e *Timeu*).

A originalidade de Cícero está sobretudo no papel que a filosofia desempenha em sua vida. Ele é, acima de tudo, um homem de ação comprometido com a luta política. A arma que utiliza é a palavra. É um orador, não um nobre, um financista ou um soldado. "Homem novo", cuja família jamais entrara no Senado antes, ele precisou ao mesmo tempo defender uma tradição na qual ingressara e procurar o seu sentido moderno. E o mais importante é que essa tradição se chamava liberdade.

Nascido em 106 em Arpino, morto proscrito e assassinado em 43, Cícero nunca deixará de viver os dramas que prenunciam a queda da República. Em 70, em relação a Verres, propretor da Sicília, denunciará os abusos do imperialismo senatorial; em 63, como cônsul, prevenirá o golpe demagógico de Catilina; em 49, depois de pregar durante muito tempo a concórdia entre César e Pompeu, une-se ao segundo, que é o defensor da legalidade. Sob César, preconizará a reconciliação. Depois da morte dele, pronuncia contra Marco Antônio as *Filípicas*, que retomam a tradição demostiniana. Morre junto com a República.

Tal resumo de sua vida mostra sua constância. Ele não foi a personalidade hesitante e incerta de que muitas vezes se fala. Mas nunca deixou (como mostra sua correspondência) de aplicar os meios da reflexão filosófica aos grandes problemas propostos pela história, relações entre palavra e força, entre ação e contemplação, entre fim e meios. Pode-se compreender desde já o lugar ocupado pela filosofia em sua vida. Ele a estuda primeiramente na juventude, no tempo de Sila e de seus sucessores, quando as guerras civis o obrigam a afastar-se dos negócios. Volta a ela com força total em 55-54, no tempo em que César e Pompeu dominam a vida pública e ainda não estão em confronto. Cícero, que acaba de passar dos cinqüenta anos, interroga-se sobre o sentido de sua vida política (*De oratore*, *De republica*). A partir de 46, volta-se mais especialmente para a filosofia primeira, a fim de se consolar de seus malogros pessoais e da morte da liberdade.

É interessante notar a forma de suas obras e a evolução de seus temas. Cícero escreve diálogos que não se inspiram tanto em Platão, mas sim naquilo que de Aristóteles ficou perdido, ou seja, nas discussões em que os Acadêmicos sustentavam uma argumentação sobre todos os assuntos. Aristóteles (assim como seu discípulo Heráclides de Ponto) distinguia-se de Platão (salvo nas *Leis*) por tomar pessoalmente a palavra para defender suas opiniões, e o fazia de maneira oratória. Heráclides chegava a introduzir personagens políticas. Cícero o imita. Une assim a filosofia à história e à eloqüência. Por sua maneira de apresentar os debates segundo o pró e o contra, aproxima-se dos sofistas, indo além de Platão. Vê-se que sua maneira de escrever, cuja influência será grande no fim da Antiguidade e no Renascimento, tende a combinar tendências complexas. Assim também, pela escolha dos assuntos, ele insere a filosofia na sua trajetória de vida. Já na juventude, por volta dos 25 anos, escreveu *De inuentione*, dois livros sobre eloqüência. Em 55, redige *De oratore*, em que dá a palavra a seus mestres Crasso e Antônio. Mas quan-

do volta ao assunto em 46, em *Brutus* e *Orator*, é ele mesmo que toma a palavra. Retorno em 54: depois da eloqüência, a política. Cícero escreve *De republica*. Nela quem fala é Cipião Emiliano. Mas quando passa (a partir de 50) a *De legibus* (que talvez só seja publicado tardiamente por causa da revolução de César), é ele o protagonista. A mesma alternância aparece freqüentemente na série de diálogos que é publicada entre 46 e 44, no tempo da dominação de César e nos meses que se seguem à sua morte. Insistiremos sobretudo em seus assuntos: antes de *Hortensius*, que é um protréptico, uma exortação à filosofia, Cícero escreve *Paradoxos dos Estóicos*, em que põe a eloqüência a serviço das teses do Pórtico. Depois vem *Consolação*, feita em sua própria intenção após a morte de sua filha Tullia. Aborda então um programa que parte da dialética e vai para a moral, depois para a física, mas abordando-o somente a propósito de problemas políticos. Escreve sucessivamente *Acadêmicos* (sobre o problema do conhecimento; restam-nos dois livros, um em cada uma das duas edições sucessivas), cinco livros sobre *Os Fins Extremos dos Bens e dos Males* (o problema dos valores), cinco sobre a felicidade (as conversações com Tusculum, ou *Tusculanas*), três sobre a natureza dos Deuses, dois sobre a adivinhação (entrementes ocorre a morte de César), um sobre o destino (*De Fato*). Da teoria, que estudou extensivamente, volta à prática com *De senectute*, da velhice (escrito, provavelmente, no momento de incerteza que se segue à morte do ditador: Cícero hesita entre o recolhimento e a ação, pensa na morte), e *De Amicitia* (é o tempo das rupturas decisivas: é preciso desvincular a amizade da complacência e uni-la irrevogavelmente à "virtude"). Por fim, nosso autor, simultaneamente às primeiras *Filípicas*, redige os três livros *Dos Deveres*, em que desenvolve a reflexão sobre a práxis. No mesmo período foram redigidos um *De Gloria* e um *De uirtutibus*, perdidos. As datas e os títulos que citamos bastam para provar que a obra filosófica de Cícero obedece ao mesmo tempo às necessidades concretas que os acontecimentos impõem e a um progresso metódico que leva da eloqüência e da política às questões de filosofia primeira, antes de voltar à prática. Cícero segue assim um plano que provém ao mesmo tempo do platonismo e da escola peripatética, que aparece em *De oratore*, III, 107 s. e do qual encontramos outra expressão em Alexandrino Eudoro, aluno, como ele, da antiga Academia.

Retórica e cultura – Esse é o primeiro aspecto da reflexão ciceroniana. Já nos anos 80 *De inuentione* era testemunho disso. Temos o direito e mesmo o dever de relacionar isso com a filosofia. Pois é aí que Cícero se mostra mais original na matéria. Através de sua teoria da palavra oratória, ele baseia toda a reflexão ulterior na cultura e nas letras.

1º Mostra que a retórica verdadeira não é separável da filosofia. Nisso, segue Aristóteles (*De or.*, III, 141-3), que procurava recuperar as aquisições da sofística sem romper com Platão. Se é verdade que o fundo do discurso, a matéria de sua "invenção", só pode ser realmente revelada pela filosofia (e sobretudo pela dialética), também não deixa de ser verdade que a beleza da expressão é necessária e pertence de pleno direito ao orador. Cícero propõe assim sua afirmação fundamental, que lhe permite reconciliar seu mestre Platão com a oratória.

Cabe acrescentar que, na reflexão mesma sobre a beleza, intervém a sabedoria filosófica. No início de *Orator* (7 s.), ele indica que não está à procura da eloqüência da forma como ela existiu, mas sim da "idéia do orador", que reúne todas as qualidades possíveis. Assim nasce a teoria do belo ideal, cujas conseqüências Panosky estudará na história da arte.

2º A retórica assim concebida implica uma teoria da argumentação que Cícero desenvolverá em 44 nos *Tópicos*, mostrando que toda questão particular (ou "hipótese") deve vincular-se a uma questão geral ou "tese", e que os diferentes tipos de problemas (direito, política, filosofia) são da alçada da dialética. Os discursos já haviam posto em ação, para a discussão do pró e do contra, toda uma técnica da verossimilhança. De maneira geral, Cícero elabora uma dialética simplificada que utiliza a contribuição aristotélica (gênero, espécie, diferença) e se inspira na tradição acadêmica (papel da definição e da divisão).

3º Isso implica uma reflexão sobre a cultura. Cícero insiste em duas idéias. Em primeiro lugar,

ela deve ser geral, ou seja, referir-se ao conjunto dos princípios, e não aos detalhes, que são objeto da curiosidade inútil. Por outro lado, implica ao mesmo tempo o conhecimento da filosofia (que compreende princípios de ciências exatas e naturais) e da literatura. A boa língua (como ensina na mesma época o acadêmico Varrão) baseia-se no bom uso, que coaduna os conhecimentos analógicos ou históricos dos doutos com a prática "natural" verificada junto ao povo. O verdadeiro classicismo está, portanto, bem distante do caráter livresco ou dogmático. A essas duas disciplinas – letras e filosofia –, que constituem hoje o essencial da cultura literária, Cícero soma a história e o direito. Funda assim o que hoje é chamado de ciências humanas. Seu modelo é, de fato, a *humanitas*, que não se define apenas por uma referência à natureza humana, mas sobretudo em relação a seu elemento mais específico: o homem distingue-se dos animais pela palavra e pela linguagem, assim como pela aptidão para a vida política, que lhe é assim conferida.

Pensamento político – O autor de *De republica* e *De legibus* é um dos maiores pensadores políticos da história. Em nosso tempo, em que as ciências políticas adquirem cada vez mais prestígio, isso deve ser ressaltado. O palimpsesto que contém os restos de *De republica* só foi encontrado em 1822, no Vaticano; está muito mutilado a partir do livro III, mas este chegou até nós por meio de resumos e alusões de Lactâncio e Agostinho. O livro IV contém o célebre *Sonho de Cipião* sobre a imortalidade do grande político (foi-nos transmitido por Macróbio).

Cícero desenvolve algumas idéias principais, essencialmente atribuídas a Cipião Emiliano, vencedor de Cartago. Este é representado a falar com alguns amigos, pouco antes de sua morte, em 129.

No livro I, depois de refutar as teses dos epicuristas, que preferiam o ócio (*otium*) à política, e depois de proclamar o dever do engajamento, Cícero evoca Platão (*Rep.*, VIII-IX) e a descrição que este faz da decadência das cidades. Para conjurá-la, criando um equilíbrio duradouro, preconiza a constituição mista tríplice (mistura de monarquia, oligarquia e democracia), que é realizada em Roma, como assinalou o historiador Políbio. Esse ideal é o de Aristóteles: vê-se que Cícero combina os ensinamentos do Liceu com os da Academia.

No livro II, o autor esboça uma história de Roma, que tende a mostrar que, na *Urbs*, os fatos reais combinam com o ideal. Nele formula, no § 59, sua célebre teoria do *princeps*, palavra que, após a evolução semântica e fonética, dará "príncipe". Mas Cícero atribui-lhe outro sentido: o *princeps* é o "tutor" e o "procurador" do Estado, que ele sustenta graças ao prestígio moral, sem atentar contra as instituições. O modelo de tal concepção é fornecido a Cícero pelo exemplo de Péricles em Tucídides (e de Platão em *Menexeno*). Augusto fingirá retomar o termo, tornando-o assim difundido, mas o utilizará para dissimular o poderio militar.

Percebe-se que Cícero procura moralizar o exercício da autoridade. Segue assim a tradição platônica. Mas esta assumira, através dos tempos, dois aspectos que se haviam manifestado na Nova Academia. Seu escolarca Carnéades fora a Roma em 155 e propusera, em duas conferências sucessivas e contraditórias, o elogio e a crítica ao direito natural. Queria assim criticar as pretensões dogmáticas de Roma a um magistério moral sobre o mundo, a um imperialismo ético. Cícero introduzia em seu diálogo um debate fictício em que as duas teses eram apresentadas. Se o fazia, é porque queria seguir a Nova Academia em sua prática da dúvida e da argumentação segundo o pró e o contra. Mas interpreta Carnéades através dos pensadores mais recentes e dá a última palavra ao direito natural. No entanto, mesmo na hipótese do pessimismo político, mostra que as instituições romanas e as virtudes morais que elas exigem continuam sendo o único meio de salvação.

Chegamos a *De legibus*. Nessa obra Cícero apresenta, no livro I, uma defesa do direito natural, entendido como razão divina a reger o universo: toda lei positiva deve proceder dele. O autor parece seguir aqui as teses da Antiga Academia (Xenócrates prolongado no século I por Antíoco de Ascalão). Quanto a Carnéades, "suplica-lhe que se cale" (pensa-se nos textos de Grotius e de Montesquieu: se o direito natural não existisse, seria uma verdade terrível que caberia dissimular). Em seguida, nos livros II e III, encontra-

se a exposição das leis religiosas e políticas de Roma. Trata-se de textos imaginários. Mas as leis religiosas seguem quase à risca as formulações das *Leis* de Platão, marcando assim a coincidência radical existente entre os pensamentos do filósofo ático e as realidades romanas. As leis políticas dão sistematicamente forma à maioria das instituições republicanas, segundo o mesmo espírito. Em seu comentário, Cícero insiste particularmente em duas idéias. Ao contrário da tradição aristocrática, aceita o que seria hoje chamado de "poderes paralelos", tribunos da plebe, desde que estes permitissem integrar a multidão à cidade e iniciar um diálogo. A respeito, é preciso insistir de modo mais geral no valor dos termos *consensus* e *concordia* no pensamento político de Cícero. Tal concórdia baseia-se na busca do equilíbrio entre democracia e aristocracia. Platão já pensava assim. Cícero segue-o de perto, quando reflete sobre a história das leis eleitorais (o voto, para ele, deve ser secreto, mas convém que a "gente de bem" possa verificá-lo).

O alcance fundamental de *De legibus* (em cinco livros, dos quais só foram perdidos dois) reside em sua reflexão sobre a lei. Certos comentadores modernos (sobretudo M. Villey) censuraram em Cícero o fato de ter dado origem a uma concepção nominalista dos "direitos subjetivos". A discussão refere-se também aos livros I e III de *De officiis*. Na verdade, é exato que Cícero é um dos primeiros a insistir no papel da "pessoa" (*persona*) no direito, mas a noção não é puramente subjetiva: não se vincula apenas ao indivíduo, mas exprime, precisamente, o seu "papel"; situa-o na sociedade e marca sua autonomia. Ela ocupa também um lugar importante não só no personalismo, mas também na formação da sociologia moderna (Mauss). Por outro lado, não se trata exatamente de nominalismo. É verdade que Cícero não é realista no sentido de Tomás de Aquino, mas não reduz as noções jurídicas à linguagem: através da dúvida, visa à idéia passando pela natureza, que lhe é revelada pelos consensos sociais. A linguagem está em causa, evidentemente, mas na interpretação que associa intenção e eqüidade ao texto escrito. Cícero, inspirando-se em Terêncio, cria a célebre fórmula: *summum ius summa iniuria*.

Teoria do conhecimento e reflexão religiosa – Costuma-se criticar em Cícero o caráter eclético de sua filosofia e as hesitações de sua teoria do conhecimento. Tais objeções parecem-nos pouco fundadas. Os *Acadêmicos*, de que chegaram até nós dois livros provenientes de edições diferentes, informam com profundidade acerca da evolução do platonismo nos séculos II e I a.C.

Já *Hortensius*, no qual Cícero apresentava um "protréptico", exortação à conversão filosófica, de que nos chegaram apenas fragmentos, apresenta triplo interesse.

1º Cícero afirma o primado da filosofia sobre as outras disciplinas, principalmente sobre a eloqüência. Dá a impressão assim, em 45, de estar modificando ligeiramente sua atitude em relação a *De oratore* (55), que parecia pô-las em pé de igualdade (é verdade que ele só falava da criação literária, e não da arte de viver).

2º Não se trata apenas do primado da filosofia, mas da filosofia primeira. Cícero não se limita, como Aristóteles, a apresentar uma teoria da felicidade; também faz uma reflexão sobre o conhecimento que está vinculada aos problemas da Academia.

3º Na realidade, as duas investigações se combinam. Cícero mostra que a felicidade verdadeira não reside no conhecimento total, que é impossível, mas na diminuição da ignorância, no progresso do saber, que não termina nunca e se prolonga ao infinito. Será inspirador de Agostinho.

Chegamos aos *Acadêmicos*. Cícero apresenta os conflitos que dividem as duas Academias. A Antiga, dirigida por Espeusipo e Xenócrates, discípulos de Platão, exerceu influência com Antíoco de Ascalão, um dos mestres diretos de Arpinato. A Nova começou com Arcesilau, sucedido por Carnéades. Ambos queriam responder dentro do espírito platônico à concepção do conhecimento apresentada pelo Pórtico. A concepção de assentimento à representação compreensiva parecia-lhes contrária ao platonismo: ele questiona toda representação enquanto aparência imperfeita da realidade, que é idéia. Arcesilau preconizava, portanto, a *épochê*. Contudo, tal atitude, apesar do que parece, não se confundia com o ceticismo. Como mostrou J.-P. Dumont, este se vinculava a um fenomenismo (aliás, só iria real-

mente se desenvolver a partir de Enesidemo, que é mais ou menos contemporâneo de Cícero): o cético é aquele que renuncia a ir além da aparência; desemboca no "empirismo". Ao contrário, a Nova Academia acredita na existência de uma verdade profunda ou transcendente; por um lado, ele mantém a existência da idéia; por outro lado, prepara uma concepção nova de experiência que será a do metodismo e possibilitará a ciência moderna.

É por essa razão que Carnéades afirmava, de maneira paradoxal, que se podia dar assentimento a um conhecimento não certo mas apenas "persuasivo" e "provável"; bastaria que, no momento dado, ele estivesse "sem obstáculo"; mas não se poderia jamais afirmar que permaneceria nessa situação.

Antíoco de Ascalão achara insustentável tal posição e voltara ao dogmatismo dos estóicos ou de Aristóteles. Fílon de Larissa, outro mestre de Cícero, tinha ao contrário sustentado as concepções de Carnéades. Cícero opta por segui-lo. Mas é excessiva a sua confiança no saber que Carnéades aceitara. Sem admitir o dogmatismo, acredita na verdade. Não será essa exatamente a atitude do homem de ciência moderno? Ultrapassando o ceticismo, Cícero prepara Ramus, Descartes e o neopositivismo moderno, que afirma ao mesmo tempo o valor da matemática, tal como era entendida por Platão, e o caráter inesgotável da dúvida: estamos indo em direção a Bertrand Russell.

Em sua época, Cícero é levado sobretudo a formular os problemas da crença religiosa, particularmente importantes em Roma para um político. Em *De natura deorum*, ele rejeita a teoria epicurista, acusando-a de inconsistência (mas da qual faz uma exposição de uma tecnicidade impressionante: convém aceitar a totalidade de suas indicações); declara ser maximamente verossímil o alegorismo estóico-platônico (nada mais verossímil que o modelo ideal, que parece dar sentido a todo o resto); mas a dúvida de Carnéades, exposta no III livro, é "mais verdadeira"; assim são distribuídos os papéis entre o verossímil e o verdadeiro. Cabe notar que, se o mito é questionado, o espírito da *religio* permanece. Cícero ressalta que se trata de um aspecto profundamente romano ligado à prática e ao costume dos ancestrais e que não depende das provas filosóficas. Em Roma, a "crença" (*credere*) baseia-se em primeiro lugar na consciência social. *De divinatione*, obra muito mais rigorosa, condena a fé estóica na mântica em nome de uma notável análise da causalidade e de suas exigências gerais: não se pode predizer o singular. Cícero está avançado para seu tempo: o sentido de sua argumentação (que procede aqui também da tradição carneadiana) só é reencontrado no século XVIII. A mesma preocupação em manter a liberdade do espírito em face da cadeia das causas encontra-se em *De fato*.

Para terminar esta breve análise, deve-se ressaltar a originalidade e a importância do pensamento de Cícero. Ele se encontra na encruzilhada de duas tendências. Uma, proveniente da Antiga Academia, funda, como mostrou M. Kramer, a filosofia do espírito, com seu problema: quais são, no conhecimento e no cosmo, as relações entre idéia, transcendente, e sensível, imanente? A outra se aprofunda num sentido que conduz para o positivismo moderno aquilo que em Carnéades se apresenta como provável.

A moral: alma, corpo e dever – O desvio pelos princípios permite voltar à moral. Ela também depende do conhecimento. Está ligada à tolerância, que resulta da dúvida ativa, do modo como é praticada por Cícero. Se nenhuma doutrina é absolutamente certa, somos obrigados a praticar uma filosofia sem sistema. O diálogo prevalece, apresentam-se todas as teses, analisam-se sua coerência e sua verossimilhança, purgando-as do espírito polêmico para ver, em último lugar, se algumas não têm obstáculo. Tal probabilidade só se realiza em moral: todos os filósofos estão de acordo quanto à necessidade da ataraxia.

Cícero propõe assim uma série de problemas tradicionais: os primeiros são relativos à linguagem. Em *Paradoxa Stoicorum*, ele mostra que se pode utilizar a eloqüência peripatética para defender as teses do Pórtico, suprimindo sua tecnicidade rebarbativa e fazendo-as entrar na expressão comum, ou seja, natural. Essa atitude é da maior importância: Cícero funda assim a arte de escrever "ensaios", que dominará no tempo do Renascimento entre homens como Ramus, Erasmo e Ficino.

O problema do bem e dos valores é proposto em *De finibus bonorum et malorum* (Dos termos extremos dos bens e dos males). Nas *Tusculanas* (em cinco livros também) trata-se da felicidade. Podem-se reunir as principais teses. Cícero rejeita sempre as afirmações dos epicuristas, que viam o bem no prazer. Mas hesita entre a Antiga Academia – que acata os peripatéticos e vê no soberano bem um misto entre os bens da alma e os bens corpóreos e exteriores – e a tradição estóico-platônica, que se contenta com o bem da alma, a virtude. Percebe-se que nosso autor procede por confrontação dialética entre as escolas. Sua escolha recai na última. Mas ele reconhece que a posição do liceu comporta muito de verossimilhança. Na realidade, por trás de tal diálogo, a questão que se põe é saber como definir o homem: será ele um composto de alma e corpo ou, como dizia às vezes Platão, ele se reduz à alma? Cícero tende a conciliar essas duas afirmações aparentemente contraditórias. Insiste na unidade do composto humano, mas também na primazia absoluta da alma.

Um outro aspecto importante, que se manifesta nas *Tusculanas*, é relativo às paixões. Cícero dá uma interpretação estóica, que as representa como juízos errôneos, erros da razão enganada pelo desejo. Elas só podem ser tratadas pelo controle do medo ou da nostalgia, ou seja, do tempo. Cabe acrescentar duas nuances. Por um lado, a essa teoria estóica da paixão Cícero acrescenta uma antropologia platônica, que se baseia na alma do *nous*, do *thumos* e do *epithumetikon*. Por outro lado, ele descreve, como fonte das paixões, uma paixão fundamental que é a "aflição", *aegritudo* ou propensão a consentir na inquietação e na tristeza. Existe outro sofrimento de que o sábio não poderia preservar-se: é o inspirado pela contemplação do vício. Cícero não o nega (sabedoria não se confunde com indiferença), mas afirma que não é uma paixão e não impede o exercício da virtude, na qual reside a felicidade.

Falta falar da moral prática a que Cícero volta no fim. Insistiremos principalmente em *De officiis*. Nessa obra Cícero inspira-se sobretudo em Panécio, mas no livro III fala em seu próprio nome. No conjunto da obra, seu objetivo é confrontar o honesto e o útil. *De republica* nos permitiu prever a resposta, que é platônica: não há verdadeira oposição, pois só o bem moral (*honestum*) é realmente útil. Tal resposta exclui a casuística, mas deixa lugar (bem pequeno) ao maquiavelismo. Aplica-se, em particular, aos problemas do direito. Examinando as fontes citadas por Cícero, percebemos aqui as duas faces do estoicismo romano. Uma foi desenhada no início do século II, talvez em torno de Catão, o Antigo. Sua tônica recai na casuística, na liberdade absoluta do indivíduo, desde que ele aja de maneira coerente: o sábio, numa venda, tem o direito de dissimular o defeito oculto. Na época de Panécio e depois dos Gracos, parece que surge interpretação contrária: um ato vale por sua intenção e por seus princípios; o espírito conta tanto quanto a letra. Essa referência aos princípios intervém sobretudo quando se trata de saber se temos o direito de matar um homem. A resposta é que isso só é possível quando da morte dele depende a manutenção do elo social, mas é preciso lembrar que a própria sociedade está a serviço das pessoas.

Conclusão: o que é humanismo? – Cícero morre assassinado, mas, da política à teoria e da teoria à prática, realizou a trajetória completa de um filósofo. Pela imagem nova que dá da cultura, do discurso dialético, do consenso político, do diálogo filosófico, da dúvida científica e do papel dos princípios numa moral sem sistema, sua obra vai exercer uma influência excepcional, igualada por poucos na história. Defendendo a liberdade, Cícero conheceu reveses e glórias na ação.

Mas seu maior sucesso certamente está na influência que exerceu sobre a história da cultura. Por recusar sistemas e crer globalmente no diálogo das idéias, prenuncia Dilthey e, através deste, certos aspectos essenciais do universalismo moderno. Faz isso no âmbito da meditação sobre a palavra.

Chegamos aqui à noção de humanismo, de que ele é o grande iniciador. Isso poderia parecer afastá-lo de nós, pois já não nos cremos mais capazes de conhecer a natureza humana, de que ele fala às vezes. Mas, dessa natureza, ele não nos dá uma imagem fixa, fundada numa essência. Diz-nos que não sabe o que é o homem (*De*

fin., V, 33). O verso de Terêncio nunca foi tão verdadeiro: "Sou homem, e nada do que é humano me é alheio." Afinal, o homem se reconhece pela fala, probante, viva e bela. Em tal beleza, o verbo não pode separar-se do amor, que é amor pela sabedoria. É assim que Cícero, através da história, dá testemunho da perenidade do platonismo, numa de suas interpretações mais fiéis, mais próximas também da tolerância, da solidariedade, da liberdade.

• Trad. franc.: *Oeuvres complètes, les devoirs, sur la vieillesse, de la nature des choses*, Paris, 1891; Belles Lettres: *Du destin*, 1950; *Traité des lois*, 1959; *Seconds académiques*, 1970; *Les devoirs*, 1974; *De la divination*, 1993; Gallimard, la Pléiade: *Premiers académiques*, trad. E. Bréhier, in *Les Stoïciens*. *De oratore*, trad. K. Kumaniecki, em polonês, com bibliografia exaustiva, tradução italiana.

⇒ *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa, v. "Cicero"; A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, 1961; C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964; M. A. Giusta, *I dessografi di etica*, Turim, 1964-1967; O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, 1973; cf. os trabalhos de K. Büchner, Heidelberg, Roma; E. Castorina e A. Pennachini, Turim; H. J. Kraemer, Amsterdam, Berlim, Nova York; A. Marchesi, Parma etc.

Sobre a retórica: Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1961; K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, Berlim, 1963; A melhor edição de *De oratore* é a de K. Kumaniecki (Teubner, 1969, precioso aparato bibliográfico); v. os outros trabalhos do mesmo autor, sobretudo *Cicero e a República Romana*, em polonês, trad. it.); A. D. Leeman prepara um novo com., *Sur l'atticisme de Cicéron*; A. D. Leeman, *Orationis ratio* (Cicero não é aticista, Roma é); A. E. Douglas, The Intellectual Background of Cicero's Rhetorica, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3, 1973, pp. 95-138 (Cicero é aticista, Roma também); A. Des Ouliez, *Cicéron et son goût. Essai sur une définition d'une esthétique romaine à la fin de la République*, Bruxelas-Paris, 1976 (Cicero tende para o asianismo, Roma também). Cf. também os trabalhos de E. Castorina, A. Pennachini, *La fungione dell'arcaismo e del neologismo nelle teorie della prosa da Cornificio a Frontone*, Turim, 1974.

Sobre o pensamento político de Cícero, v. V. Poeschl, *Römischer Staat und griechische Staatsdenken bei Cicero*, Berlim, 1936; C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964; P. L. Schmidt, Cicero "De republica". Die Forschung der letzten fünf Dezennien, in *Aufstieg und Niedergang...*, I, 4, 1973, pp. 262-333; acrescentar J. L. Fersary, *MEFRA*, 1974, pp. 745-71; *REL*, 1977, pp. 128-56 (e A. Michel, *Mél. Wuilleumier*); E. Lepore; *Il princeps ciceroniano...*, Nápoles, 1954 (que desenvolvia a tese de P. Grenade, *MEFRA*, 1940, pp. 32-63); A. Michel, *Cyrus et Périclès: impérialisme romain*, Colloque de Dijon, 18-19 de outubro de 1972, Paris, 1914, pp. 8-18.

Sobre as fontes: M. A. Giusta, *I dessografi di etica*, Turim, 1964-1967; A. Michel, Cicéron et les grands courants de la philosophique antique: problèmes généraux (1960-1970), in *Lustrum*, 16, 1971-1972 (1974), pp. 81-103.

Sobre a filosofia da Academia, v. os trabalhos de H. J. Kraemer, em especial: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964; *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlim-Nova York, 1971; O. Gigon, Cicero und die griechische Philosophie, in *Aufstieg und Niedergang...*, I, 4, 1973, pp. 226-61; W. Goerler, *Untersuchungen zur Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974; W. Burkert, Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platoverständnis der Neuer Akademie, in *Gymnasium*, 1965, pp. 175-200; A. Michel, Quelques aspects de l'interprétation philosophique dans la littérature latine, in *Revue philosophique*, 1966, pp. 79-103; Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron, in *Aufstieg und Niedergang...*, I, 3, 1973, pp. 139-208.

Sobre o "Sonho de Cipião", cf. P. Boyancé (1936) e K. Buechner (1976); sobre *Hortensius*, M. Ruch (1958), A. Grilli (1962), L. Straube-Zimmermann (1976).

Sobre "De divinatione", além da ed. Paese, v. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Lovaina, 1945; sobre monismo e dualismo: J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris, 1981, e J. Fillion, *Le De ira de Sénèque et la théorie stoïcienne des passions*, Paris, 1980.

Sobre Cícero e os problemas do direito: M. Villey, *Philosophie du droit. Définitions et fins de droit*, Paris, 1975; A. Michel, Philosophie grecque et libertés individuelles dans le *De Officiis* de Cicéron, in *Colloquio Italo-Francese: la filosofia greca e il diritto romano (Roma, 14-17 aprile 1973)*, Roma, Acc. Naz. dei Lincei, I, 1976, pp. 83-96.

Alain MICHEL

CLEANTES, c. 331 a.C.-232 a.C.

Filósofo grego estóico, nascido em Assos, Tróade (Ásia Menor), falecido em Atenas. Fora para Atenas por volta de 280 a.C. e ligara-se a Zenão de Cício, a cujas aulas assistira durante dezenove anos; com a morte do mestre (262 a.C.), ele o sucede na direção do Pórtico. Segundo a tradição, Cleantes não se distinguia tanto pela inteligência quanto pelas qualidades morais pouco comuns; ex-pugilista, praticava a filosofia como um "segundo Hércules" (D. Laércio, liv. VII): por ser pobre, trabalhava à noite puxando água nos

jardins para poder estudar durante o dia. Ter-se-ia deixado morrer de fome aos noventa anos de idade por achar que já havia vivido o suficiente (232 a.C.). Pode-se considerar como provável que tudo o que ele defendeu pertença – pelo menos no essencial – a Zenão. No entanto, ele parece ter acentuado a tendência deste último a abraçar uma representação monista e panteísta do mundo: segundo ele, existe uma força, um agente universal, o fogo ou o sopro primitivo; esse princípio, difundido em todas as coisas, é Deus mesmo, e o mundo inteiro é Deus. Outra originalidade: foi ele que hauriu em Diógenes, o Cínico, a noção de tensão (*tonos* – τόνος) – cujo uso este, assim como Zenão depois dele, reservara ao campo da ética –, para aplicá-la à física e qualificar assim, de um ponto de vista dinâmico, o princípio ativo que organiza a matéria primeira e a diferencia. Finalmente, ele teria substituído a definição do soberano bem dada por Zenão: "Viver de acordo consigo mesmo", por esta outra fórmula: "Viver em conformidade com a natureza", ou seja, com a natureza universal, com a razão divina que governa o mundo. A maioria de seus livros trata de teologia ou de moral. Das cerca de cinqüenta obras que Cleantes escreveu, só ficaram os títulos (enumerados por Diógenes Laércio), a que é preciso somar aproximadamente 150 fragmentos, entre os quais o único texto mais ou menos longo que nos resta do antigo estoicismo: um *Hino a Zeus* com cerca de quarenta versos, conservado por Estobeu, no qual ele exprime (não sem revelar um espírito profundamente religioso) o sentimento da absoluta dependência de tudo em relação a Deus e a vanidade da rebelião dos maus contra a ordem divina. Cleantes combateu a doutrina de Demócrito (*Contra Demócrito*), polemizou com os epicuristas (*Sobre os Átomos*, *Sobre o Prazer*) e expôs em quatro livros a filosofia de Heráclito. Seus principais discípulos foram Esferos do Bósforo e sobretudo Crisipo, o "segundo fundador" do estoicismo.

• J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1905, reed. Nova York, 1973; trad. franc., E. Bréhier e P.-M. Schuhl, *Les stoïciens*, Paris, La Pléiade, 1962; *Hymne à Zeus*, ed. Des Places, Klincksieck, 1964.

⇒ Louis Racine, *Imitation en vers français de l'Hymne à Jupiter de Cléanthe*, Paris, 1763; A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Cambridge, 1891; H. von Arnim, v. "Kleanthes", in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XI, col. 558-74; G. Verbeke, *Kleanthes von Assos* (em holandês), Bruxelas, 1949; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 310-32; J. D. Meerwaldt, Cleanthea, I, in *Mnemosyne*, 1951; G. Zuntz, *Zum Hymnus des Kleanthes*, in *Harvard Study. in Class. Philol.*, 1958; F. Solmsen, *Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics*, Amsterdam, 1961; H. Barreau, Cléanthe et Chrysippe face au maître argument de Diodore, in *Les stoïciens et leur logique*, Colloque de Chantilly, Vrin, 1978.

Jean SALEM

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, c. 140-150?

As informações sobre a vida de Clemente são raras e imprecisas. Deve ter nascido entre 140 e 150, talvez em Atenas. Oriundo, provavelmente, de um ambiente pagão culto, parece ter-se convertido ao cristianismo pouco depois do fim de sua formação clássica e filosófica. Fala das viagens que fez da Grécia à Itália meridional e ao Oriente para freqüentar diversos mestres cristãos, antes de encontrar no Egito aquele de quem recebeu "um tesouro puro de conhecimento", certamente Panteno. Domiciliado em Alexandria, provavelmente fez parte do colégio dos "Presbíteros" da Igreja. Deve ter ensinado junto a círculos eruditos. Antes do ano 215, talvez em razão da hostilidade do bispo, deixou Alexandria. A seguir, tornou-se teólogo e homem de confiança do bispo de Jerusalém, Alexandre. A data de sua morte não é conhecida. Sabe-se apenas que Alexandre, escrevendo a Orígenes em 233, fala de Clemente como de alguém que já não existe. O primeiro livro de *Stromates* (Miscelânea) foi composto no tempo de Sétimo Severo (193-211).

O trabalho de Clemente exerceu influência considerável sobre duas tendências complementares resultantes de um mesmo fenômeno. Por um lado, levou ao auge a helenização do cristianismo ao elaborar sua teologia com a ajuda dos conceitos do platonismo de seu tempo e ao basear sua ética num esforço de conciliação entre a pregação evangélica e as concepções morais dos gregos: estóicas, peripatéticas ou pitagóricas. Por

outro lado, transcreveu em linguagem judaico-cristã a literatura e a filosofia gregas, dando assim impulso decisivo – após a apologética judaico-helenística de que ele mesmo depende – a um movimento fundamental na civilização ocidental e cujos efeitos se fizeram sentir na concepção de história até Bossuet ou mesmo na atividade crítica empreendida no século XVII e depois. Pela mesma razão, sua obra é também uma fonte preciosíssima de conhecimento da filosofia antiga, tanto pelas informações que dá sobre os autores e as grandes correntes de pensamento quanto pelas numerosas citações que contém.

O instrumento dessa dupla tradução, que dá origem a uma mentalidade nova, é a teoria do estilo "críptico" das Escrituras, que ele é o primeiro a desenvolver com tal amplidão. Toda mensagem importante é constituída por símbolos, que compete decifrar. O Antigo Testamento, que traz a palavra de Deus, é o texto criptografado por excelência. Tal concepção encontra-se na confluência de várias tradições. Faz parte de uma corrente grega muito antiga, segundo a qual o acesso à verdade pertence a uma elite capaz de compreender; essa concepção expressa-se de formas variadas, seja como interpretação alegórica dos poetas e dos mitos, seja como tema dos graus de iniciação nas escolas filosóficas, seja ainda por certa arte de escrever nas entrelinhas. Retoma a empreitada do judaísmo alexandrino, sobretudo de Fílon, que já pôs em prática, por caminhos análogos, o encontro da Bíblia com o helenismo. Ela explora também a problemática da obscuridade dos profetas, formulada através do debate entre cristãos e judeus em torno da espera do Messias. Se para Clemente, como para seus antecessores cristãos, Cristo veio realizar as profecias e revelar o sentido do Antigo Testamento, os próprios escritos do Novo Testamento devem ser submetidos a uma descodificação, pois Jesus falou por "parábolas". Nesse sentido, Clemente faz uma analogia original, que é depois retomada por Orígenes, entre o corpo de Cristo e o texto das Escrituras: ambos se revelam através de um véu. Sua teoria do estilo críptico ultrapassa, aliás, o âmbito da expressão religiosa e mesmo o da linguagem: pode ser considerada a primeira tentativa em direção à semiótica, vendo-se nela a intuição da unidade do campo simbólico.

Convém acrescentar que, embora Clemente tenha um pensamento coerente e vigoroso, este não pode ser fixado num sistema de proposições. Isso por várias razões. Tomando como modelo o estilo das Escrituras, do modo como ele a concebe, seus ensinamentos mais importantes são ministrados com grande cautela, sob o véu das alegorias ou em breves digressões. Embora do âmbito escolar da filosofia grega ele extraia as distinções clássicas entre ética, dialética e física e chegue a organizar seus projetos de redação por meio dessas categorias, não é esse o único caminho por ele trilhado; em suas obras, prefere adotar um procedimento mais flexível, que observe os ecos existentes entre os textos profanos e sacros e as associações de idéias, para desses pontos de contato fazer brotar fórmulas poderosas ou clarões sugestivos. Ele mesmo se qualifica de "investigador", e sua reflexão está sempre aberta. Assim como sua exegese produz uma proliferação de sentidos, sua investigação multiplica as hipóteses com grande audácia, o que não deixou de alarmar ulteriormente os seus leitores mais tímidos ou aqueles que os séculos de disputas teológicas haviam tornado desconfiados.

Essa liberdade não exclui o rigor. Clemente esmera-se em construir uma epistemologia conseqüente, sendo o primeiro a encarar de frente a questão das relações entre fé e conhecimento. Entrega-se a uma investigação tenaz dos critérios de verdade e das condições de possibilidade de todo raciocínio, aproveitando os recursos da lógica estóica e aristotélica. Esforça-se por elaborar uma filosofia da verdade que tome por princípio e fim o logos presente nas Escrituras.

Em ética, ele insiste na liberdade da vontade, desenvolvendo alguns dos aspectos da moral estóica e lutando contra o determinismo, que critica nos gnósticos heréticos. Para ele, a finalidade do homem é a assemelhação com Deus, assim como para os filósofos platônicos de seu tempo que meditavam sobre a fórmula do *Teeteto* (176 *b*), mas interpretada em função da doutrina bíblica da criação (*Gên.*, 1, 26). A perfeição é a do "verdadeiro gnóstico", voltado para o conhecimento de Deus e em conversação constante

com ele, pela prece, que pode ser o silêncio da contemplação. Fazendo do cristianismo a filosofia por excelência, concebe-a como um exercício espiritual, a exemplo dos mestres antigos.

A teoria das paixões insere-se nas controvérsias levadas a cabo pelas escolas filosóficas gregas. As definições ecléticas de Clemente refletem a corrente intelectual dominante da época, que tentava conciliar as três grandes tendências: platônica, aristotélica e estóica. No entanto, ele é sensível a certas diferenças entre as doutrinas. Assim, faz da moderação aristotélica das paixões e da ausência estóica de paixão duas etapas sucessivas da ascese cristã. E adota temas neopitagóricos para falar da purificação da alma. Por outro lado, tenta "enxertar" na filosofia uma concepção da origem das paixões que remonta à demonologia intertestamentária: as paixões são como selos deixados na alma pelos poderes do mal, que provocam representações enganosas. Combate, porém, nesse aspecto, o gnóstico Valentim, que falava da morada desses poderes na alma. Sua doutrina do pecado distingue-o da tradição grega: o pecado é voluntário e deriva de uma escolha do indivíduo, que é uma rebelião. Quanto à conversão, resulta de um esforço de autodomínio, mas só pode ser concretizada por uma graça de Deus.

Sua antropologia separa a alma do corpo, afirma sem reserva a imortalidade da alma e adapta a tripartição platônica da alma a representações estóicas, estabelecendo, por exemplo, a equivalência entre a parte intelectiva e o princípio diretor. O conjunto é relido à luz de distinções bíblicas e paulinianas. Clemente tem o cuidado de caracterizar o homem como "crente" e de mostrar o que, em virtude disso, se soma à sua constituição, definida esta pelos platônicos. Estes distinguem três elementos – corpo, alma e intelecto; este último seria um "eflúvio" divino que, para os cristãos, corresponderia à insuflação de *Gên.* 2, 7. Mas o "crente" recebe um sopro novo, o dom do Espírito Santo, que lhe é acrescentado em decorrência da fé. Essa doutrina está ligada a uma reflexão sobre o Batismo.

Doutrina que leva a penetrar naquilo que Clemente chama de "física verdadeiramente gnóstica". Ele distingue na Física, ou seja, no discurso sobre o mundo, sobre a alma e sobre Deus, duas etapas sucessivas. Seu projeto é criticar em primeiro lugar as concepções dos filósofos, gregos e "bárbaros" (com exceção dos "judeus", ou seja, da Bíblia), e, depois, passar ao ensino perfeito, que ele equipara aos "grandes mistérios". O esforço intermediário e indispensável consiste em desenvolver a exposição "sobre a profecia". Isto porque, para ter acesso à fase última, é preciso, por um lado, refutar os gnósticos que separam o Antigo Testamento do Novo e opõem ao Criador ou Deus dos Judeus o Pai revelado por Cristo, e, por outro lado, estabelecer a veracidade divina das Escrituras que contêm "a física verdadeiramente gnóstica". Nas obras conservadas de Clemente, a "gnose" perfeita só aparece em fragmentos e de modo freqüentemente alusivo, às vezes contraditório. É difícil fazer uma idéia bastante precisa de seu pensamento profundo sobre alguns pontos importantes.

A respeito da "cosmogonia", pela qual deve começar a "epopcia", ele pergunta se Deus criou a partir do nada ou se agiu como artífice a partir da matéria. Fócio censura-o por ensinar "uma matéria intemporal", mas Clemente afirma claramente: "Único é o não engendrado, o Deus onipotente." E é levado a atribuir a Platão a idéia de que a matéria é "não-ser". Além disso, na interpretação de *Gên.* 1, 2, ele devia refutar as teses de Hermogenes sobre a preexistência da matéria. Por fim, como Fílon, ele considera que a origem do tempo se confunde com a do mundo. Quando fala do destino final da alma, cristianiza o tema da viagem celeste e faz da iniciação, já neste mundo, a antecipação da glória futura.

Em matéria de teologia, na qual deve culminar a "epopcia", a distinção que ele faz entre o "Logos paterno" e o Logos encarnado ainda não foi completamente elucidada. E as breves fórmulas sobre as relações entre o Espírito Santo e o Filho mereceriam um estudo minucioso. Sua concepção do Logos, porém, fundada ao mesmo tempo na reflexão de Fílon e no platonismo do século II, não está desprovida de coerência. O Logos é em primeiro lugar o intelecto de Deus e o lugar das idéias, modelos inteligíveis, que são os pensamentos de Deus. Ele aparece também como ser distinto, engendrado por "processão".

É então idêntico à totalidade dos poderes de Deus, reunidos num ser único. Clemente inspirase, provavelmente, numa interpretação neopitagórica do *Parmênides* de Platão, cuja influência sobre a doutrina do Intelecto, em Plotino, também é perceptível. Com essa forma, o Logos é idêntico à "mônada". Uma vez que contém os modelos inteligíveis, pode ser considerado o princípio de tudo o que é criado, ou o instrumento de Deus para a criação. É equiparado à Sabedoria divina; é o conselheiro do Pai (cf. *Prov.* 8, 22; *Sirac.* 1, 4; *Sab.* 9, 9). Num terceiro estágio, o Logos não é mais apenas o mundo inteligível transcendente; ele é a lei imanente do universo, o poder que o administra e permeia. Reconhecem-se aí, através da influência de Fílon e do livro da *Sabedoria*, representações que unem concepções estóicas à doutrina platônica da alma do mundo. Por fim, segundo uma fórmula ousada, o Logos se auto-engendra, quando se faz carne.

Deus transcendente é incorpóreo, sem forma, sem atributo. Está além do mundo sensível, do tempo e do espaço. É superior à "mônada". Está além da virtude. Não pode ser compreendido pelo espírito humano. É inefável. Todos os elementos da teologia negativa estão presentes, até o processo analítico da abstração. Em muitos aspectos, o Deus de Clemente assemelha-se ao Uno de Plotino, mas, ao contrário deste, tem uma atividade noética. Essa característica aproxima a doutrina de Clemente da do platônico Amônio Saccas. O aspecto original e propriamente cristão dos pontos de vista de Clemente sobre esse assunto está no fato de desenvolver uma teologia conseqüente da mediação oferecida pelo Filho entre o homem e Deus Pai.

As obras de Clemente compreendem, em primeiro lugar, *Protréptico*. Este pertence ao gênero da exortação filosófica, num estilo particularmente brilhante. Comporta uma crítica à religião grega e apresenta ao mesmo tempo o pensamento helênico como preparação para a filosofia cristã. *Pedagogo*, em três livros, fala do Logos na qualidade de mestre de moral elementar. Está repleto de indicações sobre os costumes, a vida cotidiana e a cultura da época. Contém também reflexões mais profundas, extraídas da interpretação de textos das Escrituras. *Stromates*, de que foram conservados sete livros inteiros, constitui a obra-mestra de Clemente. O título lembra o trabalho de tapeçaria. A forma escolhida permite que Clemente ofereça "sementes de gnose" enquanto trata explicitamente da ética. *Str.* I fala da utilidade da cultura grega para os cristãos, não sem mostrar que a "filosofia" deles, por intermédio da sabedoria hebraica, é anterior. *Str.* II desenvolve a concepção cristã da fé e das virtudes, a partir de definições gregas, em oposição a representações de origem gnóstica. *Str.* III tem por tema a continência, rejeitando ao mesmo tempo os excessos ascéticos dos "Encratitas" e a licença censurável de certos gnósticos. *Str.* IV define a perfeição, o martírio, a ascese. *Str.* V volta à fé. Desenvolve a teoria do estilo críptico. O tema do "furto", ou seja, dos empréstimos que os gregos teriam buscado junto aos hebreus, é adaptado a essa teoria. *Str.* VI prolonga essa exposição. *Str.* VII arremata o retrato do "verdadeiro gnóstico" e recapitula, em conclusão, os argumentos da polêmica contra os gnósticos heréticos. Entre os outros escritos de Clemente que chegaram até nós, alguns se apresentam na forma de excertos; provêm ao mesmo tempo da seqüência de *Stromates*, projetada por Clemente, e de *Hypotyposes* (*Esboços*). É o caso daquilo que se convencionou chamar *Stromate* VIII, que contém sobretudo os elementos de um manual da argumentação e que é uma fonte importante para o conhecimento da dialética da época helenística e imperial. É o caso também dos *Excertos de Teódoto*, compostos de textos extraídos de escritos da gnose valentiniana e de comentários de Clemente, e da *Antologia Profética*, notas exegéticas que completam o ensino de *Stromates*. Um texto completo, *Que Rico Será Salvo?*, apresenta uma meditação sobre a perícope do "jovem rico" (*Marcos* 10, 17-31). Outras obras de Clemente só são conhecidas em fragmentos.

• Edições das obras de Clemente em *Patrologie grecque*, t. 8-9 (retoma a ed. de J. Potter, Oxford, 1715); na coleção "Die Griechischen Christlichen Schriftsteller", org. por O. Staehlin, *L. Fruechtel, U. Treu*, Berlim, Akademie-Verlag, 1905-1980; na coleção "Sources chrétiennes", com trad. franc., notas e comentários: *Protreptique*, por C. Mondésert (nº 2); *Pédagogue* I, por H.-I. Marrou, M. Harl (nº 70); II, por C. Mondésert, H.-I. Marrou (nº 108); III, por C. Mondésert, C.

Matray, H.-I. Marrou (nº 158); *Stromates* I, por C. Mondésert, M. Caster (nº 30); II, por C. Mondésert, P.-Th. Camelot (nº 38); V, por A. Le Boulluec, P. Voulet (nºs 278 e 279); *Extraits de Théodote*, por F.-M. Sagnard (nº 23), Paris, Editions du Cerf, 1949-1981; em *The Loeb Classical Library: Protréptrico. Que Rico Será Salvo?*, com tradução inglesa (G. W. Butterworth), Londres, 1919; *Stromate* VII: F. J. A. Hort, J. B. Mayor, *Clement of Alexandria. Miscellanies, Book VII*, Londres, 1902. Tradução alemã de O. Staehlin: *Protréptico, Pedagogo, Stromates I-VII, Que Rico Será Salvo?* (*Bibliothek der Kirchenväter*), Munique, 1934-1938; trad. it. de G. Pini, *Stromati*, Milão, Ed. Paoline, 1985.

⇒ J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig, 1968; P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945; S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971; A. Méhat, *Etude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966; C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture*, Paris, 1944; J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart,1933; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957; K. Schmoele, *Laüterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster, 1974; T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, 1977; R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, Londres, 1914; Dietmar Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlim-Nova York, W. de Gruyter, 1983; Annewies van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*, Leiden, Brill, 1988; A. Le Boulluec, Clément d'Alexandrie et la conversion du "parler grec", in *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, ed. Suzanne Saïd, Leiden, Brill, 1991; J. Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, t. II, 12 s., Paris, 1958; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 499 s., v. "Aristotélisme", 231, e v. "Platonisme des pères", 2053, Paris, 1990; Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*, Paris, 1957; Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, caps. IV e V, Tournai, 1961.

Alain LE BOULLUEC

COHEN Hermann, 1842-1918

Filósofo alemão, fundador da Escola de Marburgo. A importância desta, porém, restringiu-se à maior divulgação de Cassirer, com exclusão de Cohen e Natorp. Graças a essa situação, será criada a imagem de um neokantismo pretensamente ortodoxo, que transformou Kant em proveito de um desvio positivista.

No entanto, a obra de Cohen é permeada de interesse pelos fatos culturais em sua totalidade e como totalidade. Seus trabalhos de juventude – sobretudo em *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, onde encontramos o que hoje se chamaria sociologia da cultura – manifestam já o interesse de Cohen pelas noções de método e sistema, mas numa perspectiva: 1º) Empírica: os *a priori* designam representações provenientes de gênese histórica, servindo por sua vez de origens para outras representações que funcionam como modo de apreensão ou de constituição. Nesse sentido são métodos. Assim, o sabá em relação ao descanso semanal. A totalidade é então o universo cultural no qual se insere a representação. 2º) Polemicamente empírica: embora se faça apelo a leis gerais do espírito humano (o pensamento vai necessariamente da intuição confusa ao conceito), estas não determinam nenhum conteúdo. Toda construção especulativa sistemática de tipo hegeliano é recusada. Mas embora só mais tarde Cohen volte contra Hegel sua analogia entre um judaísmo simplesmente subjetivo do Templo vazio e um mundo kantiano irredutivelmente dualista devido à coisa em si tragicamente exterior, sua formação (filho de um professor de sinagoga, Cohen estudou não só com o aristotélico Trendelenbourg, mas também num seminário de formação rabínica aberto aos leigos) e seu meio (judeus liberais que desejavam emancipação e reforma) dão-lhe razões para preferir os neokantianos progressistas ligados à *Aufklärung*, como Zeller e Lange, a um Hegel que supostamente justificaria o autoritarismo, a um pós-kantismo romântico aberto ao misticismo alemão.

É só com *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, que recusa a interpretação então reinante, inclusive de neokantianos (que reduz o *a priori* kantiano ao inato, o lógico ao psicológico), que Cohen inicia realmente a série de trabalhos que caracterizarão a Escola de Marburgo. Lendo-o, Lange se questionará e chamará Cohen a Marburgo, onde ensina; este o sucederá em 1876, embora tenha sempre recusado o "bilhete de ingresso na cultura moderna" (Heine), o batismo. O retorno a Kant é aqui uma leitura que retoma e prolonga (inclusive contra certas asserções de Kant) o movimento

que, para Cohen, conduz ao primado da Lógica Transcendental na segunda edição de *Crítica da Razão Pura*. Cohen ressalta a distinção entre *a priori* metafísico – não derivável de uma fonte empírica, *origem*, portanto, que marca a autonomia do pensamento em relação ao fluxo das representações, mas sem valor decidível de objetividade quanto ao real – e *a priori* transcendental – *forma*, não como receptáculo, continente vazio por si de conteúdo, mas como método que produza seu conteúdo, que confira ao *a priori* uma necessária objetividade. Invertendo a ordem (que ele considera exposição) da *Crítica...*, Cohen exclui que a lógica transcendental derive da lógica formal. Os princípios, funções sintéticas, não podem ser extraídos dos gêneros do pensamento analítico; antes, aqueles levarão Kant a retificar estes: eles desenvolvem, ao contrário, os princípios da ciência newtoniana, *factum* necessário de um método transcendental que remonta de algo dado à sua condição de possibilidade (operação de epistemologia na qual houve quem visse um círculo: "A possibilidade da experiência, para ser definida, recorre à experiência efetiva... as ciências empíricas perdem sua significação real e se confundem com os princípios filosóficos", Vuillemin). Na qualidade de métodos fundamentais do saber, métodos cujo princípio supremo – a apercepção transcendental – é a unidade, os princípios são, de pleno direito, primeiros, sendo deles abstraídas as categorias e os esquemas cuja unidade constitui os princípios. À *Crítica...* Cohen imprime um movimento (que deve ser associado aos próprios termos da *Estética Transcendental*: "*Isolaremos* em primeiro lugar a sensibilidade, fazendo abstração de tudo o que o entendimento [...]", onde espaço e tempo perderam todo o poder de ligação a favor apenas do entendimento, constitutivo) de implosão em direção à Analítica dos princípios, sobretudo o da grandeza intensiva, em que se unificam entendimento e sensibilidade. Nas Antecipações da percepção Kant traz à tona uma construção transcendentalmente possível da intuição pelo conceito: "é possível uma mudança gradual da consciência empírica em consciência pura [...] por conseguinte também é possível uma síntese da produção quantitativa de uma sensação a partir de seu início: intuição pura = zero" (*Crítica...*, 2ª ed.). Cohen, ao longo de um trabalho que leva à segunda edição de *Kants Theorie der Erfahrung*, 1885, e que terá conjugado, segundo o espírito da Escola de Marburgo, história e reflexão filosófica (em que aquela fornece a esta o *factum* necessário à sua ação fundadora), mostra como o infinitesimal, concebido positivamente com Galileu e Newton como o que engendra movimento e grandeza extensiva por acréscimo contínuo, é da alçada de uma concepção transcendental em que são produzidos unitariamente o objeto em sua realidade (que uma consciência pré-crítica acredita dado) e seu conhecimento objetivo. "Triunfo do pensamento", escreve Cohen, em que a sensação, grandeza intensiva, é da alçada do *a priori*, objetiva a qualidade e, em vez de ser causa do pensamento, só tem objetividade enquanto efeito indicador de um objeto construído em sua necessidade, realidade ou essência, certamente distinta da existência, mas que garante seu ser. Por não ter observado a distinção, Aristóteles interpreta a Idéia platônica como "coisa em si de mundo sobrenatural". Cohen a determina como Hipótese, "pressuposição necessária do conhecimento do ser do existente" (Dussort), método de subida até a lei, antecipando nesse sentido o método transcendental. A originalidade do método e a unidade dos princípios, unificando os *a priori* sensíveis e intelectuais numa determinação recíproca, caracterizam uma consciência não pessoal, *a fortiori* psicológica, mas científica, que é a própria ciência, e uma experiência "dada na ciência de Newton, na ciência matemática da natureza [...] dada realmente em livros impressos" (*Kants Theorie...*, 2ª ed.). A lógica transcendental é lógica da origem, que propõe "a identidade entre pensamento e ser [...]. A forma fundamental do ser, ou seja, a forma fundamental do pensamento, não a forma fundamental do conceito, mas [...] do juízo" (*Logik der reinen Erkenntnis*), portanto também ontologia.

Cohen libera o kantismo de certas asserções de Kant que definem, de modo realista-dogmático, a coisa em si como causa da sensação: ela não é mais que conceito limítrofe em que se marca a limitação do entendimento, a contingência da experiência como totalidade, a idéia reguladora a determinar a tarefa de descobrir um fundamento que possa abolir essa contingência. "Não há ne-

nhuma necessidade que domine o Pensamento", pois a apercepção transcendental, princípio supremo, não é possibilitada por nada mais além de si mesma: humanismo racionalista. Essa contingência descerra a possibilidade de uma outra produção, que não por causalidade, domínio de um querer puro, em que o método transcendental é pertinente: para o qual o direito está como a ciência físico-matemática estava para a lógica, *factum* necessário. Mas esse domínio define-se por algo que não passa de problema: uma lei que não fosse da alçada da experiência. A liberdade transcendental, segundo Cohen, "deve menos ser compreendida como causa intemporal do que como uma determinação reguladora da ação humana"; trata-se menos "da liberdade do noúmeno do que do noúmeno da liberdade". A lei moral é método, produção de um conteúdo, condição de uma experiência – e isso suprime qualquer fundamento à censura de formalismo –, mas produzida segundo a Idéia reguladora de uma comunidade dos seres racionais. Moral socialista, oriunda do sistema kantiano, mas que é preciso fazer valer contra o próprio Kant, que sobrecarrega com um soberano bem definido como união sintética de virtude e felicidade e com os postulados dele decorrentes uma lei moral fundada estritamente de modo independente dele. "Em última instância, a lei moral é a coisa em si", escreve Cohen, que identifica soberano bem com moralidade consumada. Essa lei exige do indivíduo que na autonomia sua ação tenha posição de universalidade. Impossível adequação, mal necessário, que a religião da salvação assume contra um pessimismo que, a zombar de um esforço necessariamente vão, destruiria, com a moral, toda cultura, pela prevalência principial da singularidade. Salvação que exclui qualquer meio material, sacrifício ou Deus-homem, que aboliria a autonomia, assim como os postulados, mas que implica um Deus salvador, fundador de uma teodicéia em que o sofrimento não é efeito de cálculo, mas é aquilo que une os homens pela piedade (*Mit-Leid*): concepção judaica em que a religião não é explicação do universo (efeito do aristotelismo), mas condição do desenvolvimento moral dos homens. Visto que o mal necessário não remete a pecado original, mas à estrutura lógica da relação entre o singular e o universal da lei, o progresso pela educação é possível. Para isso contribui uma arte que expresse os sentimentos dos indivíduos como singulares em conjunto (música, poesia... em vez da esmagadora arquitetura, em que a intimidade é descartada). O conhecimento puro, o querer puro e o sentimento puro, amor pela natureza do homem, constituem os três domínios da filosofia sistemática, "teoria da unidade do homem na produção de sua cultura".

• *Zur Controverse zwischen Trendelenbourg und Kuno Fischer*, 1871; *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, 1885; *Kants Begründung der Ethik*, 1877, 1910; *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, 1878; *Das Prinzip des Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, 1883; *Kants Begründung der Asthetik*, 1889; *System der Philosophie*, I: *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; II: *Ethik des reinen Willens*, 1904; III: *Asthetik des reinen Gefüls*, 1912; *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915; *Jüdische Schriften*, 1924, e *Kleine philosophische Schriften*, 1926, coletâneas póstumas.

⇒ E. Bréhier, Le concept de religion d'après H. Cohen, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1925; J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954; H. Dussort, *L'école de Marbourg*, Paris, PUF, 1963; A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, t. 1 e 2, Paris, Vrin, 1969, texto que não contém nenhum capítulo específico para Cohen, mas faz referências freqüentes a ele.

Richard ASSUIED

COMTE Auguste, 1798-1857

Filósofo francês nascido em 19 de janeiro de 1798 em Montpellier; Isidore-Auguste-Marie-François-Xavier Comte passou a usar o nome Auguste por volta de 1818. Em 1806, entra como interno no liceu de Montpellier e em 1812 prepara-se para o concurso da Escola Politécnica sob a orientação de Daniel Encontre, professor de matemática transcendente e decano da Faculdade de Teologia Protestante de Montauban. Admitido em 1814 na Escola Politécnica, ocupa o quarto lugar na classificação nacional, depois de ser o primeiro da lista regional. O ano de 1816 é o da rebelião dos alunos da segunda divisão contra um de seus professores repetidores. A Escola é suspensa por ordem do governo, que com justiça interpretara os fatos alegados como sinal de agitação política: a tradição republicana da Escola

não era segredo para ninguém. E Isidore Comte participara da agitação. *Minhas Reflexões*, escritas em junho de 1816, comparam o regime de 1793 ao de 1816: confirmam as posições do politécnico e prefiguram toda a sua obra. Ele volta a Paris no início de julho, depois de passar dois meses em Montpellier e de ter assistido a algumas aulas na célebre Faculdade de Medicina. Passa a dar aulas para viver e fica conhecendo Saint-Simon. Tornando-se seu secretário, escreve em 1817 os quatro cadernos do terceiro volume de *Indústria*, publicação de Saint-Simon que, em 1819, vai lançar também *O Político*, com o qual Auguste Comte colabora até o décimo segundo e último número. Outra publicação anunciada: *O Organizador*. Entrementes, Comte colabora com *O Censor Europeu*, que no entanto não publica *Distinção Geral entre Opiniões e Desejos*, seu primeiro opúsculo de filosofia social editado como apêndice de *Sistema de Política Positiva* em 1854 com os outros opúsculos de juventude. Auguste Comte tem um pouco mais de sorte com o segundo, que vem a lume em 1820 inserido em *O Organizador*, mas com a assinatura de Saint-Simon (assinatura com a qual deve ter sido lido por Karl Marx): *Apreciação Sumária do Conjunto do Passado Moderno*, que descreve o antigo sistema de dois pólos, teológico e militar, a desagregar-se devido à intervenção contrária de elementos exteriores, e duas capacidades latentes a desenvolverem-se com o novo sistema que as faz crescer: a capacidade científica e a capacidade industrial. O terceiro opúsculo, em que se expressa a lei dos três Estados, é publicado em 1822, *Prospecto dos Trabalhos Científicos Necessários para Reorganizar a Sociedade*, com tiragem de cem exemplares e com a menção "provas". Em 1823, no primeiro caderno do *Catecismo dos Industriais*, Saint-Simon anuncia o mesmo opúsculo, que é publicado em 1824 no terceiro caderno do *Catecismo* e sem nome de autor, com o título: *Sistema de Política Positiva*, primeiro volume, primeira parte; mas na capa do caderno lia-se: *Catecismo dos Industriais*, Henri Saint-Simon, terceiro caderno. Pouco depois, Auguste Comte rompe com Saint-Simon; a partir daí, dá aulas de matemática. Em 19 de fevereiro de 1825, Comte casa-se com Caroline Massin. Saint-Simon morre em 19 de maio. Em novembro, o quarto opúsculo, *Considerações Filosóficas sobre as Ciências e os Cientistas*, é publicado em *O Produtor*, que no ano seguinte lançará o quinto opúsculo, *Considerações sobre o Poder Espiritual*. É a época em que Auguste Comte organiza seu *Curso de Filosofia Positiva*, inaugurado em 2 de abril de 1826 com a presença dos amigos Blainville, Poinsot, Alexandre de Humboldt e Dunoyer. Depois da terceira sessão, o Curso é interrompido: o estado mental do filósofo exige os cuidados de Esquirol. Em breve, a mania é sucedida pela melancolia: em abril de 1827, ele se joga no Sena, do alto de uma ponte (pont des Arts); é salvo por um guarda real. Na primavera de 1828, retoma suas atividades e colabora com o *Nouveau Journal de Paris et des Départements*. Em agosto de 1829, publica o sexto opúsculo, *Exame do Tratado de Broussais sobre a Irritação*. Em 4 de janeiro o Curso de Filosofia Positiva fora retomado: com a presença de Binet, Esquirol e Blainville; em 9 de dezembro ele desafia o público no Ateneu. O discurso de abertura é publicado na *Revue encyclopédique*. Julho de 1830: publicação do tomo I do *Curso de Filosofia Positiva*. Dezembro de 1830: inauguração de um curso público e gratuito de astronomia elementar, que durará dezessete anos. Em 1832 ele obtém um posto de professor repetidor de análise e mecânica na Escola Politécnica, mas não recebe resposta ao pedido, feito junto ao ministro da Instrução Pública, de criação de uma cadeira de História Geral das Ciências Físicas e Matemáticas no Collège de France. Abril de 1835: publicação do t. 2 do Curso. Chamado por Marrast, redator-chefe de *La Tribune*, que está sendo acusado de participação nas agitações de abril de 1834, Auguste Comte faz parte da comissão de advogados e conselheiros (ao lado de Raspail, Blanqui, Leroux, La Mennais, Arago e Barbès) no processo iniciado em março de 1835; em 1836, os defensores foram, por sua vez, acusados e incriminados. Em 1837, ocorre a primeira participação de Comte como examinador para a admissão à Escola Politécnica. Em março de 1838 sai o t. 3 do Curso. Em 21 de abril de 1839 aparece o quarto tomo. O t. 5 é publicado em março de 1841; o t. 6,

em agosto de 1842, acompanhado de um *Prefácio Pessoal*, escrito de 17 a 19 de julho, libelo contra seus inimigos, entre os quais Guizot, que não lhe concedeu a criação da cadeira no Collège de France, solicitada em 1832. Em 13 de maio de 1843, Comte é reeleito por unanimidade examinador para a admissão à Escola Politécnica. Nesse ano publica *Tratado Elementar de Geometria Analítica*, mas em 27 de maio de 1844 a lista do Conselho da Escola não ostenta mais o nome de Comte. Em fevereiro de 1844, o *Discurso sobre o Espírito Positivo* aparece nas livrarias; é o preâmbulo do *Tratado Filosófico de Astronomia Popular*. Entre 30 de abril de 1845, data da primeira carta a Clotilde de Vaux, e 5 de abril de 1846, data da morte da jovem, desenrolou-se um romance que iluminará os últimos anos da vida de Comte, cujo casamento fora infeliz. Faz um último pedido ao novo ministro Carnot, em favor da criação de uma cadeira de História Geral das Ciências Positivas, mas ainda sem sucesso. Publica o *Discurso sobre o Conjunto do Positivismo* em 1848, data da criação do subsídio positivista, graças a Littré, e da fundação da "Société positiviste". 1851: *Catecismo Positivista*. A partir de 1851 sucedem-se os quatro tomos de *Sistema de Política Positiva*, até 1854. Em 8 de agosto de 1852, ocorre a ruptura entre Comte e Littré, que continuará positivista. Em 24 de dezembro de 1855, Comte entrega seu testamento a Pierre Laffitte. Ao longo do ano, publicou *Apelo aos Conservadores*. Sua última publicação é a do t. I de *Síntese Subjetiva*, em 1856. Morre em 5 de setembro de 1857 em presença de dois discípulos, Joseph Lonchampt e o Dr. Robinet, bem como de sua empregada e da esposa; é enterrado em 8 de setembro no cemitério Père-Lachaise.

A obra enciclopédica de Auguste Comte acabaria por indicar o caminho e propiciar a edificação de seu sistema. Esse sistema, tão desejado por Comte, daria à Europa a grande síntese moderna à qual ela tinha direito. Inspirada pela história das sociedades e de seu saber, a filosofia deveria, por assim dizer, dar a César o que é de César, ou seja, à coletividade, e resolver todas as crises modernas ao mesmo tempo (superar a era metafísica). Qual foi o balanço desse longo empreendimento? Através da promoção das ciências humanas e sociais e da inversão das perspectivas filosóficas, o lugar-comum do saber, em vez de ser determinado na relação de um sujeito cognoscente com um objeto de conhecimento, revelava-se, ao contrário, como determinante, do ponto de vista objetivo em que colocava Auguste Comte. Isto porque, interrogando as ciências constituídas na história, ele interpretava o saber potencial dessas ciências e, relacionando com o momento cultural aquilo que elas revelavam das capacidades humanas, ele podia extrair os indícios de possibilidade de uma fundamentação das ciências humanas e sociais. Essa grande demonstração antropológica estava contida em seis densos volumes, os do *Curso de Filosofia Positiva*. Persuadir da realização das ciências positivas específicas e da necessidade histórica e epistemológica de estendê-las até uma nova disciplina referente à humanidade em suas condições histórico-sociais devia ser apenas uma primeira etapa, a partir da qual um novo ponto de vista sobre essas mesmas ciências, intimamente vinculadas às condições sócio-históricas, devia lançar luz sobre a filosofia apropriada às sociedades industriais e abrir-lhes o caminho para uma organização política que estivesse à altura da capacidade industrial e científica do sistema social moderno. O que Comte vira com justeza era que o problema político não podia ser resolvido sem a participação prática e teórica de todos os "proletários": o homem positivista devia praticar a matemática e ter conhecimentos de astronomia (donde a utilidade do ensino popular e gratuito oferecido por Comte nessa disciplina), física, química, biologia e sociologia. E a ordem desse ensino é concebida como irreversível, visto que deve ir da matemática à sociologia, para em seguida possibilitar maior afirmação do elemento sociológico, com aquilo que este implica de conhecimentos históricos e sociais. Pois a ordem do estudo supõe o escoar do tempo a desenrolar-se na realidade do progresso histórico. Por isso, uma segunda instrução oferecida pelo *Curso de Filosofia Positiva* diz respeito ao homem novo que daí provém, o homem positivista. De que lhe serve adquirir rigor, precisão e aptidão sintética se não for para

trabalhar em consenso por um fim eficiente, prático, social e político? Considerando "o homem tal qual é e sob todos e quaisquer modos próprios à sua existência total" (*Carta a Mme. Austin*, 4 de abril de 1844), o positivismo por diversas vezes renovou suas trajetórias: o Curso iniciado em 1826 (contados a fase oral e os acidentes de percurso) durou até o *Prefácio Pessoal* de agosto de 1842, que fala do perigo de viver. Ao lado do tempo que o método exigiu do Mestre, há o tempo que esse método exige do discípulo, que deve passar do Mundo ao Homem. É a primeira via. A segunda via será a aberta depois pelo *Sistema de Política Positiva*, em direção à realização do projeto de juventude do filósofo, que vai do Homem ao Mundo, com base na teoria do homem e na perspectiva da "aplicação contínua e familiar à imensa crise em que se encontra o Ocidente" (*Carta a M. Grote, de 2 de outubro de 1848*).

A sistematização positiva final decorre do método total, simultaneamente dedutivo e indutivo do ponto de vista do tratamento abstrato do objeto e do ponto de vista do tratamento subjetivo do abstrato. Assim, com base na fundamentação epistemológica, Comte realizou a instauração filosófica a partir da instituição científica orientada para a concretização da visão das coisas humanas. Com efeito, depois de se pensar o mundo abstratamente, foi preciso pensar o homem também abstratamente. É só a partir de uma ciência do homem, de uma antropologia, que se tem o tratamento subjetivo do abstrato: em vez de erigir a abstração científica a ponto de tomá-la como um em-si, como fizeram os cientistas, Comte, ao contrário, a relativiza a ponto de só a apreender como efeito humano, social e histórico, não relacionado com a razão metafísica pura, mas com o ser social vivo e concreto, participante de uma história que não destrói o que vai depositando atrás de si, mas o reconstitui a cada vez no movimento de avanço. Por certo a filosofia natural é o fundamento da filosofia social na qual os homens se manifestam, mas essa filosofia social, que é o único objetivo especulativo de Comte (*Sistema*, I, p. 735), nem por isso deixa de ser a base da filosofia natural. O homem está subordinado ao mundo, mas sua visão do mundo depende da estática e da dinâmica humanas e, em particular, das leis estáticas do entendimento assim como das leis dinâmicas da sociedade que o determina: as primeiras são as permitidas por nossa "organização"; as segundas orientam nossa evolução social. A revolução antropológica consiste na realização teórica e prática da relação, cientificamente fundamentada, do Homem com o Mundo, e que se desenvolverá no sistema de Comte com a noção de Religião da Humanidade, ligada à "síntese subjetiva". Esta última operação definida no *Sistema de Política Positiva* era designada no título da última obra, inacabada, de Comte, com o qual começava uma nova abordagem do sistema científico na subordinação do ponto de vista científico ao ponto de vista religioso, ou seja, humano: apenas pelo princípio da Humanidade, com o qual se relacionam a ordem abstrata e a ordem concreta, tudo se encontra finalmente coordenado. A "lógica positiva", que apareceu com o *Sistema de Política Positiva* e já fora antes encetada no *Curso de Filosofia Positiva*, é resultado da *Síntese Subjetiva*, como "o concurso normal dos sentimentos, das imagens e dos signos, para nos inspirar as concepções que convêm a nossas necessidades, morais, intelectuais e físicas" (*Síntese Subjetiva*, ed. original, p. 26). A antropologia do *Sistema* e as anotações sobre a linguagem humana total durante o Curso prenunciavam essa formulação, instaurando o "coração" na base do segundo "regime lógico", no qual as imagens se somam aos sentimentos, enquanto os signos se associam ao poder dos sentimentos auxiliados pelas imagens. No nível da *Síntese Subjetiva*, pode-se recapitular o que se transformou em método positivo sobre o qual Comte baseara suas estimativas: usando primeiramente a dedução, quando as especulações são bastante simples, e a indução, quando a instituição do ponto de partida é mais difícil, e por fim a filiação histórica e sociológica, primeira etapa da síntese moral, ele coordena o regime teórico da razão a seu estado estético.

Voltando a uma retórica original, na estética concebida como matriz, Comte vai ao cerne do problema humano para considerar finalmente possível a "nova filosofia" após o preâmbulo científico que lhe atribuiu: por isso, a poesia ocupa lugar de honra e importância entre a filosofia e a

política. A arte tem o privilégio da "representação mais completa, porque a mais natural, da unidade humana" (*Discurso sobre o Conjunto do Positivismo*, 5ª parte: "Aptidão estética do positivismo"). Esboçando uma teoria da linguagem, uma teoria do signo e uma teoria da arte, Auguste Comte afirma o que corresponde a uma base antropológica fundamental, a saber, o papel essencial do signo, em particular, e da linguagem, em geral, assim como daquilo que possibilitou ambos, a arte. A educação positivista, preocupada em formar pela cultura do sentimento, combina as imagens com os signos. Em *Sistema de Política Positiva*, a arte adquire uma posição no mínimo comparável à da ciência, e até superior, se considerarmos sua posição central entre a teoria e a prática, já prevista pelas últimas lições do *Curso de Filosofia Positiva*. Mas, no exercício mental propriamente dito, a arte será sempre mais importante que a ciência: a sucessão das fases da educação universal é "em primeiro lugar afetiva, depois estética, a seguir teórica e finalmente prática" (*Sistema de Política Positiva*, IV, p. 51). A lógica dos sentimentos praticada pelo fetichismo, a lógica das imagens desenvolvida pelo politeísmo e a lógica dos signos edificada pelo monoteísmo continuam a operar conjuntamente, em nós, na era positiva das ciências e das sociedades. E Auguste Comte quer tornar consciente e voluntário o que não é mais que espontâneo e inconsciente. O verdadeiro regime lógico da ciência começa, portanto, com os sentimentos e as imagens, o que é tanto mais verificável porque a lógica dos sentimentos preludia uma retórica original mas ainda nos permite, na era positiva, continuar combinando as idéias de acordo com a conexidade dos sentimentos. Enquanto o fetichismo explica o mundo pelo homem, foi o politeísmo que esboçou o método objetivo, invertendo o processo original: a reprodução das imagens é mais facultativa que a dos sentimentos. Por fim, a lógica dos signos, devida ao monoteísmo, concerne à dedução acelerada pelos signos; ademais, a noção de unidade divina suscitou concepções gerais e abstratas, o que era impossível apenas com as imagens e os sentimentos: pois a ligação dos signos às idéias não exige necessariamente a intervenção das imagens e dos sentimentos. Mas Comte ressalta o interesse de sempre pensar plenamente dentro da relação dos sentimentos, das imagens e dos signos. Indica assim, como Kant, o papel objetivo da intuição no processo de conhecimento. No conjunto, Comte, ao tratar de "lógica", não tem em vista a lógica formal, mas unicamente a lógica inerente à linguagem em sua prática tanto "natural" quanto científica. Nessa perspectiva, a lógica é "o ofício interior diretamente apropriado à linguagem" (*Sistema*, II, p. 241). O papel científico da linguagem no processo do conhecimento é apreciado por Comte, que vê através da ação da linguagem o papel da arte sobre a meditação científica, no nível próprio à invenção científica.

Com a linguagem, que, portanto, se baseia numa função estética e imaginária e deve ao monoteísmo a capacidade de abstração, é possível a ciência na história. Ora, a linguagem é de essência social e coletiva. Donde a indissociabilidade entre uma sociedade e seu saber e, inversamente, entre um saber e uma sociedade que o implica através de seus modos de expressão lingüística. A sociedade, seja qual for, é o lugar próprio ao nascimento da linguagem e, depois, ao seu desenvolvimento. O "público humano" é o verdadeiro autor da linguagem. É, portanto, sobre o fundo da teoria da estática social que se desenvolve a teoria da linguagem em *Sistema de Política Positiva*. Depois de uma teoria da propriedade que rege a atividade social e de uma teoria da família que rege a afetividade e realiza a ligação entre indivíduo e sociedade ambiente, a teoria da linguagem permite apreender os fundamentos da cientificidade, assim como o elemento poético ou estético da comunicação e da expressão humanas. O rastro desse elemento afetivo e estético da linguagem nunca se perde. E se a linguagem nasce da arte, é porque a arte é primitivamente uma linguagem concreta da visão e da audição, mas também – e fundamentalmente – uma linguagem da cinese corporal; a mímica prevalece de início sobre a "música", e seus signos são visuais e corporais: sensação e movimento definem os signos já nesse primeiro estágio. A semiologia natural básica reconhece, pois, essa articulação, necessária ao signo, entre uma sensação que implica o movimento e um movimento

que implica a sensação. Comte falará também de *imagens interiores* e *imagens exteriores*, que se alternam, assim como os *conceitos* e as *imagens acústicas* se alternam na exposição da lingüística geral de Ferdinand de Saussure. Para Comte, a semiótica natural é a base da semiótica humana; nessa linhagem natural emerge uma verdadeira semiogênese de inspiração antropológica. Essa gênese cultural do signo permite compreender, de termo em termo, a atividade semiótica da ciência que se beneficia da lógica dos signos do monoteísmo. Mas ela também permite compreender que aquilo que chamamos hoje de "arte" não passa de um derivado da arte primeira, inicialmente mímica e depois música, na origem da linguagem imitativa corporal a partir da qual as "artes" se desenvolveram. Com a análise de Comte, pode-se medir a trajetória complexa daquilo que, surgindo da vida doméstica (a partir da dualidade masculino/feminino, ou seja, da sexualidade, e a partir da maternidade), passou para um nível de elaboração e de diferenciação tal que se tornou "o instrumento universal de nossas comunicações" (*Sistema*, II, p. 260). É a indicação da passagem que foi praticada do pensamento analógico, próprio à religião fetichista, à posição antropológica central do desenvolvimento das ciências positivas em sua história, desembocando na "sociologia", ou antropologia, concebida em suas coordenadas históricas e semiológicas. Deste último ponto de vista, em que nos colocaram as ciências positivas em sua extensão e sua subversão (a revolução antropológica), Comte fez a Religião da Humanidade, naquilo que ela coroa a unidade humana total. Sendo o princípio da lógica humana "induzir para deduzir, a fim de construir" (*Síntese Subjetiva*, p. 735), a matemática não basta mais nessa marcha da racionalidade, embora continue sendo o primeiro fundamento da ordem universal. Por isso, o fetichismo é incorporado ao positivismo. E, em vez de dominar o uso, o instrumento matemático deve a ele subordinar-se e deixar a preeminência científica para a "teoria sistemática da alma", que a partir daí suplanta todas as outras disciplinas.

Então, Auguste Comte se entregará a um método poético vinculado à constituição do significante fônico e gráfico, ligado a um significado que manifesta para o entendimento a aptidão lógica do significante. Esse método é aplicado por ele para escrever *Síntese Subjetiva*, cuja estrutura de composição ele revelou: nela também intervém a simbólica dos números. Ele deseja, ao mesmo tempo, produzir um tratado teórico e usar, para esse fim, a capacidade dos símbolos, que considera como fundamentos dos signos. Tendo edificado sua obra sobre os números 3 e 7, ele previu sete capítulos a se dividirem em três partes, dividindo-se cada uma destas em sete seções de sete parágrafos. Quanto a esses 49 parágrafos, obedecem a uma "lógica simpática": a letra inicial da primeira palavra de cada um deles forma, com as outras, uma palavra de três, cinco ou sete letras, de tal forma que a seção de sete parágrafos, por exemplo, é dominada por essa palavra. As sete seções de um terço de cada capítulo são dominadas por sete substantivos comuns ou próprios: mas essa dominação é implícita, só aparece a quem está atento. Na conclusão de seu livro, Comte nos revela a chave do terceiro terço do capítulo sexto: *Abuelos*, *Bataves*, *Cromvel*, *Dilecta*, *Fulgida*, *Germina*, *Homines*. Por um lado, existe uma relação de sentido entre essas palavras e a seção que elas dominam, respectivamente; por outro, cada parágrafo que comece com uma dessas iniciais é composto de frases cuja letra inicial da primeira palavra forma com as outras iniciais da primeira palavra das outras frases um novo termo. A seção *Abuelos* comporta um parágrafo que começa com a letra L, e cada uma de suas frases forma, com a inicial de sua primeira palavra, o termo *Lucem*. As frases dos sete parágrafos que começam com A, b, u, e, l, o, s, formam, por sua vez, palavras a partir das letras iniciais:

A, m, a
b, é, n, i, s,
u, s, e,
e, s, p, r, i, t, s,
l, u, c, e, m,
o, r, b,
s, e, n, i, l,

Trata-se aqui de uma seção inicial de 31 frases: 3 + 5 + 3 + 7 + 5 + 3 + 5. O mesmo ocorre com as outras seções do capítulo. Obtém-se uma tábua de termos em relação de sentido entre si,

que, além disso, contém a lei de composição do texto.

A atenção ao futuro orienta o estudo da economia natural assim como a da economia social à qual se dedica Auguste Comte. Uma metapsicologia (a teoria cerebral) e uma metassociologia (a teoria das forças sociais) condicionam simultaneamente a teoria da sociedade, cujo conceito, original em Comte, determina a apreensão da sociocracia, forma política resultante da teoria científica do homem e do mundo. Cabe a Comte a honra de ter afirmado, graças ao ponto de vista antropológico que assume, que a unidade humana não pode ser "objetiva", ou seja, relacionada com o universo, mas que é "subjetiva", ou seja, relacionada com a humanidade.

Da ciência social, que obedece à unidade de sistema e à unidade de método, depende a sistematização da sociedade que fundará a unidade final do gênero humano. É demonstrado que a verdadeira cientificidade é social: a unidade de um entendimento isolado é parte integrante da totalidade humana, assim como a unidade de todos os entendimentos reintegra todas as funções humanas sem privilegiar nenhuma. A unidade política é identificada com a convergência dos entendimentos individuais, com a grande harmonia produzida pela religião. A resposta à pergunta "Que somos?" determina, através do estudo de nossas práticas, a resposta a esta outra pergunta fundamental: "Que devemos fazer?" Comte estudou longamente – ao lado de Saint-Simon de início e em toda uma série de "programas" que propôs à comunidade pensante, nos opúsculos em seguida, em seu *Curso*, nos dois *Discursos*, no seu *Sistema*, e até na *Síntese Subjetiva* – os meios científicos já desenvolvidos, a partir dos quais ia induzir uma teoria da natureza humana, para tentar daí deduzir uma teoria política, e tudo isso com a finalidade de construir o Futuro humano. Ele pôs em jogo os conceitos modernos de "sociedade industrial", "relações de produção", "transição", "ordem necessária das coisas", ou melhor, "tempo real da política", "sistema social", "poder" e, sobretudo e constantemente, "positividade". O conceito de "tempo-progresso" está em ação no conceito mesmo de "espírito positivo", conciliando as idéias de existência e de movimento e revelando-se como resultado de um devir, produto e – como se vê a partir do exame ulterior – motor da história.

A instituição do capital para Comte é justificada pela preponderância do trabalho humano sobre o consumo; e nessa preponderância, Comte baseia "a preponderância universal do altruísmo" (*Sistema de Política Positiva*, II, p. 157). Por isso, a formação dos capitais com finalidade social determina a divisão do trabalho, tornando cada cidadão agente de todos os outros. O problema capitalista foi a condensação dos capitais e as dificuldades de sua distribuição. Comte admite a propriedade coletiva ou privada que não seja uma apropriação das rendas: o possuidor único ou coletivo preside, na realidade, à "repartição efetiva" e é responsável por ela. Mas a conservação corresponde à teoria positiva das acumulações, segundo a qual "cada homem pode produzir além daquilo que consome", e "os materiais obtidos podem ser conservados além do tempo exigido por sua reprodução" (*Sistema*, II, p. 150). Donde a máxima "sendo social na origem, a riqueza deve ser social na sua destinação"; e, por isso, o capital é um bem que diz respeito à coletividade, mas que, justamente, deve ser conservado para ela; tal é a condição de sua sobrevivência. Os salários são homogêneos; a lei do salário o decompõe em duas fatias: uma fixa, igual para todos, e outra proporcional ao produto da atividade. Pois, na realidade, o trabalho é "gratuito", e o salário só se destina a alimentar o proletário e sua família; é uma condição de existência e um meio de ação. Tal é concretamente a síntese altruísta.

No plano de governo provisório que fora objeto de estudo por parte de Comte e de uma comissão positivista organizada, em 1848, com o marceneiro Fabien Magnin, Littré e Pierre Laffitte, foram propostos os princípios políticos baseados na organização da revolução, que eles consideravam não ter sido interrompida desde 1789: por isso, para superar enfim a revolução, era preciso um governo revolucionário do tipo do de 1793, porém menos rigoroso. Paris seria a sede de um poder central, e os departamentos contariam com um poder local. O modelo era o da Convenção, com um contrapoder destinado a

controlar as despesas e votá-las. O poder central estaria nas mãos dos operários, e o poder local, nas mãos dos notáveis. Os operários viam-se, portanto, imbuídos da ditadura do proletariado que lhes competia por direito, devido à ausência, neles, de educação metafísica. Por isso, são eles considerados os mais próximos dos filósofos positivistas, pois, pelo menos, serão "ditadores alheios à tirania espiritual" (*Sistema*, I, p. 202). Sem levar àquilo que, na classe burguesa, se dizia da degeneração dos costumes populares, ao contrário, essa transição era chamada a "moralizar a vida ativa" (*Sistema*, I, p. 383). Entrementes, os "dirigentes civis" deviam regenerar-se. É prevista uma "consulta universal", com discussão nos jornais, reuniões populares dos pensadores isolados, dando matéria de reflexão ao poder central, decidindo as medidas legislativas e executivas, enquanto o poder local é encarregado de votar o imposto. Para realizar a ordem nova, o problema da educação é urgente, exigindo espírito de conjunto; donde a utilidade da classe filosófica, ao lado da classe dos engenheiros.

Após a fundação da Sociedade Positivista, em 1848, as questões de filosofia social e política estavam na ordem do dia, e os positivistas tinham a preocupação de tentar a aplicação da doutrina, levantando os diferentes pontos estudados por Comte: riqueza, propriedade; emancipação da classe laboriosa, responsabilidade dos industriais.

Fabien Magnin (1810-1884) havia colaborado com as diferentes comissões de 1848; seus diferentes estudos (1848, 1856, 1861, 1872, 1876, 1878, 1879, 1880) foram publicados em 1913 na sede da Sociedade (*Etudes sociales*). Após a morte de Auguste Comte, Richard Congreve (1818-1899) em Londres e Pierre Laffitte (1823-1903) em Paris difundiram os ensinamentos positivistas. Na Grã-Bretanha, George Henry Lewes (1817-1878) fundara a *Fortnightly Review*, órgão positivista do qual participava Harriett Martineau (1802-1876). Na França, os chamados positivistas "ortodoxos" reúnem-se em torno de Pierre Laffitte e da *Revue occidentale*, enquanto também aparecem a *Revue positiviste internationale* e *La Philosophie positive*. O positivismo influenciou particularmente os médicos franceses e ingleses, como Bridges (1832-1906), Robinet – autor de *Da Unidade da Vida e da Doutrina de Auguste Comte* (1860) –, Sémérie – *A Lei dos Três Estados* (1875) –, Audiffrent – *Do Cérebro e da Inervação Segundo Auguste Comte* (1869) – e Dubuisson, que escreveu um artigo de recapitulação na *Revue occidentale*, vol. 1, 1878. O título desse artigo, "O Positivismo desde a Morte de Auguste Comte", indica a importância por ele assumida para o movimento, lembrando os fatos ocorridos de 1857 a 1873. Depois de um histórico dos acontecimentos consecutivos à morte de Auguste Comte, Dubuisson esclarece sobretudo a questão da criação da religião que fora imputada à loucura por Littré (donde o livro de Calas), enquanto o próprio Littré fora "paraninfo na primeira cerimônia religiosa da igreja positivista com a idade de 50 anos". Aliás, a oposição de Littré só se declarou abertamente após a morte do filósofo, enquanto se associava à Sra. Comte, separada do marido havia cerca de vinte anos. Dubuisson reproduz em seu artigo a sentença do procurador imperial Herbelot, afirmando que o fato de querer fundar uma religião "natural, normal, racional, científica, humana" não é loucura; ademais, o procurador concluía que o testamento contestado pela Sra. Comte não era de um louco. Em 1868, Pierre Laffitte publicara uma circular que registrava o objetivo dos positivistas, agora livres para agir segundo as vontades testamentárias de Comte. Era o seguinte o programa proposto: organização no Ocidente de um programa geral de educação universal destinado aos dois sexos e comum a todas as classes; organização de um culto; conjunto de reuniões que permitissem a cada um remeter-se ao ponto de vista geral, ameaçado pela vida dispersiva de todos; organização de uma direção política com publicações que informassem a opinião pública em meio ao desnorteamento crescente.

Os círculos proletários positivistas multiplicam-se, e seus membros assistem aos diferentes Congressos operários nos quais intervêm. O positivista Finance participa do II Congresso Operário, ocorrido em Lyon em janeiro de 1878, e lá pronuncia dois discursos: procurando atinar com a causa do desemprego, o operário Finance propõe que haja uma harmonização entre consumo e

produção. Depois da cisão do Congresso Operário de Havre em 1880 – que separa os trabalhadores em dois grupos que se reuniram separadamente em 1882: Paris e Reims –, os proletários positivistas continuaram a introduzir-se nos dois campos a fim de tentar propagar suas próprias soluções. A argumentação de Laporte, representante positivista em Reims, elucida certas posições: em nome da solidariedade, declara falsa a busca do produto integral do trabalho; a indústria deve ser livre, e seus dirigentes devem ser eleitos; os eleitores devem pôr seus próprios fundos à disposição dos futuros eleitos. O delegado positivista no Congresso de Paris, Paul Deschamps, pintor de paredes, por sua vez, foi sensível à falta de lógica que se manifestara em relação à cooperação, observando que as sociedades cooperativas freqüentemente não passam de patrão coletivo... Necessidade do capital e necessidade da família (que entrega o filho à exploração do patrão), tais são as constantes dos positivistas, que se opõem ao trabalho pago por produção, à supressão do aprendizado, ao emprego de crianças. O círculo positivista dos proletários reivindicava ensino superior para todas as classes e para os dois sexos; um ensino profissional como complemento do ensino teórico, que incluísse sociologia. O pronunciamento de Bodin (delegado no Congresso do Partido Operário de 1888) sobre a instrução profissional é revelador, pois ele a concebe correlativamente a um ensino geral de escolaridade prolongada, até os 20 anos segundo a doutrina positivista, para "conformar a ação humana, individual ou social, às leis históricas da evolução da Humanidade, leis acessíveis aos métodos científicos" (*Revue occidentale*, 1878, vol. 1, H. Bridges, "Do Papel do Positivismo nas Relações Ocidentais e Planetárias", pp. 30-53).

• *Ecrits de jeunesse*, textos estabelecidos e apresentados por Paulo E. de Berrêdo Carneiro e Pierre Arnaud, Paris, Mouton, 1970; *Correspondance générale et Confessions*, t. I (1814-1840), textos estabelecidos e apresentados por Paulo E. de Berrêdo Carneiro e Pierre Arnaud, Paris, Mouton, 1973; t. II (1841-1845), Paris, Mouton, 1975; t. III (1845-1846), 1977; t. IV (1846-1848), 1981; *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, apresentação e notas de Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier, 1970; *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, apresentação e notas de Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier, 1971; *Cours de philosophie positive*, 5ª ed., Paris, Au Siège de la Société positiviste, 1892, 6 t.; também Paris, Hermann, 1975; *Discours sur l'esprit positif*, ed. clássica, Paris, Société Positiviste Internationale, 1923. Também Paris, UGE, 1963, 1975, apresentação e notas de Paul Arbousse-Bastide, col. "10/18"; *Système de politique positive*, edição segundo a de julho de 1851, de 1879, de 1890, Paris, Libr. scient.-industrielle, de L. Mathias, 1928, 4 t.; Discours préliminaire ou Discours sur l'ensemble du positivisme, in *SPP*, I, pp. 1-399; também Paris, Ed. du Cinquantenaire, Société Positiviste Internationale, 1907; *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, ed. original, 1856, t. I: *Traité de philosophie mathématique; Catéchisme positiviste*, édition apostolique, Paris, Apostolat positiviste, 1891; também col. Garnier-Flammarion, introdução e notas de Pierre Arnaud, Paris, 1966; *Appel aux conservateurs*, Paris, 1855; *Testament d'Auguste Comte*, Paris, 1884; *Oeuvres d'Auguste Comte*, em 12 t., Paris, Ed. Anthropos, 1968-1970; *Correspondance inédite d'Auguste Comte*, 4 vol., 1903-1904, Paris, Soc. Pos.; *Lettres d'Auguste Comte à Divers*, Paris, 3 vol., 1902, 1903, 1905 (anos ant. a 1850, e 1850-1857); *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, publ. por L. Lévy-Bruhl, Paris, Alcan, 1899; *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill* (1841-1846), Paris, E. Leroux, 1877; *Lettres inédites à C. de Blignières*, apr. Paul Arbousse-Bastide, Paris, Vrin, 1932; *Nouvelles lettres inédites*, apr. P. E. de Berrêdo Carneiro, Paris, Archives Positivistes, 1939.

⇒ Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 t., Paris, PUF, 1957; Pierre Arnaud, *Le nouveau dieu*, Paris, Vrin, 1973; Dr. Alexandre Calas, *Auguste Comte médecin*, Paris, 1889; Pierre Ducassé, *Méthode et intuition chez Comte*, Alcan, 1939; Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 t., Paris, Vrin, 1933-1941; 2ª ed., 1961-1970; id., *La vie d'Auguste Comte*, Vrin, 2ª ed., 1965; W. M. Koslowski, Le positivisme en Pologne et en Tchécoslovaquie, *Monde slave*, junho-agosto 1931, Paris; Angèle Kremer-Marietti, *Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme*, Paris, Seghers, 1970; id., *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*, Paris, Libr. Champion, 1980; id., *Le projet anthropologique d'Auguste Comte*, Paris, Sedes, 1980; id., *Entre le signe et l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1982; id., *Le concept de science positive*, Paris, Klincksieck, 1983; Pierre Laffitte, *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité*, Paris, 1859; id., *Philosophie seconde, Cosmologie*, Paris, 1874-1875; id., *De la morale positive*, Paris, 1880; id., *Cours de morale positive*, Paris, 1906; G. H. Lewes, *Comte's Philosophy of the Sciences*, Londres, 1890; Emile Littré, *Analyse raisonnée du cours de philosophie positive*, Utrecht, 1845; id., *Conservation, révolution et positivisme*, Paris, 1852; id.,

Paroles de philosophie positive, Paris, 1859; id., *Auguste Comte et la sociologie positiviste*, 2ª ed., 1864; id., *Auguste Comte et Stuart Mill*, Paris, 1886; Georg Mehlis, *Die Geschichtesphilosophie Comtes kritisch dargestellt*, Leipzig, 1909; id., *Die Geschichtesphilosophie Hegels und Comtes kritisch dargestellt*, Leipzig, 1919; John Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, Paris, Alcan, 1893, 5ª ed.; *La Philosophie positive*, revista dirigida por Littré e Wyrouboff de 1867 a 1882; *Revue occidentale, philosophique, sociale et politique*, dirigida por Pierre Laffitte de 1878 a 1914; *Revue positiviste internationale*, publicada sob a direção de Corra de 1906 a 1930.

Angèle KREMER-MARIETTI

CONDILLAC, Etienne Bonnot, abade de, 1714-1780

Filósofo francês nascido em 30 de setembro de 1714 em Grenoble, filho caçula de uma família de notáveis da província, com a qual sempre manteve boas relações. Com a morte do pai, Gabriel Bonnot (1726), Etienne acrescenta a seu patronímico o nome Condillac. Diz a lenda que ele tinha compleição frágil e que, aos doze anos, ainda não sabia ler. Por volta de 1730, estabelece-se em Lyon, na casa de seu irmão Jean Bonnot de Mably, para completar os estudos. Em 1733, inscreve-se na Faculté des Arts de Paris, formando-se dois anos depois. Inscreve-se, então, na Faculdade de Teologia de Paris, mas interrompe os estudos em 1737 e 1738 para ingressar num seminário. Torna-se subdiácono em 1738, licenciado em teologia em 1740 e requer seu ordenamento em 1741, munido de uma formação teológica clássica. Em Paris, une-se a Rousseau, que conhecera em Lyon, por uma amizade intelectual duradoura (é a Condillac que Rousseau confiará, em 1776, os manuscritos de seus *Dialogues*). Sua amizade com Diderot data de 1745. Ao que parece, não colaborou diretamente com a *Encyclopédie*, ainda que alguns verbetes (*sistema*, *análise*, *axioma*, *lógica*, *analogia*) estejam textualmente muito próximos de sua obra. Prudente, durante a aventura enciclopédica Condillac sempre mereceu a estima dos "filósofos" em geral, e de d'Alembert em particular. Seu *Ensaio sobre o Comércio e o Governo* foi publicado dois meses antes da queda de Turgot, com seu apoio; mas a obra, que propunha uma teoria subjetivista do valor, em que a riqueza dependia do trabalho tanto quanto da natureza, foi criticada pelos fisiocratas. Dispondo de rendas que lhe proporcionavam tranqüilidade no plano material, Condillac pode dedicar-se inteiramente à produção de uma série de obras que lhe dão notoriedade, como *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos* (1746) e, sobretudo, *Tratado dos Sistemas* (1749). Torna-se membro associado da Academia de Berlim em 1749 e é nomeado censor real em 1752, cargo no qual permanecerá até a morte. A única função oficial importante por ele desempenhada foi a de preceptor do príncipe Ferdinando, filho do infante de Parma e neto de Luís XV. É durante sua estada em Parma, de 1758 a 1767, que produz os famosos *Cursos de Estudos*, que, publicados após algumas peripécias em 1775, marcam o início de uma influência excepcional que só se atenuará por volta de 1830. Torna-se abade de Mureaux em 1765 e acadêmico em 1768. A partir de 1773, passa a levar vida retirada no castelo de Flux, junto de sua sobrinha, só saindo para algumas viagens a Paris. Dedica os últimos anos de sua vida à composição de uma *Lógica*, a pedido da Comissão de Educação da Polônia (publicação em 1780), à redação de *Língua dos Cálculos* (obra que ficará inacabada) e à revisão de sua obra com vistas a uma edição definitiva (são esses manuscritos que servirão à edição oficial de *Oeuvres complètes* em 1798, cuja fidelidade, porém, não é total; ver, por exemplo, nossa edição crítica de *Langue des calculs*). Morreu na noite do dia 2 de agosto de 1780 e foi enterrado no cemitério da igreja de Lailly, sem monumento e sem inscrição.

Condillac é o único grande filósofo empirista francês; essa orientação filosófica por certo causará problemas à sua reputação quando o ecletismo e o espiritualismo triunfantes reabilitarem o cartesianismo, o racionalismo e o idealismo na França. Exerceu considerável influência sobre a última geração de iluministas, bem como sobre a primeira geração do século XIX. Seria um erro de perspectiva limitar tal influência aos ideólogos (Destutt de Tracy, Laromiguière etc.), que falam abertamente em seu nome e evoluem muitas vezes para uma atitude crítica (Dagérando,

Maine de Biran). Traduzida para as grandes línguas européias, sua obra terá continuadores na Espanha, na Itália (Gioia, Soave, Romagnosi, Borelli) e na Escócia, tendo sido também bastante discutida na Alemanha (Herder, Tetens). Talvez por seus continuadores franceses e seus adversários póstumos (Cousin) terem desenvolvido uma reflexão relativamente medíocre, incomparavelmente inferior à dos grandes metafísicos alemães do mesmo período, hoje tenhamos dificuldade para entender o valor filosófico e histórico de uma obra tão rica e rigorosa. Acresce que Condillac nunca teve discípulo algum que aceitasse o conjunto de suas teses: o genebrino C. Bonnet (*Essai analytique des facultés de l'âme*, 1760), como mais tarde os ideólogos, tropeça na rejeição ao inatismo das faculdades. A partir dos anos 50 assistimos ao ressurgimento do interesse pelas concepções que tradicionalmente são chamadas de *sensualistas*, apesar do caráter excessivamente limitador desse rótulo (V. Delbos propunha, com mais razão, o termo "sensacionismo"). A revivescência do interesse pela obra de Condillac, porém, deve-se sobretudo à sua filosofia da linguagem (que, com quase toda certeza, influenciou Saussure). Os estudos sobre sua obra estão sendo retomados, e provavelmente todos acabarão por reconhecer seu valor como precursor da filosofia crítica, da filosofia analítica e do projeto logicista.

Condillac foi criticado (por Condorcet, por exemplo) por suas oscilações doutrinais a respeito de problemas nodais da filosofia no século XVIII. A respeito do papel da reflexão na percepção (o problema de Molyneux), de fato ele sustentou, no *Ensaio* de 1746, o caráter imediato da percepção, para depois, em *Tratado das Sensações* (1754), atenuar suas posições e admitir o papel da educação mútua dos sentidos. Com relação ao idealismo de Berkeley, ele tinha posição ambígua em 1746. É só em 1754 que desenvolve uma argumentação rigorosa para refutá-lo. Já se disse que esse detrator da metafísica havia publicado anonimamente, em 1747, uma *Monadologia* (que ele nunca reeditou, e só foi reencontrada em 1980). Todavia, parece-nos que a evolução filosófica de Condillac está relacionada com questões de fundo, mais do que com os problemas que acabamos de mencionar (o caso da *Monadologia*, por exemplo, deve ser vinculado ao fato de Condillac estar respondendo a uma pergunta que fazia parte de um concurso promovido pela Academia de Berlim, cujo plano ele segue). O *Ensaio* de 1746 é uma teoria geral do conhecimento em que Condillac desenvolve os três temas essenciais de sua obra: todo conhecimento provém da transformação da sensação original; as faculdades humanas não são inatas, mas engendradas sucessivamente; o desenvolvimento dos conhecimentos humanos é devido ao desenvolvimento da linguagem. Pode-se afirmar que Condillac nunca renunciará a essas teses fundamentais, e que elas constituem a espinha dorsal de sua obra. De resto, o abade trabalha constantemente na criação de fórmulas (sensação transformada, linguagem método analítico, álgebra língua bem-feita etc.), retoma constantemente textos anteriores, remaneja-os, faz verdadeiras colagens para redigir certos trechos ou certos trabalhos (procedimento que ele chega a confessar, como no caso de *Arte de Pensar* em relação ao *Ensaio* de 1746). O problema da evolução parece colocar-se essencialmente com o *Tratado das Sensações*, em que o autor não atribui papel algum à linguagem. Em *Arte de Pensar* (1775), ele confessa que, redigindo a *Gramática* (publicada no mesmo ano), descobriu a tese segundo a qual a linguagem é um método analítico. Em seus últimos trabalhos (*Lógica* e *Língua dos Cálculos*), a importância da linguagem crescerá consideravelmente, e Condillac fará correções em *Tratado das Sensações* (acrescentando, por exemplo, a introdução à quarta parte). Portanto, podemos propor o seguinte esquema: 1) em 1746, formulação dos principais temas que, em 1749, são aplicados à crítica da metafísica; 2) em 1754 (e talvez também em *Tratado dos Animais*), tentativa de descrever o funcionamento do pensamento em si mesmo; o tema lingüístico se atenua; 3) estada em Parma, retorno ao papel da linguagem, tema onipresente em *Curso de Estudos*, trajetória que desemboca numa filosofia lingüística sensivelmente modificada: com *Língua dos Cálculos*, pode-se falar de uma última etapa da filosofia de Condillac. Não houve desmentidos em Condillac, porém oscilações e aprofundamento do tema das relações en-

tre pensamento e linguagem, o que se pode avaliar melhor em confronto com a doutrina nominalista.

Os intérpretes modernos qualificam Condillac unanimemente (cf. Le Roy) de espiritualista, ao passo que ele foi visto como materialista em vida e durante a Restauração, correspondendo esta última interpretação à apreciação positiva que Marx fez de sua obra em *A Sagrada Família*. Ele ora foi visto como psicólogo associacionista, ora como pensador incapaz de verdadeira abordagem psicológica. O modelo proposto em *Tratado das Sensações* – da estátua que aos poucos vai adquirindo conhecimentos e faculdades a partir de uma sensação que, de início, é a totalidade de seu ser pensante (a estátua é o cheiro da rosa quando cheira a rosa) – foi motivo de riso para gerações de intérpretes preocupados em preservar algum abismo entre matéria e espiritualidade.

É certo que Condillac sempre mantém uma distinção estrutural entre os processos materiais e as operações do pensamento. É mais que provável que essa distinção remeta, em última análise, a um dualismo ontológico, visto que o abade se esforça por demonstrar a existência de Deus (por regressão na série causal) e por refutar o sistema de Epicuro (*Tratado dos Animais*, II, VI). No entanto, ele não teme afirmar a dependência das operações cognitivas com relação à estrutura material, pois, opondo-se a Descartes e a Buffon, atribui a diferenças de organização a diversidade entre os pensamentos do homem e do animal (ibid., II, IV). Do ponto de vista ontológico, é difícil admitir que tal posição seja muito conseqüente, e não se sabe muito bem se cabe atribuir à prudência do autor ou a oscilações doutrinais a afirmação tantas vezes reiterada de uma especificidade intrínseca da alma humana. Seja como for, o que interessa a Condillac é a construção de uma teoria do funcionamento do espírito humano, que ele descreve em termos nada fisicalistas. A questão de seu estatuto ontológico é remetida à elucidação das relações entre as sensações e o aparelho perceptivo, e não é preliminar à construção da teoria em questão. A estátua de Condillac é um *autômato sem maquinismo*, cujo material importa tão pouco quanto o das máquinas de Turing. Nessa perspectiva, a tese essencial do sensualismo é, por um lado, que todo o material de nosso conhecimento provém do fluxo de informação que corresponde à sensação e, por outro lado, que o sistema operatório que efetua o tratamento dessa informação provém igualmente desse fluxo. É em virtude desta segunda tese que Condillac se distancia de Locke, seu inspirador, que admitia o inatismo das faculdades. Também difere de Locke no que diz respeito ao papel atribuído à linguagem numa teoria necessariamente genética. O estado inicial do entendimento é passivo; o tratamento ulterior da informação pressupõe faculdades ativas. Para Condillac, é a linguagem que permite essa atividade, visto que os signos lingüísticos têm como característica essencial aquilo que denominamos hoje *independência semântica*, vale dizer, a possibilidade de ser manipulados à vontade pelo sujeito, na ausência das coisas. É por isso que a questão da origem da linguagem torna-se um problema epistemológico essencial, ao qual Condillac dedica a segunda metade de *Tratado sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*. Trata-se do problema da passagem dos nexos mnemônicos entre representações e características do ambiente (que Condillac chama de signos naturais) para a possibilidade de o sujeito invocar voluntariamente suas representações por meio de elementos materiais diferentes dos objetos que elas representam. Ao admitir que essa inversão ocorre pela utilização habitual – num contexto social que suscita a necessidade de comunicação – de elementos (gestos, gritos) naturalmente ligados aos sentimentos provocados por determinadas representações, Condillac socializa o devir do entendimento, ao mesmo tempo que liga a possibilidade de desenvolvimento da razão ao desenvolvimento da linguagem. A gramática passa a ser a primeira parte da arte de pensar.

Uma posição rigorosamente empirista a respeito da origem de nossos conhecimentos deixa intacta a questão referente a seu critério de validade: na contingência da história de suas relações com o mundo, o espírito humano (ou, como poderíamos também dizer, a linguagem de um povo) poderia ir acumulando, a título de conhecimento, as ilusões mais disparatadas. A abordagem genética de Condillac abre seu pensamento amplamente para a história, mas a história fac-

tual de nossos conhecimentos não pode ocupar o lugar de uma lógica. É por isso que Condillac não verá na associação de idéias (cuja contingência é fonte da imaginação), mas sim em sua *ligação* (que é uma relação entre conteúdos), o motor do entendimento. Embora vá buscar em Locke o catálogo das fontes de nossos erros (oriundos essencialmente da realização das abstrações lingüísticas), a epistemologia de Condillac elabora uma metodologia que depende estritamente de perspectivas genéticas. A descrição da evolução histórica do conhecimento não constitui um conhecimento correto, mas a análise de nossas sensações, que segue passo a passo suas composições e decomposições segundo a via natural (ou seja, repudiando o artifício da síntese que parte de abstrações), essa análise é de algum modo a verdadeira demonstração de sua validade. A lógica está assentada numa teleologia natural, pois, no fundo, a natureza é o único fato que pode servir de norma. Em sua última filosofia, Condillac extrairá a verdade da contingência da história por meio do aparato semiótico de uma língua bem-feita.

A teoria do conhecimento de Condillac coloca-nos imediatamente em face da problemática de uma *filosofia crítica*. A exemplo de Locke (*Essay on Human Understanding*, IV, III), ele formula a questão da extensão do conhecimento, e sustenta que "a extensão de nossos conhecimentos é a mesma de nossas sensações", e que, "[...] para além delas, não há nada que possamos descobrir" (1780, *Logique*, Eclaircissements, ed. Le Roy, t. 2, p. 414). E vai mais longe, proclamando que a mania dos sistemas nos desencaminha, seja qual for nosso grau de cultura (*Traité des systèmes*, ed. Le Roy, t. 1, p. 216), e conduz a conhecimentos completamente vãos, "obra do *entendimento puro* [e] [...] das verdades inteiramente espirituais" (ibid., p. 133, grifos nossos). Podem-se reconhecer aí os temas que, em Kant, constituirão a base da estética transcendental, a ilusão transcendental da razão e, finalmente, a própria idéia de uma crítica da razão pura. O *Tratado dos Sistemas*, muito antes do filósofo de Königsberg, propõe-se expurgar a metafísica neocartesiana de seus imensos maquinismos desconectados do real. Como Kant, mais tarde, Condillac proclama que conhecimento é sistema. O ponto de vista, porém, é diferente. Os únicos sistemas bem construídos são aqueles que, como o de Newton, encadeiam fatos, e não hipóteses ou abstrações; a problemática transcendental é fundamentalmente estranha a Condillac. Embora, a exemplo de Kant, ele reduza a metafísica a uma lógica, e esta a uma analítica do entendimento (na França, na virada do século XIX, metafísica e lógica irão fundir-se naquilo que receberá o nome de "ideologia"), ele escapa ao idealismo por não reduzir a ontologia a essa analítica. O modelo da estátua pressupõe que a teoria do entendimento se constrói a partir da observação externa, e não a partir da reflexão do sujeito do conhecimento sobre si mesmo. Esse é, por certo, o motivo de o abade atribuir tão pouca importância ao papel da necessidade na ciência. O critério último da verdade é o *fato*, espécie de indefinível lógico; donde a rejeição inapelável à atitude cartesiana, que, ligando a verdade à certeza, só pode engendrar quimeras. Condillac distingue, sem dúvida, as verdades de fato das verdades de razão, mas, ao defender a doutrina leibniziana da analiticidade do juízo (em toda proposição verdadeira, a idéia daquilo que se afirma está contida na idéia daquilo sobre o que se faz a afirmação), atenua ao máximo essa distinção. Ela passa a depender apenas do estágio de nosso conhecimento, pois a verdade de razão é simplesmente aquela que conseguimos ligar a outras por uma cadeia de juízos analíticos, chamados pelo abade de "identidades". A lógica de Condillac não tem lugar para o formalismo (ao fim e ao cabo, ela não passa de descrição das operações do espírito), e pode-se dizer que é de ordem essencialmente semântica. A diferença de *status* entre as disciplinas não se dá em termos de modalidades, como em Kant, mas em termos de *completitude*. Um conjunto de conhecimentos será completo se a todo fato corresponder um conhecimento; será incompleto se a todo conhecimento corresponder um fato. Portanto, é a estrutura dos objetos que assegura a qualidade do conhecimento. Matemática, moral e metafísica (vale dizer, a análise das faculdades da alma) têm objetos abstratos cujas idéias podemos determinar; "na física, [...] as análises só são completas relativamente às

descobertas que já fizemos" (*Logique*, 1780, ed. Le Roy, t. I, p. 769). A completitude da matemática, assim como da moral, decorre essencialmente do fato de, nessas disciplinas, as idéias serem construções; a afirmação da completitude da metafísica corresponde ao finitismo radical do abade, para quem nossa percepção é composta de sensações simples em número finito.

A filosofia de Condillac sempre teve sabor nominalista. O mobiliário do mundo é constituído, em última instância, por indivíduos, e o desenvolvimento dos conhecimentos nada acrescenta ao Ser. O nominalismo está rigorosamente unido às limitações que o sensualismo impõe ao conhecimento. Nós só pensamos em contato com a materialidade mundana, e nossos pensamentos não estão em parte alguma quando não estamos pensando nela. Na ausência de objetos – e mais ainda no caso das abstrações –, o pensamento só é possibilitado pela sensação do objeto material que é o signo. É a finitude de nosso contato com o mundo que torna necessário o signo (portanto, a cultura). Deus, eterno como é, não fala nem faz contas. Quanto ao homem, ele é exatamente aquilo que conseguiu adquirir; o homem só é o que adquire. Convém, entretanto, considerar que esse nominalismo singular é principalmente um *conceitualismo lingüístico*, pois até o início da última fase de sua carreira Condillac pressupõe o caráter distributivo dos universais (a idéia geral existe: é uma parte das sensações singulares). Nesse ponto, o filósofo mantém-se fiel às concepções semióticas clássicas, segundo as quais todo signo é signo de uma idéia. Em *Língua dos Cálculos* suas concepções mudam de maneira notável. Nessa obra, Condillac propõe-se dois objetivos principais. Em primeiro lugar, ele deseja descobrir as características gerais dos sistemas de signos correspondentes aos conhecimentos mais rigorosos, que são a aritmética e a álgebra. Tendo demonstrado, na *Gramática*, que as línguas são métodos analíticos, e, na *Lógica*, que todo método analítico é uma língua, seu objetivo era poder estender a todas as disciplinas científicas o rigor e a certeza da matemática: visto que essas qualidades estão associadas às propriedades da linguagem matemática, bastaria modificar as linguagens das outras ciências na mesma direção. O segundo objetivo é elaborar elementos da matemática cuja exposição siga o método analítico, isto é, que exponha as entidades matemáticas a partir da sensação. É na busca desse objetivo que Condillac muda sua teoria da significação e desenvolve uma filosofia original da matemática. Enquanto muitos lógicos, desde Leibniz, tentavam criar uma representação matemática do raciocínio, Condillac toma o caminho inverso, que consiste em buscar a possibilidade de construir os números a partir da teoria das operações do pensamento, vale dizer, a partir da lógica. Trata-se, na verdade, daquilo que, desde Russell, chamamos de programa logicista, e por certo um dos primeiros do gênero. A construção dos inteiros a partir da sensação efetua-se por abstração (é a parte mais frágil do projeto, pois é difícil perceber como a idéia do três poderia ser abstraída da visão de três objetos). Os números relativos, os racionais, os reais e os complexos são construídos a partir dos inteiros. É nesse ponto que a matemática introduz uma perturbação na teoria do significado. Tomemos o caso dos números reais. Condillac tenta construí-los a partir da teoria das frações contínuas de Lagrange. Para simplificar, digamos que o número real (2, por exemplo) seria o limite de uma série infinita de frações; o finitismo de Condillac, porém, leva-o a negar a existência de séries deste tipo. O signo de um número real, portanto, não é signo de uma idéia; o mesmo se diga, evidentemente, dos números complexos ($\sqrt{-1}$, por exemplo), que são, de alguma forma, símbolos fictícios. Alguns números não são representações, mas correspondem a manipulações de signos num contexto operatório. A consideração da álgebra enseja as mesmas conclusões quanto à teoria do significado: ao contrário dos algarismos da aritmética, que são nomes das idéias dos inteiros, as variáveis não são nomes de idéias de números: limitam-se a indicá-los. O modelo de rigor científico, portanto, corresponde a uma linguagem na qual certos signos não significam idéia nenhuma. Compreende-se, pois, a importância da constituição dessa linguagem. Aquilo que Condillac chama de *linguagem bem-feita* (cujo único exemplo é a

álgebra) é um sistema de signos simples e exatos; na constituição de cada um desses signos, poderíamos reconhecer as suas relações com os elementos dos quais ele é derivado, derivação que estaria em conformidade com a gênese analítica dos conhecimentos. Na língua bem-feita, é essa analogia dos signos que guia o raciocínio. Esse novo nominalismo não rompe com o sensualismo, pois, com a analogia, é o efeito dos signos (considerados como matéria) sobre a sensação que regula o pensamento: o empirismo tornou-se de certo modo metalingüístico. Compreendem-se, assim, os rearranjos feitos no *Tratado das Sensações*: embora não fale, a estátua pode pensar, porquanto sente, mas não tem conhecimentos teóricos. Embora possa falar daquilo que não sente, o matemático pensa nos signos de sua linguagem porquanto os sente, e estes são capazes de levá-lo à sensação originária do mundo. A última descoberta de Condillac talvez tenha sido essa dualidade do pensamento, entre o que vem antes e o que vem depois da linguagem.

• *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2 vol. in-12, Amsterdam, P. Mortier, 1746; *Traité des systèmes*, in-12, Haia, 1749; *Traité des sensations*, 2 vol., in-12, Londres e Paris, 1754; *Traité des animaux*, in-12, Amsterdam e Paris, 1755; *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 16 vol., in-8°, Parme de l'Imp. Royale, 1775 (na verdade, essa edição foi impressa em Deux-Ponts; seus tomos são compostos por: 1. *Grammaire*; 2. *Art d'écrire*; 3. *Art de raisonner*; 4. *Art de penser*; 5-10. *Introduction à l'étude de l'histoire ancienne*; 11-16. *Introduction à l'étude de l'histoire moderne*); *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, in-8°, Amsterdam e Paris, Jombert & Cellot, 1776; *La logique ou les premiers développements de l'art de penser*, in-8°, Paris, L'Esprit e de Bure, 1780; *Oeuvres de Condillac, revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes et augmentées de la "Langue des calculs", ouvrage posthume*, 23 vol., in-8°, Paris, Impr. de Ch. Houel, an VI (1798); *Oeuvres*, ed. G. Le Roy, 3 vol. in-4°, Corpus général des Philosophes français, Paris, PUF, 1947-1951 (contém apenas excertos do curso de história; o vol. 3 constitui a primeira edição do *Dictionnaire des synonymes*, escrito em Parma); *Correspondance avec Cramer*, ed. G. Le Roy, in-8°, Paris, PUF, 1953 (deve-se corrigir a datação de acordo com o artigo de P. Petacio, Note sul carteggio Condillac-Cramer, *Belfagor*, XXVI, 1971, pp. 83-95); *Les Monades*, ed., introd. e notas de L. L. Bongie, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980 (dissertação para a Academia de Berlim publicada anonimamente na coletânea da Academia de 1747 e que não foi reimpressa depois disso); *Langue des calculs*, reprodução da edição de 1798 com as variantes do manuscrito, uma introdução e notas de S. Auroux e A.-M. Chouillet, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1981.

⇒ Baguenault de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910; K. Baker, Un éloge officieux de Condorcet: sa notice historique et critique sur Condillac, *Revue de Synthèse*, 88, pp. 227-51; J. Sgard (org.), *Corpus Condillac*, Genebra, Slatkine, 1981; S. Auroux, Le rationalisme empiriste, *Dialogue*, XIII-3, 1974; R. Bizzari, *Condillac*, Brescia, 1945; M. Del Pra, *Condillac*, Milão, 1924; J. Derrida, *L'archéologie du frivole*, 1973 (pref. à reed. do *Essai* publicado por ed. Galilée com texto estabelecido e anotado por Ch. Porset); F. Duchesneau, Condillac critique de Locke, *Studi Internazionali di Filosofia*, VI, 1974, pp. 77-98; Sémiotique et abstraction de Locke à Condillac, *Philosophiques*, III, 1976; P. Salvucci, *Condillac filosofo della communità umana*, Milão, 1961; G. Solinas, *Condillac e l'illuminismo*, Universidade de Cagliari, 1955; J. Sgard (org.), *Condillac et les sciences du langage*, Actes du Colloque de Grenoble, Genebra, Slatkine, 1982; H. Aarsleff, The Tradition of Condillac: the Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder, *Studies in the History of Linguistics* (Hymes, D., org.), 1974; Condillac Speechless Statue, *Studia Leibniziana*, Supplementa XV, 1975; M. Angenot, Condillac et le Cours de linguistique générale, *Dialectica*, 25, 1971; R. Lefèvre, Condillac maître du langage, *Revue internationale de Philosophie*, XXI, 1967; E. McNiven Hine, Condillac and the Problem of Language, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, CVI, 1973; C. Pichevin, Remarques sur le statut des signes et du langage dans le système de Condillac, *Systèmes symboliques, science et philosophie*, Paris, 1978; *N. Rousseau, Connaissance et langage chez Condillac*, Genebra, Droz, 1986; S. Auroux, La philosophie mathématique de Condillac, *Bulletin de la Societé française de Philosophie*, 75-1 (número dedicado a Condillac, com contribuições de Y. Belaval, J. Chouillet, A. Joly), 1981; D. Badareu, Le calcul logique de Condillac, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 158, 1968; J. Knight, *The Geometric Spirit: the Abbé de Condillac and the French Enlightment*, New Haven, 1968; P. Laromiguière, *Paradoxes de Condillac*, Paris, 1925; C. Bertolini, *La pedagogia di Condillac*, Asti, 1911; A. Lebeau, *Condillac économiste*, Paris, 1903; P. Meyer, *E. B. de Condillac. Ein Wegbereiter der ökonomischen Theorie des liberalen Gedankens*, Zurique, 1944; M. Meoli, *Il pensiero economico del Condillac*, Milão & Varese, 1961; L. Guerci, *Condillac storico*, Milão & Nápoles, 1978; E. Nuzzo, *L'Ultimo Condillac e il mondo de la storia*, Nápoles, 1973.

Sylvain AUROUX

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de CARITAT, marquês de, 1743-1794

Filósofo, matemático, economista e político francês, nascido em 17 de setembro de 1743 em Ribemont, Aisne. Sua família esperava que ele fosse militar, como seu pai, que morrera cedo. Aluno dos jesuítas em Reims e depois no Collège de Navarre, Condorcet defende, em 1759, uma tese de matemática que desperta a admiração de d'Alembert. Esse reconhecimento o introduz no meio enciclopedista e acadêmico da época. Com 22 anos, apresenta um *Ensaio sobre o Cálculo Integral* com que granjeia a estima de toda a comunidade científica. A partir de 1769 é recebido na Academia de Ciências e colabora com o suplemento da *Enciclopédia*. No ano seguinte, d'Alembert o apresenta a Voltaire; encontro decisivo, pois seu racionalismo científico é enriquecido por um humanismo esclarecido. A ciência deve pôr-se a serviço do amor pela humanidade, "a mais inabalável de todas as bases", escreve ele a Voltaire. A partir de 1770, Condorcet redige *Elogios Acadêmicos*, verdadeiras radiografias da vida intelectual e científica de todo um século, onde se percebe um espírito preocupado com as condições de produção e de difusão dos saberes. Amigo de Turgot, Condorcet interessa-se pelas questões de economia política. Tornando-se ministro das Finanças, Turgot propõe-lhe o posto de inspetor das Moedas; ele aceita e tem a impressão de finalmente poder exercer influência sobre os acontecimentos. Desse período datam realmente sua preocupação com o bem público e a justiça e sua vontade de unir teoria e prática. Propõe a Turgot uma reforma da pesquisa científica e das academias, pensa em reorganizar as vias de navegação e interessa-se pelo cadastramento público. Opondo-se a Necker, assume posição favorável à livre circulação dos grãos (*Reflexões sobre o Comércio de Grãos*, 1776). Depois da queda de Turgot, muito decepcionado, afasta-se um pouco e reflete sobre as causas desse malogro: as reformas propostas não se teriam chocado contra a ignorância do povo, os privilégios dos ricos, os corporativismos estreitos ou mesmo contra a própria estrutura monárquica? Todas essas hipóteses são analisadas em *Vida de Turgot*, publicada em 1786, em que são reforçadas suas tendências ao republicanismo e a aspiração à igualdade. Esse texto importante precede de pouco tempo as obras dedicadas à Revolução Americana, que iria transformar-se num "laboratório político" para toda a elite da época; Condorcet constata que a instauração de um regime republicano é possível num grande país, desde que os direitos do homem sejam proclamados e respeitados, que a Constituição seja regularmente revisada e que o povo, instruído, vote com conhecimento de causa. T. Paine e B. Franklin representam para ele essa Revolução e o sensibilizam para os ideais maçônicos (ver *Elogio a B. Franklin*, 1790). Essa evolução filosófica e política é acompanhada por uma tomada de posição contra a injustiça e a arbitrariedade (casos de La Barre e Lally-Tollendal); ele luta em favor dos protestantes, dos negros (1781) e das mulheres: leva às últimas conseqüências os princípios de igualdade e humanidade. Em 1782, é eleito para a Academia Francesa, e o título de seu discurso é revelador: *Vantagens que a Sociedade Pode Extrair da Reunião das Ciências Físicas às Ciências Humanas*. Esse texto contém o programa de Condorcet resumido na idéia de "matemática social" (aplicação do cálculo das probabilidades às questões econômicas e sociais). Em 1785, o filósofo redige seu *Ensaio sobre a Aplicação da Análise à Probabilidade das Decisões Proferidas por Pluralidade de Votos*, em que expõe o famoso paradoxo do matemático Borda. A forma de um escrutínio pode perfeitamente falsear a expressão real dos votantes (fenômeno da agregação das escolhas individuais). Todo voto democrático deve ser acompanhado por uma reflexão crítica sobre o esclarecimento dos eleitores e sobre a organização do próprio voto, portanto sobre a Constituição. A obra política de Condorcet pode ser assim apresentada como uma tentativa de neutralização permanente do paradoxo de Borda e de seus outros representantes, contra os riscos do despotismo ou do unanimismo. Mas como agir concretamente para proteger a democracia de si mesma? A partir de 1788, num texto *Sobre as Assembléias Provinciais*, Condorcet propõe uma série de respostas: a Constituição deveria ser revista regularmente, e é preciso instaurar

uma instrução pública. Sobrevém a Revolução de 1789. Membro da municipalidade de Paris, engaja-se na luta política; assim, aquele que fora o último enciclopedista torna-se o primeiro filósofo revolucionário. Com Sieyès, em maio de 1790, funda a Sociedade de 1789, clube de reflexão e propostas, destinado a difundir os ideais da filosofia iluminista no novo contexto político; apresentando esse clube, escreve: "Pela arte social, deverá surgir a fraternidade na nação e entre as nações. Com a Revolução, a matemática social pode ser aplicada concretamente", e os amigos da razão e da humanidade "vêem o futuro no presente". Nesse contexto Condorcet redige os *Cinco Memoriais sobre a Instrução Pública*, quadro teórico da escola republicana. A instrução pública cria um laço entre a obra epistemológica e a obra política do filósofo: "Esgotem-se todas as combinações possíveis para garantir a liberdade; se elas não comportarem um meio de esclarecer a massa dos cidadãos, todos os esforços serão inúteis" (*Quarto Memorial*). A educação, ao criar a igualdade e difundir as Luzes, possibilita uma revisão racional das leis e da Constituição. Fim de 1791: eleito para a Assembléia Legislativa, aplica seu programa e, à frente do Comitê de Instrução Pública, redige seu *Relatório sobre a Instrução Pública* (de abril de 1792). Esse plano, muito coerente, compreende cinco graus. As escolas primárias, gratuitas e livres da tutela religiosa, cuidarão de transmitir conhecimentos elementares; sua disseminação garantirá a formação de uma razão comum. Essa razão comum possibilitará evitar os perigos da expressão intempestiva da vontade geral no exercício da soberania pelo povo. As revisões constitucionais tornam-se possíveis e desejáveis. Na Sociedade Nacional de Ciências e Artes, os mais eruditos são convidados a propor programas e a redigir manuais adaptados a cada nível (escolas, institutos e liceus) com toda a independência. A instrução é um órgão da república, pois "é preciso que, amando as leis, possamos julgá-las" (*Relatório sobre a Instrução Pública*). Eleito para a Convenção, Condorcet completa essa obra redigindo um *Plano de Constituição* precedido de uma *Declaração dos Direitos*, freqüentemente desconhecida ou confundida com a que foi redigida às pressas pelos *Montagnards*, em junho de 1793. Esse *Plano de Constituição* (fevereiro de 1793) foi atualizado; os acontecimentos políticos precipitaram-se, e o republicanismo a que Condorcet aderia passou a ser confundido com as teses dos girondinos. Diante do golpe dos *Montagnards*, Condorcet protesta e, ameaçado de prisão, é obrigado a esconder-se. Na clandestinidade, pensa inicialmente em justificar sua ação política (*Fragmento de Justificação*), mas logo sua reflexão se amplia e ele começa a redigir o *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, sua obra maior. A apoteose com que esse texto foi cercado já em 1795, por obra de Daunou, ocultou seu alcance teórico e sua gênese complexa a tal ponto que ainda não existe edição completa e científica dele. Essa edição deveria insistir nos nexos entre esse texto e o restante do *corpus* condorcetiano. Havia muito tempo o filósofo desejava reinserir a Revolução e a síntese republicana numa "história da liberdade" (*Manifesto aos Germanos*, 1792). Esse olhar para o passado poderia ajudar a traçar o "quadro de nossas esperanças" (*Esboço*, décima época). Portanto, era preciso apresentar "um quadro geral e completo de todas as verdades positivas descobertas até aqui" (*Quinto Memorial*). Nessa perspectiva, o Terror, de que Condorcet é uma das vítimas, representa uma regressão provisória no progresso geral da humanidade, representado pela Revolução. Mas esse "otimismo racional e de certa forma empirista" (fórmula de A. Koyré em 1948) indica desde logo a fragilidade e a perfectibilidade dessa evolução da humanidade. Eis por que o *Esboço* convida a apreciar melhor os esforços envidados na busca do progresso (luta pelos direitos do homem, pela criação da Constituição republicana e pela igualdade política) e a difundir as Luzes (papel da filosofia e da ciência na Grécia, de Galileu diante da Inquisição, bem como de Bacon, Descartes, Locke, Rousseau ou Turgot; papel enfim das academias e das sociedades científicas). Nas três primeiras épocas do *Esboço*, Condorcet insiste nos obstáculos que precisou superar: limites mesmos das faculdades humanas, ignorância e medo do desconhecido, presença de desigualdades e de privilégios entre os homens.

A obra termina com uma profissão de fé na razão, feita na última parte, que está voltada para o futuro. Um misterioso *Fragmento sobre a Atlântida* conclui essa obra; sua interpretação é difícil: seria uma simples ficção futurista, uma sublimação ideal da tradição enciclopedista e acadêmica ou uma alegoria maçônica velada? Deixando inacabados esses textos, Condorcet decide sair do refúgio, mas, sendo preso, é encontrado morto em 29 de março de 1794.

A situação de Condorcet na história da filosofia é delicada, pois seu pensamento justapõe e combina à saciedade as principais correntes do século do Iluminismo, como ressalta A. Koyré em 1948: "Condorcet resume em sua própria vida quase todos os aspectos da evolução da vida intelectual do século XVIII e sua passagem da teoria à ação." Mas essa é uma síntese original que apresenta três componentes: Condorcet é em primeiro lugar um enciclopedista, cuja "curiosidade universal" Sainte-Beuve saúda em 1851 e cuja "faculdade principal era combinar, encadear e organizar". De fato, d'Alembert via nele seu discípulo filosófico direto. Condorcet é também um racionalista empirista e probabilista (Crampe-Casnabet, 1985); no *Esboço* lê-se uma série de homenagens a Bacon, Galileu, Descartes e Locke. O homem recebe sensações do mundo exterior, mas estas são ativamente combinadas pelo entendimento que mantém seus vestígios nos signos e na linguagem (papel emancipador da escrita e da imprensa, por exemplo). Cabe aos homens comparar suas idéias para pensar o mundo e encarar o futuro, a fim de calcular os motivos de acreditar e agir (papel libertador da matemática social nos progressos futuros da humanidade). A perfectibilidade rousseauniana é aqui integrada num quadro probabilista, dentro de uma história da liberdade e da razão; o futuro está em parte inscrito nas obras humanas presentes. A difusão das Luzes e da igualdade trabalha pela concórdia universal. Condorcet é, por fim, um humanista esclarecido: a razão e as instituições têm como finalidade o amor pela humanidade, a igualdade e a fraternidade entre os homens e as nações. A expressão política desse humanismo está na defesa das idéias de república e de instrução pública, bem como no respeito pelos direitos do homem.

• As obras de Condorcet, mais celebradas que lidas, ainda não tiveram uma edição completa. Duas edições merecem ser mencionadas: a de 1804 em 21 vol., chamada "Cabanis" (raríssima) e a de 1847-1849 estabelecida por Arago, em 12 vol., ed. Didot. Nos dois casos os textos científicos do filósofo estão ausentes. As obras dedicadas à instrução pública são mais acessíveis: para o período pré-revolucionário, pode-se consultar a coletânea estabelecida por M. Albertone, Bibliopolis, 1983; para os outros textos, remetemos à edição crítica proposta em 1989 por C. Coutel e K. Kintzler, Edilig. O *Manual de Aritmética Elementar* foi reeditado em 1989 [*Manuel d'arithmétique élémentaire*] por ACL/LA Cité des Sciences de La Villette.

O *Esboço* [*Esquisse*] está disponível em duas edições de qualidade: a primeira é apresentada por Y. Belaval, Vrin, 1970 (a partir do trabalho de O. H. Prior), e a segunda é proposta por B. Pons, Garnier-Flammarion, 1988.

⇒ F. Alengry, *Condorcet guide de la Révolution française*, Brière, 1904; C. Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, Alcan, 1904. Sobre a obra epistemológica e científica do filósofo, tem-se uma leitura proveitosa em: G. G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, PUF, 1956 (reed. 1989); R. Rashed, *Condorcet, mathématique et société*, Hermann, 1974; K. M. Baker, *Condorcet, raison et politique*, Hermann, 1975 e 1988. Quanto à obra econômica, remetemos à síntese proposta por G. Faccarello e P. Steiner, *La pensée économique pendant la Révolution*, Presses Universitaires de Grenoble, 1990; ver também F. Hincker, *La Révolution française et l'économie*, Nathan, 1989. Sobre a instrução pública, F. Vial, *Condorcet et l'éducation démocratique*, Delaplane, 1902 (reed. 1970) e C. Kintzler, *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Le Sycomore, 1984 (reed. 1987). Três obras podem servir de introdução geral ao estudo de Condorcet: E. e R. Badinter, *Condorcet, un intellectuel en politique*, Fayard, 1988 (com ótima bibliografia); A. Koyré, *Conférence sur Condorcet* pronunciada em 1948, Gallimard, 1971 (notável apresentação da unidade do pensamento de Condorcet); M. Crampe-Casnabet, *Condorcet lecteur des Lumières*, PUF, 1985 (excelente apresentação da filosofia de Condorcet seguida por uma coletânea de textos). Por fim, pode-se encontrar uma bibliografia completa em *Actes du Colloque Condorcet* (junho de 1988), Minerve, 1989; esse volume é muito interessante para o leitor que queira ter uma visão global dos estudos e das pesquisas sobre Condorcet.

Charles COUTEL

CRISIPO, 280 a.C.-c. 200

Filósofo grego, estóico, Crisipo nasceu em Soli, Ásia Menor, e faleceu em Atenas. São-lhe atribuídas até setecentas obras, que ele teria com-

posto plagiando muito seus contemporâneos, como se fazia na época. Seja como for, chegaram-nos apenas fragmentos, e dele só conhecemos o que a tradição nos conta através das obras de Cícero e de Sêneca, por exemplo.

Ele foi um dos cabeças da escola chamada "antigo estoicismo". Tinha mais ou menos catorze anos quando chegou a Atenas. Começou então a freqüentar os adversários diretos dos estóicos, ou seja, os platônicos da nova academia (lembremos que Platão morreu em 348 e que a sua escola, que só contava um século, ainda era alvo de grande afluência). Chegou a publicar diversas obras que defendiam o ponto de vista dessa escola, sobretudo *Pró e Contra o Costume*, ou *Das Grandezas e das Quantidades*. No entanto, discordou da Academia em torno do problema geral do conhecimento e logo aderiu a seus antigos adversários: os estóicos. Desposou a tal ponto a causa destes que acabou por assumir a liderança de seu movimento e insuflou nova vida à escola, o famoso "Pórtico". Por isso considera-se que, embora não tenha sido propriamente o fundador do estoicismo, Crisipo foi seu melhor propagandista, e a ele devemos a fama da escola do Pórtico.

Para compreender a contribuição do pensamento de Crisipo convém lembrar rapidamente as teses da escola que ele vai ser levado a dirigir. Para os antigos estóicos, a filosofia compõe-se de lógica, física e sobretudo moral, objetivo supremo de toda a reflexão. Nesses três aspectos, discordam dos socráticos e dos aristotélicos, desenvolvendo uma visão de mundo que se perpetuará até Epicteto e mesmo até o pensamento cristão, com o qual acabará por fundir-se. Fundado por Zenão de Cício, o pensamento estóico será desenvolvido por seu aluno Cleantes, ao qual Crisipo sucederá. Portanto, é em relação ao sistema dos dois fundadores, levando em conta o contraste com a Academia, que devemos apreciar o pensamento do terceiro dirigente do Pórtico.

Sabe-se que Platão excluíra o sensível do campo da ciência; os estóicos inverteram exatamente essa atitude. Reatando com a tradição de Epicuro, Zenão afirma que o conhecimento começa com a impressão sensível, e esta se prolonga numa representação ou imagem na alma. Essa tese, porém, corria o risco de reduzir-se a um empirismo simplista ou mesmo a um sensualismo puro: Cleantes, retomando sem precaução uma imagem de Zenão, comparava a alma a um pedaço de cera sobre o qual o conhecimento simplesmente se imprimiria. Crisipo, que, por haver freqüentado a Academia, sabia como era fácil atacar tal posição, vai de alguma maneira consolidá-la, pondo toda a sua arte dialética a serviço da verdadeira tese de Zenão, a da "representação compreensiva".

Em primeiro lugar, qual é o valor de realidade de uma impressão sensível? Porque a imaginação, assim como a "impressão", traduz-se em representações na alma. Como então distinguir a impressão sensível da pura miragem? Crisipo resolve esse problema clássico negando crédito à imaginação e aos "sentimentos" e afirmando, no mesmo sentido, que temos a possibilidade de distinguir imediatamente uma impressão de uma imaginação; essa faculdade de distinção imediata traduz-se na forma de "pré-noções" ou de "noções comuns". Reconhece-se aí a influência da Academia. Em suma, nosso conhecimento pode, portanto, apoiar-se numa imagem que corresponde a uma realidade sensível e indiscutível.

E qual é o valor de verdade dessa imagem? Porque, afinal, ainda que corresponda a um objeto real, a impressão pode dar uma visão errada dele. Crisipo retoma aqui a tese de Zenão: chama de "compreensiva" a imagem que é capaz de levar a alma a realizar um trabalho de conhecimento verdadeiro. É aqui que Crisipo, depois de Zenão, se opõe mais nitidamente a Cleantes. Pois, ao contrário deste último, ele não vê apenas passividade no conhecimento; por certo a alma recebe a marca do mundo sensível, mas logo reage para julgar, para dar ou recusar "assentimento". Se acaso se enganar, será porque a imagem, a representação, que é seu único material, não foi fiel ao objeto; por si, a alma não pode enganar-se: ao contrário, ela é capaz de certezas estáveis e definitivas. Não se deveria ver nessa idéia a definição de um novo idealismo. Ao contrário, como veremos adiante, a alma é "sopro material". Portanto, armada de uma imagem compreensiva, essa alma pode chegar a um conheci-

mento certo, a uma "percepção" do mundo, ou "sensação". Evidentemente, essa tese de Zenão era severamente criticada pelos platônicos: como distinguir uma representação "compreensiva" de uma representação infiel? Em outras palavras, qual é o critério de verdade? É a essa crítica que Crisipo responde com seu postulado já citado das "noções comuns", dos "raciocínios espontâneos", das "pré-noções". Assim, é a razão que vai verificar a verdade da representação. Entende-se portanto que não se trata, de modo algum, de um empirismo passivo, mas, no fundo, de um racionalismo. E é exatamente desse modo que era visto na Antiguidade: o racionalismo dos estóicos, mesmo pesado, opunha-se ao dogmatismo dos platônicos.

Esse racionalismo tão específico conduz, aliás, a uma lógica muito diferente da de Aristóteles. Sem dúvida, os estóicos recorrem ao silogismo, mas apenas para interligar juízos de fatos, e não proposições formais. Pois, evidentemente, como a fonte do conhecimento é a relação com o sensível, eles não atribuem nenhum valor à abstração, ao pensamento formal, ao juízo categórico. Assim, suas proposições não unem um predicado, ou seja, um conceito, a um sujeito; elas só fazem precisar a maneira de ser do sujeito, que é sempre um ser sensível. São, portanto, proposições modais, e os estóicos distinguiam cinco modos: hipotético, conjuntivo, disjuntivo, causal e quantitativo. A originalidade de Crisipo consiste em ter introduzido uma distinção no primeiro modo: este exprime então uma relação entre dois fatos sucessivos, não causa e efeito, mas antecedente e conseqüente. Ora, segundo Crisipo, quando tal juízo é relativo ao passado, ou seja, quando visa ao antecedente, ele é necessário, e não mais hipotético. Essa precisão está ligada a outro postulado estóico, o do fatalismo dos acontecimentos e da "providência". Em última análise, não poderia haver contingência, portanto não poderia haver juízo hipotético; é o que Leibniz compreenderá ao mostrar que esses "futuros contingentes" não passam de necessidades *ex hypothesi*.

Para os estóicos, a física compreende a metafísica, pois não há ser fora do sensível. Esse ser divide-se em duas partes: uma parte passiva, material, inerte, e uma força ativa que não difere do fogo primitivo do qual deriva. É essa força ativa, esse "sopro material", esse "pneuma", que define a alma. Porém, de modo mais geral, ela é "matéria sutil", ou "éter divino". Assim, pois, trata-se de um materialismo claramente reafirmado pelo próprio Crisipo, mas que compreende um princípio totalmente particular: a matéria é "animada", habitada por uma força ativa, força que não é a *anima* que habita os seres vivos em Aristóteles, mas força que é matéria sutil. Propriamente dito, parece que a matéria é habitada pela matéria! Ora, é exatamente o que postulam os estóicos e Crisipo: um corpo pode misturar-se a outro, unir-se-lhe, e é precisamente o caso da alma corporal que se une ao corpo. Percebe-se que nesse caso há uma retomada do materialismo de Epicuro, mas consideravelmente desenvolvido, ao qual se soma o dinamismo. Chega-se então a uma teoria totalmente original, segundo a qual a razão está presente no mundo enquanto força material ativa, e isso alimentará toda a teologia dos estóicos: o divino é imanente ao mundo, e o fatalismo não deve, portanto, levar a um quietismo que seria renúncia diante de uma transcendência incompreensível. Essa ontologia dinâmica e imanentista está, certamente, muito mais próxima de Espinosa do que do pensamento antigo. O destino não é a marca do irracional no mundo, mas, ao contrário, a própria expressão dessa inteligência agente nos corpos, dessa força unificadora que habita a diversidade dos corpos inertes.

Contudo, esse racionalismo – pois que o é – não leva a um pensamento científico moderno. O universo não é uma estrutura na qual se imbricam series de causalidades determinadas; o universo é um indivíduo, que tem começo e fim, com uma história cíclica que ele deve percorrer, e a noção de fatalidade substitui muito bem a noção de causalidade. Por exemplo, Crisipo passa freqüentemente da astronomia à astrologia. Finitude do mundo, geocentrismo (não só a Terra é o centro do mundo como também é imóvel), divindade do universo: são esses os principais princípios da física de Crisipo.

A ética, como se sabe, é postulada pelos estóicos como a verdadeira finalidade da filosofia. E todos conhecem o célebre preceito de Clean-

tes: "É preciso viver de acordo com a Natureza." Isso deriva diretamente da física: pois uma vez que a Razão age na Natureza, que o curso das coisas nada mais é que a ordem divina, que o destino nada tem de fatalidade cega, mas é testemunho do sopro primitivo, então, evidentemente, é preciso obedecer. Ou melhor, é preciso participar ativamente dessa "providência", e a virtude reside num comprazimento positivo e jubiloso com os acontecimentos que não podem ser ruins. Como já ressaltamos, não há quietismo no estoicismo.

A particularidade de Crisipo, aqui, consiste em ter relativizado essa moral, em tê-la separado de uma teologia rigorosa. Ao contrário de Cleantes, ele trata menos do Bem em si, tal qual é pensável em sua generalidade, do que da moral concreta e de sua aplicação possível à vida cotidiana. Ele foi sensível às críticas feitas nesse aspecto à escola do Pórtico, que pregava uma virtude tão rigorosa que não se acomodava à prática. Portanto, se Crisipo continua a pregar a virtude, é como ideal, mas no que se refere ao dever concreto ele forja o conceito de "preferível". E o preferível, se definido relativamente a esse ideal, introduz uma dimensão subjetiva na moral, leva em conta as circunstâncias etc.

Por outro lado, voltando ao terreno da teologia pura, Crisipo quis responder aos que pretendiam opor-lhe a existência do mal. Depois de tentar alguns subterfúgios sofísticos (o mal é necessário para que seu contrário, o bem, possa ser), acaba por introduzir a seguinte tese absolutamente nova: o mal vem do livre-arbítrio do homem, é o preço que lhe custa a liberdade de sua vontade. De que maneira, num mundo onde reina uma fatalidade implacável, é possível afirmar que há livre-arbítrio? (esse foi o grande desafio do estoicismo, seu grande problema também. Mas é o problema de toda moral que se baseie numa teodicéia, é o espinho que será herdado pelo pensamento cristão.

• H. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, 1964; M. Isnardi, *Stoici antichi*, Turim, 1989; M. Baldassari, *La logica stoica*, vol. 2: *Crisippo, Il catalogo degli scritti e i frammenti dai papiri*, Como, 1985.

⇒ E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1910; Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Paris, 1855; Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, Paris, 1856; P.-M. Schuhl e E. Bréhier, *Les stoïciens*, Paris, 1962; A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, Paris, 1966.

Bernard GALAND

CRÍTIAS, 455-403 a.C.

Crítias, nascido em Atenas no ano 455, foi o mais famoso dos Trinta Tiranos que estabeleceram um regime pró-espartano em Atenas no fim da Guerra do Peloponeso. Autor de vários escritos, freqüentou Sócrates e manteve laços estreitos com as correntes sofísticas. No entanto, não seria possível considerá-lo irrestritamente sofista.

Primo-irmão da mãe de Platão, Perictione, cuja família remontava a Sólon, Crítias foi um dos adversários mais encarniçados da democracia, sem dúvida antes de 415, data em que seu nome aparece pela primeira vez, mencionado na lista dos homens que foram acusados de cumplicidade no caso da mutilação das estátuas de Mercúrio. Alguns anos depois, em 411, Crítias teria participado, segundo testemunho de Demóstenes (58, 67) – única menção que temos do fato –, do grupo de tiranos que estabeleceu em Atenas, durante breve período, a tirania dos Quatrocentos. Parece, porém, que Crítias só foi exilado de Atenas um ano depois do restabelecimento da democracia. Passando a viver sobretudo na Tessália, voltou a Atenas só no fim da Guerra do Peloponeso. Foi membro ativo do grupo dos Trinta Tiranos que estabeleceram um regime pró-espartano em Atenas. Nessa ocasião, mostrou-se particularmente cruel, apoiando, segundo o testemunho de Filóstrato em *Vidas dos Sofistas*, o objetivo espartano "de esvaziar a Ática do rebanho de seus filhos para transformá-la em deserto". Provável responsável pela morte de Terâmenes, tentou opor-se às tropas de Trasíbulo reunidas em File e em marcha para Atenas. O combate ocorreu entre Atenas e o Pireu, em maio de 403, e Crítias ali morreu, assim como Cármides, tio de Platão.

Educado dentro dos melhores moldes, Crítias teria começado cedo a freqüentar Sócrates na companhia de Alcibíades. Xenofonte lembra, nas *Memoráveis*, que, enquanto estiveram próximos

de Sócrates, Crítias e Alcibíades conseguiram controlar suas paixões condenáveis (I, 2, 12). Mas as censuras que Sócrates fazia a Crítias devem logo ter despertado o ódio deste. Ao redigir as leis do regime tirânico, Crítias teria proibido Sócrates de manifestar-se em público.

Vários diálogos de Platão mencionam a personagem Crítias. Ele é citado em *Protágoras*, entre os sofistas que visitavam Cálias (306 *a*), fazendo uma breve intervenção (336 *e*). Em *Cármidas*, uma das definições da *sôphrosyné* propostas pelo jovem Cármidas ("fazer as coisas que são nossas": 161 *b*-162 *b*) é claramente inspirada em Crítias. E quando este intervém na discussão e vê sua definição refutada por Sócrates, replica oferecendo outras definições da *sôphrosyné*, identificando-a com o "autoconhecimento" (163 *c*-166 *b*) e com "o conhecimento dos outros e de si mesmo" (166 *b*-172 *e*). No diálogo apócrifo intitulado *Erixias*, Crítias encontra-se em posição de defender, em oposição a Erixias, a tese segundo a qual a riqueza é fonte de muitos males, por constituir um elemento que alimenta as paixões.

Por fim, uma questão especialmente delicada é saber se o Crítias que intervém no início do *Timeu* e em *Crítias* é o mesmo Crítias tirano, primo de Platão. Isto porque a personagem "Crítias" que no início do *Timeu* transmite o mito de Atlântida é ali designada como "Crítias, o jovem". Durante muito tempo pensou-se ser ele o tirano. Mas um conjunto de indícios encontrados principalmente no *Timeu* levam a crer que é impossível que o Crítias do *Timeu* (neto do velho Crítias e bisneto de Drópides II) tenha sido o Crítias tirano. Caberia então levantar a hipótese de ter existido um Crítias intermediário, avô de Crítias, o tirano. Mas ainda não foi apresentado nenhum argumento decisivo que favorecesse ou contrariasse a identidade dos dois Crítias, e a questão continua muito controversa.

Os fragmentos de Crítias que chegaram até nós são bastante numerosos e dão testemunho de obras de gêneros bem diferentes.

Grande parte da obra de Crítias que subsistiu até hoje está escrita em versos, sendo qualificada comumente de "poética". É constituída por *Elegias* (B1-5), *Constituições* em versos (B6-9), tragédias, sobretudo fragmentos de *Tenes* (B11-12), *Radamante* (B13-15), *Pirítoo* (B16-24) e um longo fragmento de um drama intitulado *Sísifo* (B25).

É difícil apreciar o alcance desse fragmento de *Sísifo*. Segundo Sexto Empírico, Crítias se inclui entre os ateus quando declara "que os antigos legisladores forjaram a ficção de Deus como uma espécie de censor das ações justas e das faltas cometidas pelos homens" (*Contra os Físicos*, I, 54). Os versos que nos são transmitidos (I, 6, 7) parecem de fato indicar que as leis não são inerentes à natureza humana nem dom de Deus, ao passo que a religião seria uma invenção humana destinada a garantir obediência. Contudo, é difícil saber se as teses expressas nesse fragmento são mesmo as defendidas por Crítias; pois elas podem também formular o ponto de vista que ele critica. Além disso, é difícil apreciar a natureza do *Sísifo* (Sutton, 10-4), e chegou-se a pensar que Eurípides, e não Crítias, fosse seu autor (Dihle, 28-42).

É preciso mencionar também os fragmentos B18 ("O incansável Tempo gira sem cessar a [...] engendrar-se") e B19 (sobre os movimentos do céu) do *Pirítoo*.

Entre os fragmentos em prosa, contam-se os das *Constituições* (*Constituição dos Tessálios*: B31; *Constituição dos Lacedemônios*: B32-37 e a *Constituição dos Atenienses*, de atribuição incerta). Um fragmento dos *Aforismos* (B39) versa sobre as relações existentes entre a sensação e o pensamento. Talvez seja nisso que Aristóteles está pensando quando diz que Crítias identificava a alma com o sangue (*De Anima*, 405 *b* 5).

Embora seja difícil ter uma idéia precisa do pensamento de Crítias a partir desse conjunto de fragmentos, pode-se afirmar que ele não parece ter jamais afirmado que virtude se ensina. Isso bastaria para pôr em dúvida a sua inclusão entre os sofistas. Por outro lado, suas simpatias oligárquicas e sua admiração pelos valores sociais e políticos da antiga aristocracia contribuiriam para distingui-lo ainda mais do movimento sofístico, que visava mais a promover os valores de sucesso e participação política, prezados pela democracia. No entanto, a personagem Crítias continua enigmática. Ele era um admirador dos sofistas, mas defendia uma ideologia autoritária. Era pró-espartano, mas não se dobrava ao auste-

ro modo de vida dos espartanos. A grande vontade de poder, a ambição sem medida, o temperamento fraco diante dos prazeres e das circunstâncias conturbadas farão dele uma das personalidades mais difíceis de julgar na história ateniense do fim do século V.

⇒ H. Diels, W. Kranz (ed.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Berlim, 1952, 5ª ed. (K6, nº 88); *Les présocratiques*, ed. estabelecida por Jean-Paul Dumont com Daniel Delattre e Jean-Louis Poirier, Gallimard, La Pléiade, 1988, 1126-1159; J. Kirchner, *Prosopographia Attica*, t. I, Berlim, 1901; t. II, Berlim, 1903 (I, 8792); *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart e Munique, 1892-1972 (XII, 1922, Kritias 1, 2, 3, 1901-1912: E. Diehl); *Der Kleine Pauly*, 5 vol., Stuttgart, 1964-1975 (III, 1969, Kritias, 349-350 W. S(pörriel"; W. Nestle, Kritias, *Neue Jahrbüber für das klassischen Altertum*, 1903, 81-107, 178-99; retomado em *Grieschichen Studien*, Stuttgart, 1948; S. Usher, This to the Fair Critias, *Eranos*, 77, 1979; H. Patzer, Kritias und die Sophistik, *Festschrift für Hermann Gundert*, Amsterdam, Grüner, 1974; D. F. Sutton, The Nature of Critias Sisyphus, *RSC*, 22, 1974; A. Dihle, Das Satyrspiel *Sisyphos*, *Hermès*, 105, 1977; J. Labarde, Quel Critias dans le *Timée* et le *Critias* de Platon?, *Sacris Erudiri*, 30, 1989-1990, 239-51.

Monique CANTO-SPERBER

CROCE Benedetto, 1866-1952

Erudito e filósofo italiano, nascido em 1866 nos Abruzzi. Faz os estudos secundários num colégio religioso de Nápoles, onde sua família fora morar antes de seu nascimento, e os estudos superiores em Roma, onde vive com um primo distante, S. Spaventa; este, um dos chefes políticos da "direita histórica" e irmão do filósofo hegeliano, socorreu-o após o tremor de terra de Casamicciola, que o privou dos pais e da irmã. Croce, que é salvaguardado pela fortuna de quaisquer preocupações materiais, prossegue carreira independente, unindo pesquisas históricas eruditas à reflexão filosófica. Em 1902, com o amigo G. Gentile, lança o vasto programa da *Critica*, com considerável repercussão e influência sobre a vida cultural italiana do século XX. Em 1920 aceita o posto de ministro da Instrução Pública num gabinete Giolitti; quando da ascensão do fascismo, depois de um período de hesitação, assume posição resoluta contra Mussolini e, em resposta ao manifesto dos intelectuais fascistas de Gentile, redige o manifesto dos intelectuais antifascistas. Durante o *Ventennio*, transformará a *Critica* num centro intelectual de oposição, que Mussolini não ousará destruir. Quando da queda do Duce, ele desempenhará papel político importante, mesmo recusando a presidência da República por fidelidade à causa monárquica. Conclui sua vida de estudos no coração da velha Nápoles, que tanto ama, no palácio Filomarino, onde instalou o Instituto de Estudos Históricos. Morre em 1952 com a idade de noventa anos. Suas exéquias, cercadas de grande solenidade, serão acompanhadas por uma multidão compenetrada, testemunha do longo magistério intelectual por ele exercido. As influências intelectuais que o marcaram, muitas vezes através da amizade de A. Labriola, foram: De Sanctis e Vico, Marx e Hegel, Kant e Herbart.

1) A filosofia de Croce define-se como um *historicismo absoluto*, pensamento histórico de um mundo histórico, afirmação radical da imanência contra toda forma de metafísica. Para Croce, metafísica é todo pensamento que, dissociando fato e idéia, sensível e inteligível, individual e universal, prepara, por meio desse dualismo não superado, a realização de um dos termos na forma de um mundo transcendente à experiência. A crítica crociana da metafísica e da transcendência conjuga dois temas: recusa hegeliana da cisão e limitação kantiana da experiência. Com efeito, a *filosofia do espírito*, que substitui a metafísica, assume a tarefa *especulativa* do pensamento: sendo apreensão conceitual das formas universais da realidade, transcreve, no sistema do saber, o ritmo mesmo do absoluto, que é Espírito. O Espírito é dualidade-unidade de pensamento e de ser, de sujeito e de objeto: o círculo do pensamento e da ação é o próprio absoluto em suas quatro formas. As atividades estética, lógica, econômica e ética realizam, como conhecimento e vontade do individual e do universal, os valores do belo, do verdadeiro, do útil e do bem. Essas quatro formas que têm igual dignidade tornam-se efetivas no indivíduo pensante e agente. Essa concepção do espírito, como unidade imanente que se realiza na distinção de suas atividades, fundamenta a concepção crociana de

filosofia como totalidade orgânica e sistema. Para Croce, não há filosofias particulares separadas tanto quanto não há filosofia geral abstrata. A *Lógica*, categoria da categoria ou filosofia da filosofia, é interior ao sistema cuja totalidade orgânica ela reflete. Essa concepção permite abolir dualismos e cisões. No entanto, a filosofia do espírito não tem apenas como objetivo abolir a transcendência religiosa; através da crítica do marxismo, forma terrestre da metafísica, ela limita o saber à experiência histórica efetiva, negando a possibilidade de finalidade da história.

A lógica é a ciência do conceito puro: o conceito se põe no juízo definidor, enquanto o juízo definidor se cumpre no juízo individual. Na definição, o juízo atualiza a unidade e a diversidade das funções que constituem o conceito (sujeito, cópula, predicado); no juízo singular, o pensamento puro (categoria) faz-se pensamento da realidade (indivíduo), e a sensibilidade ainda obscura torna-se pensamento segundo o universal. O juízo de definição exprime o domínio do pensamento por si mesmo, enquanto o juízo de percepção, que é sua fonte ou seu pretexto, é adequado à realidade. A identidade entre definição e juízo individual permite reunir as duas afirmações de Aristóteles (*Scientia est de universalibus*) e de Campanella (*Scientia est de singularibus*).

Essa conclusão fundamental, que retoma e generaliza a análise kantiana do juízo, nos propicia o ponto de partida e a conclusão do historicismo como teoria do conhecimento e teoria da realidade. O pensamento efetivo é pensamento do concreto, do *existente individual*. A realidade, para Croce, é *acontecimento singular*. O indivíduo pensante e agente, na singularidade de seus atos sempre novos, é o centro da realidade viva. Compreender o real é apreender a originalidade do elo entre conhecimento e ação, a unidade-distinção entre percepção e decisão, sendo a percepção ato concreto (estético e lógico) do conhecimento, e a decisão ato concreto (econômico e ético) da vontade. O cerne do real é a decisão sempre singular de uma vontade livre e determinada pela percepção sempre mutável de circunstâncias sempre novas. O sujeito verdadeiro da história-ciência é "la storia dell'individuo in quanto universale, et dell'universale in quanto individuo", ou, para dizer as coisas de outro modo, a história é a obra do indivíduo verdadeiramente real, que é o espírito a individualizar-se ou o indivíduo a universalizar-se, na própria ação e no próprio pensamento (*Teoria e Storia della Storiografia*).

2) *Oposição e distinção.* Esses dois termos permitem que Croce caracterize o *método* da *filosofia do espírito* a partir de sua leitura de Hegel. O erro de Hegel não é reconhecer a contradição, mas fazer dela o fundamento exclusivo de seu sistema, submetendo à dialética o elo orgânico dos conceitos *distintos*. Porque, se a realidade é *una e dividida*, ela é também *una e distinta*. Dois conceitos distintos conjugam-se em sua distinção mesma (assim, a imaginação e o entendimento, o conhecer e o querer, a utilidade e a bondade), enquanto dois conceitos opostos se excluem mutuamente; quando um oposto está presente, o outro desaparece completamente (assim, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio). Na síntese dos distintos, os dois momentos são simultaneamente concretos; na síntese dos opostos, os dois momentos são abstratos. Diferente das ficções conceituais que são representações sem universalidade (conceitos empíricos) ou universais vazios de representação (noções matemáticas), o conceito puro é *ultra rappresentativo e omni-rappresentativo*; é pensamento efetivo da realidade *una*, distinta e dividida, totalidade diversificada e viva. Uma dialética dos distintos eliminaria a distinção e a diversidade; por isso a nova lógica será mais uma lógica da conexão das diferenças do que uma lógica da oposição dos contrários. A contradição, por precisar ser fundada, não é o fundamento da realidade. A realidade é diferenciação, processo da diferença na qual se desenrola; a oposição ou a contradição se fundamenta precisamente nessa dinâmica espiritual, que propõe os diferentes atos do espírito como determinações da realidade. A oposição fundamenta-se na distinção assim como a distinção vive na oposição. Os conceitos opostos são o único conceito puro. O pensamento que é vida traz em si a oposição: é dialético; mas a dialética não se aplica às relações constitutivas do espírito.

A doutrina dos diferentes graus do espírito é uma aplicação notável da teoria dos distintos. A

distinção essencial entre forma teórica e forma prática, entre conhecer e querer, irredutíveis entre si, cuja unidade não é identidade, mas relação, prepara outras distinções: dentro de cada uma das formas precedentes, a apreensão ou o querer do individual se distingue da apreensão ou do querer do universal; a intuição (estética), do conceito (lógico); e a utilidade (econômica), da bondade (ética). Intuição e conceito, utilidade e bondade constituem formas distintas do espírito e, em sua idêntica dignidade, remetem aos graus fundamentais da realidade. Manter a especificidade das quatro formas, em sua unidade imanente, é um imperativo para Croce: a unidade reclamada pela filosofia será dada na variedade das formas, de tal maneira que a distinção venha confirmar a recusa da metafísica. Para além das divisões um tanto didáticas, Croce consegue afirmar a espiritualidade absoluta do ser.

Unidade sistemática e princípio dialético atraem-se e completam-se: o princípio dialético rege a vida do espírito sem determinar a configuração de sua estrutura. A teoria dos distintos é uma *história ideal eterna* que cumpre distinguir da vida temporal do espírito. A teoria dos distintos fornece os conceitos fundamentais do conhecimento histórico sem substituir a história real. Remetendo ao conhecimento histórico como a forma mesma do conhecimento, elucida a identidade crociana entre filosofia e história.

3) A identidade entre filosofia e história tem em primeiro lugar um alcance *epistemológico*: o único conhecimento efetivo é o histórico, forma suprema do conhecimento e o único autêntico. A filosofia, quando não é pseudoconhecimento, puramente verbal, identifica-se com o conhecimento histórico. O fundamento dessa identidade está na análise do juízo individual, que resulta de uma revisão da doutrina kantiana do conhecimento. A filosofia verdadeira não é uma filosofia de especialista; é o conhecimento histórico em ato na obra dos historiadores. A distinção das duas disciplinas, quando feita, é puramente didática e resulta das necessidades da exposição. O conteúdo da filosofia separada, como, por exemplo, a própria *filosofia do espírito*, não é nada mais que a análise das categorias históricas, postas em prática pelo historiador. A filosofia do espírito é a *metodologia da história*. Essa definição de filosofia como metodologia da história convém à filosofia no sentido estrito, aquela que apreende o espírito como história ideal eterna. Essa história ideal define os conceitos mais fundamentais da teoria histórica, pois explicita o que, a cada instante, é o ato do espírito, a saber, as condições permanentes, ou melhor, as articulações de seu devir. A filosofia do espírito é o fundamento necessário e suficiente do historicismo absoluto.

O sentido do historicismo não se esgota, porém, nessa nova teoria do conhecimento e nessa concepção da filosofia, pois a própria realidade, à qual o juízo individual é plenamente adequado, é realidade *histórica*; nada no universo percebido que não seja perpétuo devir e geração contínua. A realidade é história, porque é a produção da ação humana, produção dialética da prática, *pela qual* e *na qual* a liberdade se realiza incessantemente sem chegar jamais a concluir-se. O conhecimento do passado liberta o homem das tradições mortas e das coisas que já se foram, para permitir-lhe reencontrar o ímpeto da liberdade e o gosto pela ação. O conhecimento é mediador da historicidade; as formas do espírito não são apenas categorias do conhecer, são potências do agir; a história é *pensamento* e *ação*. A filosofia como pensamento das estruturas da ação humana permite uma decisão mais lúcida e mais justa, e, inversamente, as decisões concretas constituem o conteúdo do conhecimento ulterior.

Mas, ao fazer das formas do espírito potências do agir, Croce situa a ação moral no centro do devir histórico. A atividade moral é então compreendida como promoção da vida; a moralidade, para se realizar, faz-se *paixão, vontade, utilidade; ela pensa com o filósofo, modela com o artista, trabalha com o agricultor e com o operário; põe filhos no mundo, entrega-se à política e à guerra – serve-se dos braços e da espada* (*La storia come pensiero e come azione*). A atividade moral não é uma ação entre outras: é realização de todas as ações em seu equilíbrio harmonioso. A vida moral, que *não realiza nenhuma obra particular, realiza-as todas*. É essa função da atividade moral que explica o privilégio atribuído por Croce à história ético-política entre todas as

formas de historiografia. A história ético-política permite apreender o devir do homem como aventura racional. Constitui, de algum modo, a verdadeira história, a história do Estado, concebido este como *forma ética e como regra de vida, ou a história da civilização*.

A história, como pensamento e como ação, é essencialmente racional; o irracional *é menos elemento da história e do real do que sombra projetada pelo próprio racional*. O irracional é a face negativa do racional e o supõe. Croce, porém, não se limita a constatar que o negativo só entra na história em correlação com o positivo, a fim de compreender esse positivo como história ético-política da civilização. De fato, o que é negativo em relação à história moral e civil pode tornar-se positivo em relação a outra forma de história, por exemplo a história militar, econômica, vital. Essas histórias especiais (da guerra, da indústria, da técnica política) constituem, para a história ético-política, uma história dos "obstáculos encontrados pela história das civilizações", a história das necessidades que a civilização deve satisfazer ou a história dos meios que ela utiliza. Essa história dos obstáculos à civilização revela-nos uma espécie de arrebatamento impetuoso e selvagem, uma *vitalidade* que o historiador não pode ignorar sem grande risco para a compreensão do devir. As formas do irracional aparecem então como manifestações da vitalidade que, de algum modo, é a *matéria viva* da civilização, *algo de misterioso e de oculto*, que tem *razões que a razão desconhece*, que desmonta os quadros de uma racionalidade definida com demasiada estreiteza. Croce, no fim da vida, foi cada vez mais sensível à irrupção do irracional e da vida.

No entanto, não se deveria opor radicalmente vitalidade e moralidade. É verdade que a vitalidade, *em seu rigor e sua coerência, rompe todos os obstáculos e afirma sua preponderância,* mas convém *educar, e não enfraquecer ou quebrantar essa força poderosa*. A vitalidade é uma forma de espiritualidade elementar e bruta; é a vida em sua espontaneidade e sua exuberância, o ímpeto criador. A moralidade é a própria vida, dominada, domada, transformada em criação efetiva e harmoniosa. No movimento incessante e atormentado da vida, a liberdade, como afirmação do espírito em sua diversidade, realiza-se sem parar, e a história pode ser definida como história da liberdade. A vida da liberdade é dramática e inacabada: "A moralidade nada mais é que a luta contra o mal; se o mal não existisse, a moral não teria lugar na vida. E o mal outra coisa não é senão a cilada constantemente armada contra a unidade da vida e a liberdade espiritual, enquanto o bem é essa verdade e, portanto, essa liberdade restabelecidas e garantidas por um esforço sempre renovado"; a dialética nasce das contradições da vida, superadas mas não definitivamente resolvidas; a história, na fragilidade de seus sucessos, é a história dos riscos da liberdade e da coragem do homem.

• As *Obras Completas* de Croce, publicadas por Laterza em Bari, compreendem cerca de 80 vol.; existem edições correntes das obras principais; as edições Bibliopolis de Nápoles estão realizando uma *Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce*, cujos primeiros volumes já foram publicados. A *Filosofia dello Spirito* compreende: 1) *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*; 2) *Logica come scienza del concetto puro*; 3) *Filosofia della pratica. Economica ed etica*; 4) *Teoria e storia della storiografia*. Traduções francesas: *Contribution à ma propre critique* (trad. J. Chaix-Ruy), Paris, Nagel, 1949; *La poésie. Introduction à la critique et à l'histoire de la poésie et de la littérature* (trad. D. Dreyfus), Paris, PUF, 1951; *Histoire de l'Europe au XIX^e siècle* (trad. H. Bédarida), Paris, Plon, 1959); *L'histoire comme pensée et comme action* (trad. J. Chaix-Ruy), Genebra, Droz, 1968; *Théorie et histoire de l'historiographie* (trad. A. Dufour), Genebra, Droz, 1968; *Matérialisme historique et économie marxiste* (trad. A. Bonnet), Genebra-Paris, Slatkine, 1981 (reimpr.). Duas antologias são úteis: *La philosophie, comme histoire de la liberté. Contre le positivisme* (textos escolhidos e apresentados por Sergio Romano), Paris, Editions du Seuil, 1983, e *Essais d'esthétique* (textos escolhidos, traduzidos e apresentados por Gilles A. Tiberghien), Paris, Gallimard, 1991.

⇒ Quanto às indicações bibliográficas, consultar E. Cione, *Bibliografia crociana*, Milão, Bocca, 1956. Pode-se consultar G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Nápoles, Morano, 1976; M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Florença, 1989; J. Jacobelli, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milão, Rizzoli, 1989; P. Olivier, *Croce ou l'affirmation de l'immanence absolue*, Paris, Seghers, 1975; C. Boulay, *Benedetto Croce jusqu'en 1911. Trente ans de vie intellectuelle*, Genebra, Droz, 1981.

Paul OLIVIER

D

DARWIN Charles, 1809-1882

Cientista e filósofo inglês, Charles Darwin nasceu em 12 de fevereiro de 1809 em Shrewsbury, Shropshire e faleceu em 19 de abril de 1882 em Down, Kent. De sua própria autobiografia, cabe considerar pelo menos dois acontecimentos decisivos:

1) Darwin começou estudando medicina, a exemplo de seu avô, Erasmus, e de seu pai, mas desistiu e passou a estudar teologia, que também abandonaria depois. Interessou-se pelas ciências naturais, provavelmente por razões religiosas; por isso, Henslow, professor de botânica em Cambridge, recomendou-o ao capitão R. Fitzroy, que procurava um voluntário para acompanhá-lo no famoso *Beagle*, que ia dar início a uma longa expedição científica e recolher informações (de 1831 a 1836, viagem ao Cabo Verde, às ilhas da América do Sul, ao Brasil, à Austrália, às célebres Galápagos). Esse périplo do *Beagle* desempenhará um papel de primeira plana, como veremos.

2) Na volta, a saúde de Darwin começa a declinar. Ele deixa Londres e vai para Down. Continua observando, lendo, refletindo e mesmo escrevendo. Em 1842 redige um breve resumo da teoria para a qual se orienta. Em 1856, recebe do Dr. Alfred Wallace um *Ensaio* que retoma e amplia suas teses. Seu amigo, o geólogo Lyell, posto a par dessa interferência doutrinária, incentiva-o a tornar público um excerto de seu manuscrito no jornal científico em que é publicado o próprio trabalho de Wallace. Instado, Darwin termina por fim a sua obra fundamental, que virá a lume em 1859: *Da Origem das Espécies por meio da Seleção Natural ou a Luta pela Existência na Natureza.*

Em suma, dois acontecimentos precipitaram sua vocação (o *Beagle*) e sua celebridade (o Dr. Wallace).

Em que consiste o darwinismo? Ao que nos parece, numa demonstração irrefutável, num método até então inusitado, numa integração de dados culturais e científicos, numa filosofia controversa, mal recebida tanto na Inglaterra quanto – sobretudo – no continente.

Em primeiro lugar, a demonstração: com Darwin, a tese da evolução deixa de ser um ponto de vista e passa a ser uma evidência, uma verdade. Como ele reconhece, são as espécies das ilhas Galápagos que forçam a constatação. Somos então obrigados a admitir que os seres vivos, das espécies mais opostas, nascem uns dos outros. As ilhas Galápagos, percorridas pelo *Beagle*, formam uma espécie de prisma que difrata o raio unitário, ou seja, a cepa americana. Algumas dessas ilhas não contêm certo vegetal ou certo animal, ao passo que a mais próxima lhe serviu de asilo. "Seria bem difícil explicar por que, na teoria da criação, ele não teria sido criado naquele local" (*Origem*). Mas Darwin pode explicar essa inverossimilhante lacuna: uma barreira qualquer impediu a implantação-emigração, nem que fosse a direção dos ventos, no que se refere aos grãos, ou o desembarque dos navegadores mais fácil aqui que acolá; ora, estes últimos levam consigo sementes e animais domésticos. Segundo dados espectrográficos, algumas ilhas, embora próximas, contêm seres vivos diferentes e às ve-

zes opostos. Assiste-se então à transformação. Assim, os pássaros chamados tentilhões, oriundos dos granívoros tão difundidos na América, manifestam no novo meio possibilidades que o território de origem obstava: a diversificação varia com as próprias ilhas (granívoros mas com bico nitidamente modificado, outros frugívoros ou mesmo insetívoros). O isolamento, assim como as particularidades do meio, criam as diferenças também, descobrem as potencialidades de uma espécie estabilizada em outro lugar. Terceiro dado: floras e faunas inteiramente comuns, o que vale para os de mais fácil locomoção e os menos competitivos (unicelulares, protozoários). Quarta situação: espécies não idênticas, mas bastante semelhantes. Toda a gama está vista (ausente, idêntica, próxima, diferente). As ilhas desempenham ao mesmo tempo o papel de filtro e de lupa ampliadora; explicam as semelhanças mas sobretudo o nascimento do outro a partir do mesmo. Apreendendo-se a série, tem-se certeza da "deriva genética". As ilhas impedem, em seguida, as misturas, portanto as anulações. Por fim, quando os ancestrais devem misturar-se com os seres vivos que os cercam, os primeiros a chegar aos atóis sofrem descompressão e exteriorizam o que estava abafado; passa-se, em última instância, da erva franzina à árvore. "Encontram-se freqüentemente nas ilhas árvores e arbustos pertencentes a ordens que, alhures, só contêm plantas herbáceas" (ibid., p. 470). Portanto, nas ilhas Galápagos, sobretudo no que se refere às aves – pássaros –, a passagem ou evolução ocorre sob nossos olhos! O fixismo, idéia segundo a qual cada espécie nasce de um ato divino autônomo, não resiste. Charles Darwin sustenta então a transformação efetiva de umas formas a partir das outras. Todavia, para explicar essa evolução: a) admite em todos os seres vivos modificações mínimas e incessantes, que o meio aliás provoca. Nada é imóvel (as variações); b) o universo só pode ficar com os mais aptos. Elimina. Como o número dos indivíduos ultrapassa os recursos alimentares, só subsistirão os que forem mais bem armados pelo acaso. Duas hipóteses explicam o procedimento transformista: as variações inevitáveis dentro das espécies e a seleção natural ou a vitória daqueles que as modificações tornam mais aptos, queiram ou não.

Isso é uma interpretação. Fica o fato, a brutal revelação que só as ilhas possibilitaram sobre um solo que, eventualmente, emerge do oceano; os primeiros a chegar ficam libertos das numerosas cadeias que os entravavam no continente. Com efeito, há mecanismos naturais de equilíbrio que incluem vegetais e animais; são as célebres cadeias alimentares. Por exemplo, "no Paraguai, os cavalos e os cães não voltaram ao estado selvagem. Isso decorre da existência de certa mosca que deposita os ovos nas narinas desses animais imediatamente após o nascimento. A multiplicação dessas moscas [...] deve ser normalmente impedida por algum freio, provavelmente pelo desenvolvimento de outros insetos parasitas. Ora, se o número de certas aves insetívoras diminuísse no Paraguai, os insetos parasitas aumentariam, o que levaria ao desaparecimento das moscas e então os animais e os cavalos voltariam ao estado selvagem" (ibid., p. 78).

Darwin não ignora as dificuldades de suas conclusões. "Será possível que um animal que tenha, por exemplo, a conformação e os hábitos de um morcego, tenha podido formar-se em decorrência de modificações sofridas por algum outro animal que tivesse hábitos e conformação totalmente diferentes?" (ibid., p. 181). Além disso, se os tipos derivam uns dos outros, devemos buscar e encontrar todas as situações intermediárias ou transitórias, donde a importância da paleontologia. A Terra fornecerá provas dessas passagens? Não, mas Darwin esmera-se em desmontar objeções. O que subsiste é o ósseo, o esqueleto, mas é ele o aparelho que registra a menor das modificações. Além disso, os seres vivos intermediários viveram provavelmente muito pouco, devido à sua instabilidade, donde a extrema raridade desses despojos no Museu Geológico.

Essa concepção tão revolucionária provém de um método que, até então, quase não motivara a biologia.

Examinando um vegetal ou um animal, Darwin não recorre a instrumento algum nem a material de laboratório. Encontra-se em pleno mar, no *Beagle*, ou num prado inglês. Desconhece anatomia e até mesmo fisiologia. Mas sabe, melhor

que ninguém, reunir grande quantidade de indícios, sinais e acidentes. Ninguém como ele foi sensível a detalhes ínfimos, visíveis, sim, mas considerados menores. Ele se detém nas maneiras de alimentar-se, nos gestos, "nas expressões", nas mínimas asperezas morfológicas. Tudo é colhido na própria superfície (alongamento de um bico, cor de uma flor, porte de uma planta, implantação de tal fragmento). Não só o insignificante é considerado, mas também é feita a lista das co-variações encontradas, assim como a dos locais onde as captou. A partir dessas ocorrências, ele tenta encontrar a razão – genealógica – que permita integrar o conjunto dessas informações. Daí também a multiplicidade de suas obras: sobre fecundação das orquídeas, minhocas, emoções, plantas insetívoras, efeitos da domesticação. Em tudo, Darwin aplica o mesmo espírito de leitura dos menores detalhes, sobretudo os mais mínimos (pregas, pêlos, ligeira ondulação). Interpreta os mais insignificantes, discerne neles mesmos o jogo da vida. A propósito, ele ressalta a importância da "seleção sexual", que assume papel pelo menos igual ao da seleção "natural". O ser vivo só tende a reproduzir-se. Por isso, ele precisa a todo custo conquistar a fêmea para o acasalamento. Como atraí-la? Não é mais questão de vencer adversários – a luta pela vida e pela alimentação –, mas de anular os rivais e de seduzir a parceira (luta pela preferência, ostentação e exibicionismo). Ora, essa exaltação contradiz e ultrapassa em importância o que constitui a luta pela subsistência, porque o animal que se ostenta pode ser detectado por seus predadores. A festa das cores também atinge os vegetais, as plantas muitas vezes fecundadas por insetos que precisam atrair (outro exemplo de inter-relação). Como resolver essa antinomia entre não chamar demais a atenção dos predadores ou dos inimigos e vencer os congêneres através do canto ou da beleza? Oposição entre vida individual e vida da espécie que passa pela sedução. Darwin consegue surpreender as soluções estratégicas inventadas pelos seres vivos. Aqui falaremos de uma única: em primeiro lugar, só dizem respeito aos adultos, porque os filhotes ou os jovens escapam a essa contradição. Assim também, não é necessário que atinja os representantes dos dois sexos. Ou um ou outro, donde o dimorfismo. Também pode durar apenas o tempo do cio. E a fim de evitar perigos prolongados demais, os seres vivos podem renunciar à beleza e ao canto, recorrendo a movimentos simples (danças e piruetas percebidas só pelos que estão próximos e são fascinados por essa estranheza). Assim, no amontoado desordenado de dados, Darwin encontra o jogo de uma Natureza que trabalha para manter-se e propagar-se. Por todo lado Darwin identifica guerras, inclusive nas excentricidades, nas superfícies laceradas, nas plumagens e nas cores. Nem o homem escapa a essa leitura desenvolvida na célebre obra *Expressão das Emoções*: nossos esgares, nossas rugas, nossos gestos revelam uma espécie de sedimentação significativa. Nossos instintos foram esculpindo aos poucos a nossa carapaça ou nossa fisionomia.

Essas interpretações a partir da exterioridade ou da periferia autorizam, justamente pela amplitude, interseções ou fusões que impedem trabalhos analíticos ou específicos demais. A luz darwiniana nasce da recusa das separações entre territórios. Por exemplo, o solo deixa de valer como simples suporte vegetal ou objeto físico. Darwin definiu-o como ecossistema (zoomassa) porque nele o peso dos animais (minhocas) é maior que o dos sedimentos. Aqueles não só contam pelo peso ou pela presença, mas sobretudo pela atividade incessante – galerias, tocas, resíduos orgânicos, aeração, formação de compostos. Esses lavradores criam a fertilidade da terra, garantem o equilíbrio e nos impedem de separar as ciências da terra das ciências da vida. Por outro lado, será preciso aproximar vegetais e animais: não cabe romper os importantes elos que há entre os reinos. Assim, em seu livro sobre *A Fecundação das Orquídeas pelos Insetos* (1862), Darwin revela a razão de ser das formas vegetais retorcidas, como e por que certas plantas se opõem à fecundação das mais próximas, preferindo vetores que as unam às afastadas: "A fecundação direta teria sido incomparavelmente mais segura que o transporte do pólen de uma flor para outra... Deve haver alguma coisa nociva nesse procedimento. A natureza nos diz da maneira mais eloqüente possível que tem horror à autofecundação perpétua. Essa conclusão pa-

rece ter grande importância e talvez justifique os longos detalhes dados neste volume" (op. cit., 1870, p. 340).

Terra, vegetais, animais – tudo está intimamente ligado. Nos detalhes mais tênues ou nos mais desprezados, Darwin prossegue as investigações e empenha-se em discernir simbioses, mediações, trajetórias.

Uma concepção certamente nova essa do nascimento das espécies umas a partir das outras; método menos científico que especulativo, o do viajante que reúne dados. Darwin aparece também como o integrador de correntes culturais graças às quais vivifica a biologia e a impede de fechar-se em si mesma. *a*) Assim, adapta as concepções de Malthus, o pastor inglês que se preocupa com a população e seu perigoso crescimento. Ele devia até mesmo preconizar medidas morais e sociais para combater o desequilíbrio entre os recursos do globo que aumentam pouco e os consumidores que se multiplicam bem mais. Darwin introduz essa maneira trágica de compreender a loucura dos seres vivos que sem saber trabalham para a própria aniquilação. A vida é presa em sua própria armadilha. Darwin revela sua contradição como surda violência – a competição –, elucidando tanto a seleção impiedosa dos mais bem armados quanto as incessantes variações em torno das quais oscilam e tremem os seres vivos mais protegidos. A guerra e a matança: estamos distantes de uma biologia da harmonia, da serenidade ou da indolência. *b*) A geologia de Lyell, seu amigo, também contribuiu para inspirar e tingir de negro o darwinismo: ela lhe mostrou a importância e a freqüência das modificações mais insensíveis. Não só o movimento afeta os seres como também a própria terra participa dessa mobilidade. Num de seus primeiros textos, *Recifes de Coral, Estrutura e Distribuição* (1842), Darwin estabelece o chamado princípio da "subsidência" em que demonstra, pela coleta e interpretação dos fenômenos na superfície dos mares, o abaixamento gradual do fundo paralelamente à sedimentação que pesa sobre ele – abaixamento que alguns crêem ser compensado por elevações ocorridas em outros lugares. As primeiras descobertas-leituras não são as mais significativas? Consideramos que essa é fundamental, pois traz consigo a idéia da evolução assim como aponta para a tragicidade do Universo. A própria base se mexe. Belo exemplo também da interseção "pedras-seres vivos", pois Darwin baseia-se em atóis do Pacífico ou nos recifes coralinos.

Mas o darwinismo devia extrair conseqüências extremas de suas descobertas, e estas iriam provocar tempestades; a mais conhecida consiste em vincular o próprio homem a ancestrais animais (simiescos) e a arrebatar-lhe sua pretensa superioridade-autonomia. Paralelamente, Darwin subtrai aos filósofos sua principal razão de recorrer à hipótese religiosa mais clássica. "Não podemos mais argüir, por exemplo, que a bela dobradiça de um bivalve foi feita por um ser inteligente, assim como o homem fez a dobradiça das portas. Parece-me não haver mais desígnio premeditado na variação dos seres organizados e na ação da seleção natural do que na direção do vento" (*Correspondência*, 1876, I, p. 359). De acordo com o relato da viagem feita no *Beagle* e com suas notas, Darwin – que estudou primeiramente teologia e pensava em tornar-se pastor – lia regularmente a Bíblia, o que chegava a angariar-lhe zombarias por parte de certos oficiais do navio. Aos poucos, ele resvalaria para o ceticismo – se não para o agnosticismo. Duplo escândalo: por um lado, pela primeira vez, a finalidade reconhecida não serve mais de argumento possível a favor de uma inteligência organizadora (os inadaptados são eliminados e só subsistem os bem-sucedidos); por outro lado, as próprias criaturas, para existir, não exigem mais a intervenção de uma onipotência, pois nascem umas das outras e assistimos ao seu auto-engendramento. Ao mesmo tempo, o livro de Darwin, *A Descendência do Homem e a Seleção Sexual* (1871), contém afirmações insustentáveis e não menos desmitificadoras sobre a aproximação entre o homem e os símios (gorilas, macacos, pitecantropos). Darwin chega a atribuir aos animais esboços de sutis raciocínios e atitudes francamente "morais". Conclusão inevitável, pois todos derivam de uma cepa comum.

As reações foram vivas. *a*) Em primeiro lugar, alguns se empenharam em sustentar a tese criacionista, como Agassiz, o especialista em pei-

xes fósseis. *b*) Muito se insistiu no fato de que sucessão não implica necessariamente filiação. *c*) A microevolução das variações acaso permite explicar a macroevolução? Darwin pode explicar a passagem de uma variedade para outra; mas, quando se trata de ir de um tipo de organização a outro, de uma ordem a outra, o acúmulo das diferenças mínimas bastaria? *d*) Também não é indubitável que as mudanças correspondam sempre a vantagens (foram identificadas modificações neutras). Aí se encontram as restrições científicas, mas as resistências mais firmes vinham de outras origens e se opunham à "admissão" do darwinismo, tal a perturbação que ele causava, tanto ia contra a corrente. Quem faz história das ciências sabe que será preciso pelo menos meio século para que a idéia possa prevalecer, ou seja, para que se possa admitir que na emergência das espécies não há intervenção de um demiurgo soberano, mas sim evolução dos próprios seres vivos a se modificarem, enquanto a chamada seleção natural só conserva os que sejam funcionais ou mais aptos. O darwinismo não só impôs a criação paulatina do "outro" a partir do mesmo, ainda que não sejam encontradas todas as fases intermediárias, que são rápidas, mas também dispensou Deus de uma operação que se desenrolaria fora dele e mesmo sem ele.

• Traduções francesas: *Voyage d'un naturaliste autour du monde fait à bord du navire le* Beagle *de 1832 à 1836*, 1839; 1ª trad. 1875; *Les récifs de corail, leur structure et leur distribution*, 1842; trad. 1878; *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, 1859; 1ª trad. 1862; *De la fécondation des orchidées par les insectes et des bons résultats du croisement*, 1862; trad. 1870; *Les mouvements et les habitudes des plantes grimpantes*, 1865; trad. 1877; *De la variation des animaux et des plantes sous l'action de la domestication*, 1868, 1ª trad. 1868; *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, 1872, 1ª trad. 1874; *Les plantes insectivores*, 1875, 1877; *Des effets de la fécondation croisée et de la fécondation directe dans le règne végétal*, 1876, 1ª trad. 1878; *La faculté motrice dans les plantes*, 1880; trad. 1882; *Le rôle des vers de terre dans la formation de la terre végétale*, 1881; 1ª trad. 1882.

Edições póstumas: *Vie et correspondance de Ch. Darwin par Fr. Darwin*, 1887; 1ª trad. 1888; *The Autobiography of Darwin (1808-1882) with Original Emissions Restored, by Nora Barlow*, 1958; *Darwin's Notebooks on Transmutation of Species (1837-1839)*, 1960-1962; *Correspondance entre Ch. Darwin et Gaston de Saporta* (Y. Conry), PUF, 1972.

⇒ J. Rostand, *Charles Darwin*, Gallimard, 1947; *A Century of Darwin*, ed. S. A. Barnett, Londres, 1958; G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1968; M. T. Ghiselin, *The Triumph of the Darwinism Method*, University of California Press, 1969; C. Limoges, *La sélection naturelle*, PUF, 1970; P. J. Vorzimmer, *Charles Darwin: The Years of Controversy*, University of London Press, Ltd., 1972; Y. Conry, *L'introduction du darwinisme en France au dix-neuvième siècle*, Vrin, 1974; D. H. Bouanchaud, *Charles Darwin et le transformisme*, Payot, 1976; S. J. Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Seuil, 1984; *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, PUF, 1992.

François DAGOGNET

DAVIDSON Donald, 1917-

Filósofo americano nascido em Springfield, Massachusetts (Estados Unidos). Foi professor nas universidades de Chicago e de Berkeley. Formado na tradição do positivismo lógico, foi influenciado pela obra de W. V. O. Quine. Seus primeiros trabalhos referem-se à teoria da decisão, mas sua contribuição principal situa-se nos dois campos da filosofia analítica, a filosofia da linguagem e a da ação. Nunca fez nenhuma exposição sistemática de sua posição na forma de livro, e sua reputação baseia-se em duas coletâneas de artigos, *Essays on Actions and Events* e *Inquiries into Truth and Interpretation*. No entanto, é possível depreender de suas investigações um programa filosófico que ultrapassa a semântica formal e a análise das frases de ação para desembocar numa antropologia e numa filosofia do espírito.

Em filosofia da linguagem, Davidson situa-se na tradição da semântica formal (Frege, Russell, Quine). Defende uma teoria do sentido, de inspiração nominalista (ou seja, prescindindo de "sentidos" enquanto entidades distintas), baseada na teoria semântica da verdade de Tarski – explica-se o sentido das frases em termos de condições de verdade, no âmbito de uma lógica extensional. Uma teoria intuitiva do sentido para uma linguagem dada associa sentido a cada frase dessa linguagem: ela consiste numa série de teoremas da

forma "*s* significa (em L) que *p*". O predicado "significa" é, porém, problemático: cria um contexto intensional, que bloqueia as substituições *salva veritate*, e torna a relação de *s* para *p* trivial (se *s* é a mesma frase que *p*) ou circular (se *s* é diferente de *p*; é preciso, previamente, conhecer o sentido de uma e da outra para determinar se "*s* significa [em L] que *p*" é verdadeira). Davidson propõe-se, pois, elucidar o conceito obscuro de sentido com o uso do conceito mais claro de verdade. Os teoremas têm então a forma "*s* é verdadeira se *p*" em que "*s*" é o nome de uma frase da linguagem objeto e *p* é a sua tradução em metalinguagem. Reconhece-se aí a "convenção T" de Tarski, ou seja, a condição de adequação material de toda teoria da verdade. No entanto, visto que uma língua natural comporta uma infinidade virtual de frases, os teoremas T não bastam (senão a língua não poderia ser aprendida). São completados por uma série de axiomas que definem a contribuição recursiva de cada palavra da frase para o sentido global (contra o atomismo do sentido, Davidson, na esteira de Quine, defende um *holismo* semântico – uma frase não tem sentido independentemente de seu lugar na rede das frases da língua). Tarski negava que sua concepção pudesse explicar a verdade nas línguas naturais, constitucionalmente votadas à vagueza e à ambigüidade. Davidson sustenta que sua teoria explica uma parte limitada, porém suficiente, da semântica de uma língua natural, e que ela é passível de extensão. Sugere meios de integrar os embreantes (a verdade é então definida não para frases, mas para enunciados), os advérbios (apóia-se no conceito de acontecimento) e certas modalidades (propõe uma concepção paratática dos conceitos intensionais).

A teoria semântica formal tem confirmação empírica quando serve para resolver os problemas apresentados pela situação de *interpretação radical* (como interpretar as frases de uma língua totalmente desconhecida para o observador). Davidson é aqui herdeiro da teoria da tradução radical de Quine (como fabricar um manual de tradução na mesma situação). A solução behaviorista de Quine implica a redução do sentido ao estímulo, a distinção entre frases de observação e frases teóricas, e a indeterminação da tradução (a tradução é uma hipótese, subdeterminada pelas observações: várias traduções diferentes podem explicar os mesmos estímulos). A problemática de Davidson não é behaviorista, mas ele compartilha o holismo de Quine: holismo semântico da linguagem, holismo da interpretação – não se interpreta uma frase independentemente do resto da língua, não se interpreta o sentido independentemente das crenças do locutor; a conseqüência é uma *indeterminação do sentido*. Davidson, porém, não extrai dessas teses conclusões relativistas e irracionalistas – em certo sentido toda a sua filosofia é uma defesa e ilustração da racionalidade. Esta é protegida pelo caráter constitutivo do *princípio de caridade* (termo forjado por Neil Wilson), segundo o qual só se pode interpretar as produções verbais de um locutor se lhe forem atribuídas crenças (racionais) semelhantes às nossas – só serão atribuídas ao locutor estrangeiro crenças falsas ou irracionais em desespero de causa. Esse princípio torna problemáticas as explicações do erro de juízo e do comportamento irracional, e Davidson, por conseguinte, interessou-se pelo problema clássico da acrasia (formulando nessa ocasião um *princípio de continência*: realizamos a ação que, depois de bem considerar, julgamos a melhor, em função das razões de que dispomos).

Um dos objetivos de Davidson é, portanto, uma teoria unificada do sentido e da ação. Os dois domínios são interdependentes: os enunciados são produzidos por atos de linguagem, e as ações são descritas por meio de frases. Portanto, segundo o procedimento clássico, pode-se partir da análise, da *forma lógica das frases de ação*. O problema é o caráter isolável dos advérbios: como formular logicamente a inferência que conduz de "ele fez isso devagar, à meia-noite, no banheiro" a "ele fez isso". A forma lógica proposta por Davidson é a seguinte: $(\exists x)$ (Fazer (Ele, isso, x)) e A (meia-noite, x) e No (banheiro, x). Na solução de Davidson, os advérbios são predicados e o acontecimento x é tratado como uma variável, o que tem conseqüências na ontologia. A ontologia minimalista de Davidson, que exclui o sentido e prescinde de referentes, admite os acontecimentos como entidades distintas, correspondendo plenamente aos dois critérios ontológicos de

Quine ("ser é ser o valor de uma variável" e "não há entidade sem identidade"). Essa extensão da ontologia está estreitamente ligada em Davidson a uma *teoria causal da ação*. Na contracorrente de uma tradição que remonta a Hume, Davidson sustenta que as razões de uma ação são suas causas. Uma ação é um evento que pode ser descrito como implicando uma intenção do agente. Esse evento implica no agente uma forma de desejo (uma "atitude positiva" em relação à ação considerada), uma crença (de que a ação corresponde ao desejo e o satisfaz), as quais constituem a razão que é a causa da ação. A questão da intenção é resolvida pela distinção entre o acontecimento e sua(s) descrição(ões). Não há eventos mentais que correspondam a intenções (mas Davidson deve dar importância particular às "intenções puras", não seguidas de ação), mas há pelo menos uma *descrição intencional* de toda ação. O problema é complicado pela existência de cadeias causais desviantes: não basta que desejo e crença precedam o evento físico e sejam sua razão; é preciso que essa razão seja *a* razão eficaz do evento. Édipo quer matar o pai, e no caminho massacra um velho que lhe barra o caminho: seu desejo de matar o pai é a razão do assassinato do velho, que se descobre ser seu pai, e no entanto ele não matou o pai intencionalmente.

Essa teoria causal da ação, que faz das frases de ação frases extensionais, parece unificar os domínios do físico e do mental. De fato, Davidson, participando da tradição anglo-saxônica de hostilidade ao dualismo cartesiano (cf. Ryle, *The Concept of Mind*), defende uma forma de monismo que chama de *monismo anomal* – todo evento mental é um evento físico, mas não é possível reduzir o mental ao físico: a) não se pode interligar séries de eventos físicos a séries de eventos mentais por leis, e b) em sua descrição física, os eventos enquadram-se em leis, mas não em suas descrições mentais. Aqui, a tese de Davidson é a de *anomalia do mental*, pelo que se deve entender que as generalizações psicológicas não são da mesma natureza das leis físicas.

• *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980; *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984; *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, 1991.

⇒ S. Evnine, *Donald Davidson*, Cambridge, 1991; B. Remberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, 1989; P. Engel, *La norme du vrai*, Paris, 1989, cap. 6; J.-P. Petit, *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, 1991, cap. 3; E. Lepore, orgs., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1986; E. Lepore e B. McLaughlin, orgs., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1985; B. Vermazen e M. Hintikka, orgs., *Essays on Davidson: Actions and Events*, Oxford, 1985.

Jean-Jacques LECERCLE

DELEUZE Gilles, 1925-1995

Gilles Deleuze ocupa lugar insólito na filosofia contemporânea, pois está na periferia das grandes correntes de pensamento como o marxismo, a psicanálise ou mesmo o "estruturalismo". É bem difícil atribuir-lhe um lugar na história recente do pensamento, pois hoje mais do que nunca ele se afirma "fora" e "entre", um nômade. Com certeza foi ele um dos primeiros que na França dos anos 60 sentiram a necessidade de um pensamento resolutamente anti-hegeliano. Foi ele também o primeiro, ao lado de Michel Foucault, a pressentir seus contornos.

Distinguem-se em geral três períodos na obra de Gilles Deleuze. O primeiro é composto por uma série de monografias; vai de 1953 (*Empirismo e Subjetividade*) a 1968 (*Espinosa ou o Problema da Expressão*). Deleuze não fala ainda em seu próprio nome, mas trabalha a partir de filósofos que lhe parecem exceder sob todos os aspectos a história da filosofia: Hume, Bergson, Nietzsche e mesmo Kant. No entanto, em 1969, tem início para ele um novo período com a publicação, quase simultânea, de *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. Se o primeiro ainda dissimula por trás de um rigor clássico um conteúdo que já não o é, o segundo, ao contrário, composto em 31 séries, extrapola em muito os cânones universitários vigentes na época, com seu interesse pelas meninas e pelos esquizofrênicos, com a reflexão profunda sobre a linguagem e a literatura. Autores como Klossowski, Gombrowicz, Lewis Carroll e mesmo James Joyce são abordados, não mais como exemplos a sustentarem o discurso do filósofo, mas por si mesmos. No

entanto, a grande ruptura situa-se em 1972, com *Anti-Édipo*, que dá início a outro período, marcado pela colaboração do psicanalista Félix Guattari. Seus livros, a partir de então, pretendem ser máquinas cujos únicos critérios são: como funciona, para que serve e a quem? O que equivale a dizer que o problema não é mais a circulação do sentido, mas sim aquilo que Deleuze chama de efetuação prática do múltiplo: não mais falar do múltiplo, mas fazê-lo. Essa nova exigência implica de fato (e de direito) uma nova escritura que se remete freqüentemente à eficácia da narrativa, bem mais que à do conceito.

A obra de Gilles Deleuze sempre teve em mira contestar certa imagem do pensamento; é o que ele chama de seu modelo estatal ou forma-estado. Assim, num de seus primeiros livros (*Nietzsche e a Filosofia*, 1962), ele já distinguia dois tipos de pensamento: uma filosofia do Ser, pré-crítica, e uma filosofia da vontade. A filosofia do Ser apóia-se em dois eixos: em primeiro lugar, o da representação do Todo (Ser Supremo), como horizonte englobante, e em segundo lugar o de uma república dos espíritos livres. O primeiro traz para a filosofia a eficácia mágica de uma fundação, e o segundo, a sanção racional do fundamento. Os dois lhe dão esse modelo estatal que Deleuze, precisamente, se empenhou em dissimilar: uma república dos espíritos livres cujo Príncipe seria o Ser Supremo. Em tal imagem da filosofia, o pensamento, atributo de um sujeito universal, será a imperiosa representação do Todo. Nada disso existe numa filosofia da vontade. Esta nos ensina pelo menos uma coisa: somos nós que comandamos. A partir daí, cumpre mais encontrar do que reencontrar. Pois já não há critérios intrínsecos do verdadeiro, mas simplesmente uma vontade de verdade, que valerá quanto puder. Seu "valor" reside em sua qualidade afirmativa ou negativa. Não se deve dizer, porém, que a afirmação se opõe à negação, mas sim que difere. Isto porque a afirmação não é uma negação sob nenhum aspecto; Deleuze supõe nela apenas uma "sombra de negação", de uma natureza diferente da própria negação. Esse será o eterno retorno, comentado como uma prova iniciática que só faz voltar aquilo que afirme sua diferença.

A repetição é assim apresentada como prova e advento da diferença (cf. *Diferença e Repetição*, 1968). É muito importante ver de que diferença e de que repetição se trata, para não deixar de entrever suas implicações. Distinguem-se de ordinário duas ordens, uma diferença conceitual e uma diferença sem conceito. A primeira apresenta-se como intrínseca, interna ao nosso entendimento (faculdade dos conceitos), enquanto a segunda, dada na ordem espacial e não na ordem lógica, é necessariamente extrínseca enquanto reprodução do idêntico – várias coisas sob o mesmo conceito, só diferindo pela posição no espaço. Ora, esse conceito da diferença e essa noção de repetição não podem convir a Gilles Deleuze, que acredita salvar a diferença do ponto de vista da repetição. A repetição só será reprodução do idêntico se quisermos considerá-la do exterior, na posição régia de um sujeito universal e transcendente; se, ao contrário, concordarmos em abandonar essa posição de sobrevôo e considerarmos em si a repetição, tudo mudará. A partir daí devemos pensar uma diferença interna e no entanto não conceitual. Pois embora não possamos vivenciar essa diferença pura nem, por isso mesmo, subsumi-la sob conceitos universais ou gerais, portanto embora ela seja sempre extrínseca a nosso entendimento, podemos sempre compreendê-la como interior à Idéia. Não há conhecimento *stricto sensu* dessa diferença, ainda que dela exista um conhecimento racional. Pois a diferença como tal não é um dado intuicionável; seria, antes, aquilo por meio do qual o dado é dado (o ser do sensível), uma vez que todo fenômeno remete à desigualdade que o condiciona e, por assim dizer, o marca. Desse modo, o delírio está sempre no fundo do bom senso, e este é sempre segundo.

Tal postura, que configura um "empirismo transcendental", é constante em Deleuze, embora tenha variado a partir de 1972. Em *Mil Platôs* (1980), por exemplo, Deleuze e Guattari apresentam o problema de outro modo, sem mais recorrer a uma articulação kantiana. Começam opondo dois tipos de movimentos, *Celeritas* e *Gravitas*, rapidez e lentidão; esses dois movimentos não são diferentes do ponto de vista da quantidade: são incomensuráveis. O movimento

grave é laminar, procede por estriamento do espaço, de um ponto a outro, possibilitando assim expor as coordenadas de qualquer ponto durante sua trajetória. Ao contrário, um movimento de celeridade afasta-se, mesmo que pouco, do estriamento, assumindo assim andamento turbilhonar que o distingue das forças gravíficas – mesmo das mais complexas. Esses movimentos correspondem a dois tipos de espaços, o liso e o estriado. Se o segundo está vinculado à permanência de um ponto de vista fixo – de onde cabe reproduzir *a posteriori* as coordenadas do movimento, segundo o sistema de referência apropriado –, o mesmo não ocorre com o primeiro. Trata-se, de fato, de um espaço de natureza completamente diferente. Um espaço onde tudo procede por devir, cujo modelo é a itineração e não a iteração ou a representação, um espaço enfim em que é preciso seguir os fluxos e as intensidades, e sobretudo seguir seus movimentos de contaminação, sua repartição nômade. Portanto, seguir e não mais representar. Evidentemente, tudo isso supõe outro sujeito que não o cogito, um sujeito não mais transcendente ao espaço, mas engendrado por ele, na imanência, sujeito, ou melhor, verdadeiro pseudópode. Como, de que modo e por quem é povoado um espaço liso? Um espaço liso é povoado por multiplicidades intensivas, sabemos, mas como e de que modo? Aqui entra em jogo a hipótese fundamental do corpo sem órgãos, hipótese que nos foi legada por Antonin Artaud, um poeta, e sobre a qual trabalharam muito Deleuze e Guattari. O corpo, portanto, suportaria ser sempre maquinado, organizado, integrado a seu próprio sistema de regulação; em segredo, parece, ele sonha desfazer seu organismo, para reencontrar o caldo pré-vital, perdido para sempre na queda fatal para a diferenciação, que pôs tudo em dúvida.

Assim se constituiria uma verdadeira máquina de morte dirigida contra o organismo, mas que é também máquina miraculante, superfície de gravação que se deita sobre o que destrói e se erige em quase-causa do universo. O corpo sem órgãos tem desde logo não um modelo de funcionamento, porém dois: repulsão e atração. Todavia, existe outra transformação física de energia, que, por sua vez, vai produzir outra máquina, chamada celibatária. Isto porque as proporções de atração e de repulsão induzem aquilo que Deleuze e Guattari designam como uma série de afastamentos a partir de o, ou produção imediata de quantidades intensivas a partir da intensidade = o do corpo sem órgãos. Este é então marcação dos devires intensivos pelos quais passará um sujeito bem estranho, mudando de identidade a cada limiar transposto: "sou todos os nomes da história" e também "sou meu pai, minha mãe e minha irmã".

Pois num espaço liso ou sobre um corpo sem órgãos, embora a divisão seja sempre possível, o dividido muda de natureza a cada etapa da divisão e difere assim continuamente de si mesmo. Portanto, é impossível manter o princípio de identidade, e a empreitada de Deleuze consiste precisamente em desconstruí-lo. Assim, o múltiplo não é mais atribuído a um sujeito universal qualquer, mas elevado ao substantivo: torna-se, fora de qualquer sujeição, o *descontinuum* das multiplicidades nômades.

Tínhamos começado por reconhecer em Gilles Deleuze um filósofo da vontade. No entanto, não há nele uma filosofia do sujeito, devidamente apresentado na autonomia de sua vontade; o pólo do destinador (ou da emissão) nunca é privilegiado como tal. Há muitas quantidades intensivas como elementos mínimos da vontade, mas elas nunca poderão ser atribuídas a um sujeito universal. Elas são, como vimos, não sujeitadas, nômades ou livres. Por isso, pode-se falar de filosofia dos afetos bem mais do que de uma filosofia da vontade propriamente dita. O singular, como domínio das intensidades e dos devires inauditos, não pode ser o singular do sujeito; todos os devires são não humanos, todas as intensidades são incomensuráveis com o sujeito que supostamente as experimenta. Isso é dizer que este último aparece necessariamente como heterogêneo.

Sobra, evidentemente, um problema considerável, que é o de uma filosofia da linguagem. Como explicar a linguagem numa teoria dos afetos? Sobre esse problema essencial há dois grandes livros, *Lógica do Sentido* e *Mil Platôs*. Deleuze começa por retomar a teoria estóica da clivagem da relação causal. Distingue assim duas

ordens incomensuráveis, a das causas e a dos efeitos. A primeira diz respeito à mistura dos corpos, à sua ação e paixão; a segunda, ao contrário, remete a eventos-efeitos de natureza diferente da de suas causas: estas são corpos; aqueles, incorpóreos. Estes últimos são, pois, essencialmente da linguagem, ou melhor, são a condição extrínseca porém necessária da linguagem; é, simultaneamente, o "expresso" de uma proposição e o atributo de um estado de coisas: pode-se dizer que não existem fora das proposições, mas também que não se reduzem em absoluto à sua natureza lingüística. Os eventos-efeitos são mais transformações incorporais que se atribuem a corpos: a sentença do magistrado transforma assim o suspeito, instantaneamente, em condenado. Mas essa transformação incorporal é também o "expresso" de uma proposição. Deleuze e Guattari pressupõem um nexo interno entre um enunciado e o ato incorpóreo que o envolve necessariamente. Isso implica, evidentemente, um questionamento dos modelos da lingüística (informação, comunicação). Todo enunciado será dito "redundante" porque pressupõe sempre uma palavra de ordem ou ato incorpóreo; seu fim não será mais informar nem mesmo comunicar, porém transmitir palavras de ordem.

Quanto à enunciação, não se deve mais a um sujeito falante, mas inteiramente social. O "agenciamento coletivo de enunciação" de que falam freqüentemente Deleuze e Guattari nada mais é que o conjunto regulado das transformações incorporais que se atribuem a corpos em dada sociedade – certamente pode haver várias máquinas semióticas dessa ordem numa única sociedade. Mesmo o "eu" ou a autoconsciência é resultado de tal agenciamento: ambos são simplesmente esses atos incorpóreos que se atribuem a meu corpo. Pois só há discurso direto talhado previamente num discurso indireto – sendo este como "o rumor onde hauri meu nome próprio".

O agenciamento tem assim duas vertentes ou duas faces, como se verá; sendo agenciamento maquínico, trabalha os corpos e determina suas ações e paixões; sendo agenciamento coletivo de enunciação, concerne aos atos incorpóreos que vão atribuir-se a esses corpos e transformá-los instantaneamente. Nos dois casos vão entrar em jogo limiares de desterritorialização e de reterritorialização, de celeridade e lentidão, que por sua vez compõem ou decompõem o agenciamento num mesmo plano, superfície plana, indefinida, em que as diferenciações procedem por aceleração, desaceleração, sedimentação. A linguagem, portanto, não pode ser um sistema homogêneo, transcendente em relação às coisas e aos afetos: deve compor-se com eles na imanência, segundo celeridades e lentidões infinitamente variáveis. Vê-se assim desenhar-se o que Deleuze e Guattari chamam de fórmula mágica: pluralismo = monismo, que é também a fórmula mágica de todas as filosofias da vontade desde Espinosa.

• *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953; *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1953; *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962; *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963; *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964; ed. ampliada, Paris, PUF, 1970; *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965; *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966; *Présentation de Sader-Masoch*, Paris, Ed. de Minuit, 1967; 1971, col. "10/18". *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969; *Spinoza ou le problème de l'expression*, Paris, Ed. de Minuit, 1969; *Logique du sens*, Paris, Ed. de Minuit, 1969; *Spinoza*, Paris, PUF, 1970; *Capitalisme et schizophrénie*, em colaboração com Félix Guattari, t. I: *L'Anti-Oedipe*, Paris, Ed. de Minuit, 1972; t. II: *Mille plateaux*, Paris, Ed. de Minuit, 1980; *Dialogue*, em colaboração com Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977; *Superpositions*, em colaboração com Carmelo Bene, Paris, Ed. de Minuit, 1979; *Spinoza, philosophe pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1981; *Cinéma*, I, Ed. de Minuit, 1983; *Cinéma*, II, Ed. de Minuit, 1985; *Foucault*, Ed. de Minuit, 1986; *Qu'est-ce que la philosophie?* (com Félix Guattari), Ed. de Minuit, 1991.

⇒ M. Foucault, Theatrum philosophicum, *Critique*, 1970; J. F. Lyotard, Le capitalisme Energumène, *Critique*, 1972, nº 306; retomado em *Des dispositifs pulsionnels*, UGE, 1973, "10/18"; V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, Paris, Ed. de Minuit, 1979; A revista *L'Arc* dedicou em 1972 um número a Gilles Deleuze (nº 49).

Pierre-François MARIETTI

DEMÓCRITO, c. 460 a.C.

Demócrito nasceu em Abdera, colônia grega da Trácia. As informações referentes à sua data de nascimento não são concordantes; a data mais próxima, em torno de 460, é geralmente conside-

rada a mais plausível, por parecer baseada numa declaração do próprio Demócrito. Ele viveu muito, talvez mais de cem anos, se é que os dados que temos a respeito não se baseiam em algum erro na sua data de nascimento. Essa vida longa foi bem cheia, a julgar-se pelas grandes viagens que a tradição atribui ao abderitano (Egito, Pérsia, talvez Etiópia e Índia), nas quais, segundo consta, ele dilapidou a parte que lhe cabia na herança paterna; a julgar-se também, como se verá, pela abundância e pela diversidade de suas obras. Imagem rematada daquilo que os antigos chamavam de "polímata" e daquilo que chamaríamos talvez de "epistemófilo", Demócrito parece possuído por uma excepcional voracidade de ver, saber, aprender e compreender. Tem grande consciência disso, a crer-se num texto de autenticidade discutível, segundo o qual ele disse: "De todos os homens do meu tempo, fui eu que visitei mais terras, que recolhi mais informações, que vi mais climas e países, que ouvi o maior número de homens sábios." Mas essa avidez não visa ao simples acúmulo de observações. Munido por Leucipo – único mestre que o marcou profundamente – com um arcabouço teórico sólido e fecundo, ele quer não só constatar, mas também, e sobretudo, explicar e compreender; segundo ele mesmo, preferia encontrar uma única *etiologia* (explicação causal) a receber o reino dos persas. Anedotas não confirmáveis atribuem-lhe ora a distração lendária dos pensadores, ora talentos de observação e dedução dignos de Sherlock Holmes. Sem buscar a glória, obteve-a; sua cidadezinha acaba por reconhecer e por honrar seu grande filho.

De sua obra imensa, não nos resta muito mais que títulos. Estes bastam, porém, para dar uma idéia do enciclopedismo democritiano. Os bibliotecários helenísticos haviam reunido a maioria de seus escritos em grupos de quatro. Duas dessas tetralogias versavam sobre ética (entre elas se encontram tratados: *Sobre a Disposição do Sábio* e *Sobre o Bom Humor*, assim como um enigmático *Sobre o que Acontece nos Infernos*); quatro sobre física (entre os quais o *Grande Sistema do Mundo*, que Teofrasto atribui, porém, a Leucipo, um *Pequeno Sistema do Mundo*, uma *Cosmografia*, tratados *Sobre a Natureza*, *Sobre a Natureza do Homem*, *Sobre o Espírito*, *Sobre os Sentidos*, *Sobre os Simulacros*, *Sobre as Regras Lógicas*); três tetralogias "matemáticas" (geometria, aritmética, mas também astronomia, óptica, geografia); duas tetralogias "técnicas" (medicina, agricultura, pintura, tática militar); duas tetralogias "musicais" (sobre a poesia, a música, a linguagem e as palavras). A esses 52 títulos somam-se cerca de outros vinte, que não haviam sido classificados (por dúvidas quanto à sua autenticidade ou porque o estilo de notas pouco redigidas tenha levado a deixá-los de lado): uns são coletâneas de *Causas* (fenômenos celestes, meteorológicos, terrestres, minerais, vegetais, animais); outros parecem ser notas de viagens a terras distantes.

Essas numerosas obras eram escritas em língua elegante e clara, segundo Cícero; eram muito famosas, a acreditar-se na triste história segundo a qual Platão fizera a promessa de mandar queimar todas as que pudessem ser reunidas, ao que seus interlocutores responderam com a observação de que isso de nada adiantaria, "pois elas eram muito difundidas". Mas a promessa de Platão não foi por demais ouvida pela história: dessa obra capital só nos restam fragmentos, entre os quais predominam as máximas éticas, que nem sequer constituem sua parte mais interessante. Para reconstituir a doutrina de Demócrito, cabe-nos apenas contar com testemunhos indiretos que provêm principalmente de Aristóteles, de seus sucessores e de seus comentadores.

Doutrinalmente, Demócrito depende de Leucipo. No verbete dedicado a este último, explicamos por que razões – de comodidade e verossimilhança – ali estão expostas as grandes linhas da teoria atomística que é comum aos dois pensadores; pedimos que o leitor se remeta a tal verbete antes de ler o que segue.

Demócrito parece ter propiciado um desenvolvimento gigantesco à teoria de seu mestre, não só ao elaborar sem descanso as minúcias de suas aplicações a grande quantidade de fenômenos, mas também ao descortinar com grande pujança os seus pressupostos filosóficos básicos. Na linha do eleatismo mais duro, propõe a exclusão absoluta da criação *ex nihilo* e da aniquilação completa: nada se cria ("nada nasce do que não

é"), nada se perde ("nada se destrói no que não é", cf. Diógenes Laércio, IX, 44). Segue-se imediatamente que o Universo ou o Todo (que deve ser distinguido dos mundos inúmeros que, assim como o nosso, nele nascem e morrem) é eterno, não foi fabricado por nada nem por ninguém. Nenhum fator inteligente ou antropomorfo está em ação no seu funcionamento, que é inteiramente determinado pela necessidade e pelo acaso; essas duas noções não se opõem, como se oporiam o determinismo e o indeterminismo, mas ambas se opõem à ação de uma inteligência ou de uma providência, como se oporiam o mecanicismo e o finalismo; o acaso parece ser apenas o nome que damos à causa quando ela é desconhecida ou incognoscível.

No que se refere aos átomos, completaremos aqui a exposição feita da teoria de Leucipo citando três problemas controversos: o da grandeza dos átomos, o de sua divisibilidade matemática e o de seu peso.

Leucipo vinculara a indivisibilidade de seus átomos à pequenez destes, com o que por certo entendia a ausência de partes fisicamente separáveis; mas punha em risco essa pequenez essencial ao admitir que os átomos têm um número indefinido de formas diferentes. Certas fontes tardias levariam a pensar que Demócrito conjurou essa ameaça de contradição abandonando a pequenez e admitindo que existem átomos "muito grandes", até mesmo "tão grandes quanto um mundo". No entanto, é verossímil que essas fontes atribuam a Demócrito as idéias que, segundo alguns de seus críticos posteriores, ele deveria ter, e não as que ele de fato teve; e preferiremos seguir outras fontes mais autorizadas, que não estabelecem diferença nesse aspecto entre Leucipo e Demócrito (Aristóteles, citado por Simplício, *DK*, 68, A 37).

A esse problema vincula-se o da divisibilidade matemática ou teórica dos átomos. Fisicamente indivisíveis, se assim se quiser, os átomos nem por isso deixam de ter certo tamanho e certa forma, variáveis de um para outro; isso implica, ao que parece, que eles têm partes geometricamente discerníveis, e pode-se então perguntar se a sua divisão teórica pode prosseguir infinitamente ou se ela topa em *mínimos* de extensão geométrica. Leucipo e Demócrito terão percebido essa implicação e formulado essa pergunta? Recentemente esse assunto foi muito discutido com base em documentação contraditória. Parece provável que os primeiros atomistas não estabeleceram distinção nítida entre o ponto de vista físico e o ponto de vista geométrico, e que eles não pensaram nem procuraram qualificar sua atribuição do predicado da indivisibilidade a seus átomos.

Um último ponto, que é objeto de discussões acaloradas, diz respeito ao peso dos átomos, a respeito do qual a documentação também é contraditória: algumas fontes atribuem aos átomos um peso proporcional a seu tamanho, enquanto outras dizem que Demócrito não atribui a seus átomos a propriedade do peso; procurou-se com freqüência superar essa contradição supondo que o peso não é uma propriedade originária do átomo, mas uma propriedade derivada, que só lhes pertence a partir do momento em que são integrados num turbilhão cosmogônico. O problema enraíza-se provavelmente no jogo complexo de uma multiplicidade de critérios de atribuição da propriedade do peso. Os autores antigos, para os quais o peso se definia como tendência natural a cair (para baixo ou para o centro do mundo), viam nisso alguma razão para afirmar que os átomos democritianos não eram pesados, pois seu movimento originário ocorre em todas as direções; é mais provável, porém, que Demócrito os tenha considerado, com base em outros critérios (tais como reação aos choques exteriores), como mais ou menos pesados, segundo o tamanho.

Em matéria de cosmogonia e de cosmologia, Demócrito está muito ligado ao esquema fundamental da teoria de Leucipo: o turbilhão, cujo nome ele não teme dizer que é "Necessidade". Mas tanto aqui como alhures, ele prolonga a teoria – e às vezes a corrige – pelos dois extremos: no nível dos princípios, que ele procura generalizar e formular da maneira mais expressiva; no nível dos detalhes, que ele explora com muito fervor e imaginação. Ao princípio de atração recíproca dos semelhantes, que governa os efeitos do turbilhão, ele atribui amplo alcance, mostrando que se estende ao mesmo tempo aos seres inanimados (seixos numa peneira, grãos numa joei-

ra) e aos seres animados (animais gregários). Da pluralidade dos mundos ele tenta dar uma imagem mais concreta e mostra-se pouco escravizado ao nosso, o que se vê das variações com que enriquece o tema: certos mundos são maiores, outros menores; uns são mais velhos, outros mais jovens; alguns não contêm nenhum ser vivo; outros prescindem de Terra, Lua ou Sol; a espécie cósmica, mesmo apresentando algumas características comuns com uma espécie animal, é muito mais diferenciada.

Tratando-se de nosso mundo, Demócrito corrige em vários aspectos a descrição um tanto primitiva de Leucipo; situa mais corretamente a Lua, o Sol e as estrelas em relação à Terra. Percebe na Via Láctea, região do céu onde os raios do Sol, ocultos pela Terra, deixam visível a luz própria de todos os astros, uma espécie de prova experimental da forma alongada que atribui à Terra. Os fenômenos meteorológicos excitam também seu apetite etiológico; ele reformula em termos atomísticos os esquemas de explicação vigentes na tradição dos físicos. O velho enigma do ímã, que já detivera Tales, inspira-lhe uma análise complexa, em termos de átomos similares e de poros desiguais.

Como se pode prever, no materialismo democritiano o reino vital não constitui uma emergência radicalmente nova em relação aos corpos inanimados; por princípio, todos os seres naturais não passam de espécies diversas de compostos atômicos, homogêneos em última análise. Apaixonado por zoologia, fisiologia e medicina, segundo se pode inferir, Demócrito não se cansa de descobrir pontes e casos limítrofes entre os diversos domínios da natureza. A chamada geração espontânea de larvas na água lodosa parece-lhe uma prova suficiente de que o homem e os outros animais nasceram, na origem, de um limo semelhante; na outra extremidade da vida, ele observa que as unhas e os cabelos dos cadáveres continuam crescendo, e que os médicos muitas vezes têm dificuldade para atribuir à morte um momento preciso. Os reinos naturais não são precisamente divididos – as pedras surgem como plantas; as plantas são animais presos à terra, capazes talvez de sentir e mesmo de pensar; os animais crescem primeiro ligados a um cordão umbilical, como frutos num caule; e certos animais têm chifres duros como pedra. Nenhum nascimento é um acontecimento absoluto: se o recém-nascido descobre de imediato o peito e o modo de utilizá-lo é porque, nas entranhas maternas, já se alimentava da mesma maneira. Para todos esses fenômenos Demócrito dirige um olhar curioso e uma mentalidade coerente. Armado de uma teoria embriológica (chamada *pangênese*), segundo a qual a semente se origina de todas as partes do corpo do adulto (donde a idéia de nelas procurar homúnculos), autor talvez da primeira formulação da tese de correspondência entre o homem (microcosmo) e o mundo (macrocosmo), ele projeta a imagem do homem sobre todas as telas – da escala microscópica ou da cósmica – de um universo em que, de modo paradoxal, ele se sente intelectualmente à vontade por ter expurgado qualquer tipo de antropomorfismo.

É em sua teoria da alma (má tradução para *psique*, princípio de vida, de animação) que Demócrito, depois de Leucipo, utiliza mais estritamente esquemas atomísticos para explicar os caracteres mais fundamentais do ser vivo no sentido estrito, ou seja, do animal e do homem enquanto animal: a motricidade, o chamado calor "animal", a respiração e a sensibilidade; em suma, tudo aquilo cuja cessação é marcada pela morte (mesmo lenta). A economia dessa teoria é notável. Concebendo a alma como uma substância (no sentido físico do termo) corporal composta pelos mesmos tipos de átomos (esféricos e extremamente pequenos) que compõem as formas mais sutis do fogo, Demócrito resolve de uma só vez vários problemas. O da motricidade, em primeiro lugar: as esférulas microscópicas da alma não ficam paradas, e basta imaginar que elas estão por todo o corpo, disseminadas entre átomos mais grosseiros, para pôr em movimento toda a máquina; por isso existia uma piada, contada por Aristóteles, segundo a qual Dédalo vertera cinábrio dentro de suas estátuas lendárias, que se mexiam sozinhas. Tampouco havia grandes problemas em relação à *psique* de natureza ígnea, para explicar o calor do ser vivo, e, inversamente, a frialdade cadavérica. Viver é respirar; e respirar é absorver as esférulas que passam ao nosso alcance para repor as perdas a que estamos

sujeitos, visto que nossas próprias esférulas tendem a nos abandonar, assim como a água abandona a esponja quando esta é comprimida. Quando o balanço das trocas está ligeiramente deficitário, dormimos; se o desequilíbrio ultrapassa o nível de reparação, expiramos. As esférulas psíquicas dispersam-se irrevogavelmente, e nossa alma, decomponível como tudo o que é composto, não é nada que seja imortal. No entanto, a dispersão não é total nem instantânea, como vimos; nas profundezas do corpo podem restar algumas esférulas, o que permite que Demócrito incorpore teoricamente as histórias de mortos ressuscitados veiculadas pela tradição de seu tempo.

Durante a vida, as partículas de alma estão presentes em todo o corpo, reagindo ao menor choque; por isso, o ser vivo é também um ser sensível. Em vista do estado da documentação é discutível dizer que Demócrito admite não só essa alma periférica, senciente e animal, mas também (pelo menos no homem) uma alma central, pensante e racional. Aristóteles nos diz que, para Demócrito, a alma (*psique*) e o espírito (*nous*) são "a mesma coisa"; mas isso pode significar apenas (o que, aliás, não é pouco) que a alma e o espírito são feitos do mesmo tecido corpuscular, e que seu modo de funcionamento, no fundo, é o mesmo; isso não exclui em absoluto que Demócrito tenha admitido, em alguma região localizada do corpo (que alguns textos identificam com o coração e outros – mais críveis –, com a cabeça), uma concentração excepcional de esférulas psíquicas, que constituiria o *nous*.

Mas voltemos à sensibilidade, ponto sobre o qual (graças a Teofrasto sobretudo) nossa documentação é um pouco menos minguada. A representação atomística dos objetos sensíveis e da alma senciente implica, fundamentalmente, que a sensação é – ou que supõe (os textos apresentam essa importante variante) – uma ação física direta, por contato, entre os átomos que compõem o percebido e os que compõem o percipiente. Sentir é ser "alterado", modificado em suas estruturas atômicas, pelo choque de certos átomos vindos do exterior sobre o corpo ou sobre algumas de suas partes. Disso resulta, em primeiro lugar, que o tato é o sentido fundamental, e que o trabalho principal do teórico da sensação é reduzir as outras sensações (inclusive as que parecem operar a distância) a espécies particulares do tato. Também resulta que a alteração sensitiva, assim como a impressão sensível dela resultante (ou que se confunde com ela), é função não só da forma, do arranjo, da velocidade dos átomos colidentes, mas também das estruturas atômicas próprias do terreno colidido. Certamente não é qualquer bombardeamento de átomos que produz qualquer sensação, e, com seu engenho costumeiro, Demócrito esforçou-se por estabelecer correspondências ordenadas entre as qualidades sensíveis (como o calor, o frio, o doce, o amargo) e as formas geométricas atribuíveis aos átomos (arredondado, pontudo, curvo, espinhoso etc.), mas é indubitável que uma mesma estimulação atômica provocará respostas sensitivas diferenciadas segundo as disposições do receptor; donde resulta que aquilo que parece doce a uma pessoa parece amargo a outra (ou à mesma quando está doente). De modo geral, as qualidades sensíveis não têm nenhum caráter objetivo; não passam de epifenômenos dos eventos atômicos que sobrevêm no contato de dois compostos, cada um disposto de certa maneira, e cuja disposição própria intervém como fator pertinente no resultado global. É o que Demócrito parece ter resumido nesta fórmula famosa e difícil: "Acredita-se haver doce, amargo, quente, frio, cor (tradução sem dúvida preferível à adotada com freqüência: doce, amargo etc., só existem por convenção), mas na realidade há os átomos e o vazio." No mesmo contexto, o cético Sexto Empírico (muito feliz por apropriar-se de semelhante doutrina) cita esta outra frase: "Para nós, não apreendemos realmente nada de exato, porém apenas algo de mutável ao sabor da disposição do corpo e da disposição dos (átomos) que se chocam contra ele ou a ele resistem."

Com base nesse modelo geral, Demócrito apresenta, freqüentemente com grande riqueza de detalhes, uma teoria especial para cada um dos sentidos (de maneira muito lógica, aliás, ele não toma como absoluta a lista tradicional dos cinco sentidos: tal é o equipamento do homem comum, de acordo com a disposição de seu corpo; mas nada impede que outros seres, animais ou mesmo homens excepcionais, sejam sensíveis a con-

figurações de eventos atômicos que não causam nenhum efeito sobre nós). Sem entrar em minúcias, cabe notar que ele não parece encontrar grandes dificuldades no tato nem no paladar, cujo exercício requer um contato direto entre o corpo percebido e o corpo percipiente. O olfato não o perturba muito mais, pois a experiência ordinária leva a crer que ele emana dos eflúvios dos corpos odoríferos. É com os sentidos a distância – a audição e sobretudo a visão – que Demócrito trava suas mais rudes e complexas batalhas teóricas.

Em se tratando da visão, Demócrito vai buscar em Leucipo o esquema geral de sua explicação: destacando-se continuamente de umas espécies de películas superficiais (eidôla, "*ídolos*" ou pequenas imagens, "simulacros" a partir da passagem pelos latinos), certos corpos visíveis mantêm a forma do objeto dos quais emanam, viajam pelo espaço intermediário e acabam por entrar no olho do observador. Basta aproximar-nos do olho de uma pessoa que o permita para nele percebermos nossa própria imagem em miniatura, refletida na pupila (cujo nome, que significa "menina" também em grego, perpetua a lembrança dessa experiência); esse reflexo parece confirmar a idéia de que uma imagem do objeto visto está fisicamente presente no olho que vê. Mas Demócrito, aparentemente sensível às dificuldades desse esquema que implica um materialismo um tanto selvagem, não se limita a isso. Para enfrentar as possíveis objeções (como o simulacro ganha a pequenez e a bidimensionalidade necessárias?) e sem dúvida também para satisfazer a idéia tradicional segundo a qual o olho, naturalmente cheio de fogo (acaso quando recebemos uma pancada no olho não enxergamos 36 velas?), emite raios e os projeta adiante dos objetos, o abderitano combina a solução centrípeta e a solução centrífuga, sugerindo que a imagem do objeto visto se forma no espaço intermediário, no lugar onde se encontram o simulacro e o raio visual; ela se imprime no ar assim como o sinete na cera, e é essa "impressão" que, dirigindo-se para o olho, nele penetra. Essa teoria estranha e complexa manifesta em todo caso a preocupação em não atribuir à visão uma natureza puramente ativa ou puramente passiva, em atribuir papéis eqüitativos ao ver e ao olhar.

Sem nos determos na audição, à qual Demócrito dá uma explicação bastante calcada na teoria da visão, passaremos ao pensamento. Este, como vimos, não é uma atividade especificamente diferente da sensação; objetivamente falando, ambos só se distinguem em virtude do fato de que uma parte da substância psíquica se encontra concentrada numa região central, enquanto outra se encontra disseminada em todo o corpo. Seu mecanismo é fundamentalmente o mesmo: sensação e pensamento são ambos alterações físicas, produzidas sob o efeito de uma projeção de simulacros vindos do exterior. Pode-se supor que certos simulacros, sutis demais para impressionar os órgãos periféricos, chegam até a região central e ali dão origem (desde que reunidas as condições físicas necessárias) às representações de tipo "mental"; o que implicaria que, nesse aspecto, Demócrito tem em vista um "pensar em" (por exemplo, penso no meu bom mestre Leucipo) mais do que um "pensar que" (por exemplo, penso *que* Leucipo era um excelente filósofo); implica também que, levando-se em conta a origem externa da estimulação, Demócrito só tem em vista os aspectos involuntários e aparentemente espontâneos da atividade ideativa. Certos textos, porém, fazem supor que ele não se limitou a uma concepção tão restritiva do "pensamento". O fragmento 125, por exemplo, põe em cena um diálogo em que os sentidos dizem ao pensamento: "Pobre inteligência, tu nos rejeitas embora recebas de nós tuas convicções? Essa rejeição é tua queda." Vê-se, assim, que o pensamento tem crenças, e não apenas representações; que ele as forma com base em dados dos sentidos; e que sua relação com os sentidos é ao mesmo tempo suficientemente frouxa para que ele possa acreditar-se autônomo, e bastante estreita para que essa crença seja uma ilusão.

Isso nos leva à questão difícil e controversa da teoria democritiana do conhecimento; a documentação a respeito é contraditória, e pode ser que algumas das contradições em questão não sejam superáveis. Aristóteles interpreta Demócrito como um fenomenista, para quem a verdade está na aparência; Sexto Empírico apresenta-o

como um destruidor das aparências sensíveis. Vários fragmentos parecem manifestar profundo ceticismo: o homem está separado da realidade (B6); na realidade nada sabemos sobre nada, e a opinião de cada um não passa de rearranjo (de suas estruturas psicoatômicas sob o efeito dos acidentes externos) (B7); na realidade não captamos o que cada coisa é ou não é (B10); nada sabemos na realidade, pois a verdade está num abismo (B117). Outros testemunhos dão a entender uma nota epistemologicamente mais otimista: diz-se que Demócrito aprovava o aforismo de Anaxágoras segundo o qual as aparências permitem ver o que está oculto; ele parece ter combatido o relativismo cético de seu compatriota Protágoras. A chave dessa epistemologia instável deve sem dúvida ser procurada na distinção ontológica das duas escalas da realidade física. O texto do mundo pode ser lido segundo uma gramática superficial, em escala macroscópica, em que aparecem efeitos de superfície desprovidos de realidade objetiva, variáveis de um observador para outro, sem que nenhuma razão suficiente permita atribuir mais autoridade a um testemunho do que a outro que o contradiga; mas esse mesmo texto obedece também a uma gramática profunda, em nível atômico, em que o que existe e age é ao mesmo tempo corpóreo, imperceptível aos sentidos, e o único verdadeiramente real (donde a dupla possibilidade de uma interpretação fenomenista se ao corpóreo for oposto o inteligível, e de uma interpretação intelectualista, se ao corpóreo for oposto o imperceptível). A esses dois níveis, para Demócrito correspondem explicitamente duas formas de conhecimento: uma que ele chama de "bastarda" (mas a palavra grega também conota a idéia de obscuridade), e que reúne a totalidade dos sentidos; outra que ele chama de "legítima" (o que quer dizer também "autêntica" ou "verdadeira"), e que ele diz "separada" da precedente. Das aparências que estão em conflito, no nível da sensação, ele parece extrair não a lição cética de que não se pode saber qual é a verdadeira, mas uma lição dogmática de que ambas são falsas: nada é na realidade A ou não-A, se A é uma variável que abrange o domínio das qualidades sensíveis (se, no entanto, considerarmos que os eventos atômicos que estão por trás de cada uma das impressões contraditórias – e que põem em jogo ao mesmo tempo o sujeito e o objeto – são tais que cada uma dessas impressões não pode ser diferente do que é, chegaremos à interpretação fenomenista de Aristóteles). Na escala dos seres reais (os átomos) e de suas propriedades objetivas (forma, arranjo, posição), fica claro que não temos acesso direto ao que ocorre quando vemos um objeto vermelho ou sentimos um ar quente: a verdade atomística está no fundo do poço do infraliminar. Certas analogias macroscópicas permitem, porém, descer para esse poço; e está claro que Demócrito se considera epistemologicamente fundamentado para afirmar a validade de princípio de uma explicação de tipo atomística, mesmo que não seja muito claro quanto aos meios que tem e, portanto, que usa para preferir, nesse âmbito, uma explicação a outra.

Mesmo beirando o pessimismo em matéria epistemológica, Demócrito compartilha com muitos de seus contemporâneos do século grego "das Luzes" um otimismo antropológico resoluto: contrariando qualquer idealização de um passado mítico em forma de idade de ouro, ele acredita que o gênero humano progrediu e progride ainda, a partir do estado de selvagismo inicial em que cada um só obedecia à sua própria autoridade e todos viviam na penúria, na necessidade, no medo, na guerra de todos contra todos. Ainda que os textos que parecem refletir a antropologia democritiana sejam tardios e discutidos, parece certo que Demócrito procurou explicar, em termos de necessidade, a evolução da humanidade, o nascimento da civilização, a linguagem, as artes. Para ele, o problema parece ter sido apresentar essas aquisições como novas demais para constituírem um progresso apreciável pelos próprios interessados, e por isso passível de fixar-se cumulativamente, mas ao mesmo tempo bastante compreensíveis para que seu aparecimento não seja miraculoso. A experiência e a necessidade os empurram, por assim dizer, de trás: para satisfazer suas necessidades de proteção e de calor, o homem inspirou-se em modelos animais, na teia de aranha, no ninho da andorinha; mas precisou imitá-los com seus próprios artifícios. Esse duplo componente é bem percebido

no que parece subsistir da teoria democritiana da origem da linguagem. Com base nos sons confusos e inarticulados provocados pelas reações naturais, os primeiros homens, reunidos em suas primeiras comunidades, estabelecem de comum acordo um léxico articulado, diferente de um grupo para outro. No interior de um mesmo léxico, Demócrito nota que muitas vezes coisas diferentes têm o mesmo nome, que diferentes nomes são aplicados à mesma coisa, que certas coisas mudam de nome, e que outras não têm nome algum; com isso ele se situa no lado convencionalista da polêmica em torno do caráter "natural" ou "convencional" do elo entre as coisas e seus nomes (cujos ecos se encontram no *Crátilo* de Platão); o que não impede que a linguagem desempenhe, segundo ele, uma função natural de comunicação utilitária e de economia da ação.

Dentro da cultura humana, uma característica devia chamar particularmente a atenção de um espírito tão "científico" quanto o de Demócrito, promulgador de uma visão do mundo tão "desencantada" da presença divina: refiro-me à religião. É certo que sua teologia constitui um capítulo de sua antropologia: seu problema é saber de onde veio a crença em deuses. É certo também que, para ele, algumas das razões que os homens têm para possuir essa crença são más razões: o trovão, os raios, os eclipses, todos esses fenômenos que em seu terror ignorante os homens atribuem à ação dos deuses, não passam de efeitos naturais do movimento dos átomos. Mas os deuses da religião tradicional não são apenas resultado de um raciocínio causal errôneo; são também vistos, entendidos, encontrados à guisa de estados de confiança ou de angústia, em particular no sonho. A imagem deles, como toda imagem, resulta de uma percussão física vinda do exterior. Com base nisso, o racionalismo sóbrio de Demócrito envereda por um caminho que vai ao encontro das crenças tradicionais; é no campo da experiência que ele encontra poetas inspirados, áugures adivinhadores, sonhadores proféticos. É difícil para nós, como já o era para Cícero, escolher entre duas interpretações dessas imagens divinas: acaso Demócrito acreditava que, assim como nos casos comuns de visão, os simulacros que nos atingem emanam de compostos sólidos, sobre cuja realidade nos informam corretamente? Ou será que, como dizem sem ambigüidade certos testemunhos, ele achava que se tratava, se assim pudermos dizer, de simulacros errantes, que não emanavam de uma fonte permanente, e que constituíam por si mesmos toda a realidade física dos deuses (caso em que a opinião comum se enganaria ainda se os interpretasse como mensagens sensíveis provenientes de seres eternos)? Esta segunda hipótese é bastante atraente, mas é preciso confessar que ela suscita um problema epistemológico delicado: de que critério dispõe Demócrito, e mais geralmente o homem segundo Demócrito, para diferenciar os simulacros livres e os simulacros ligados a um composto "emissor" real?

Falta dizer algo sobre a moral de Demócrito, que já levou a gastar rios de tinta. Nossa documentação muda aqui de caráter: poucos testemunhos doxográficos, ausência de resumos teóricos, mas duas coleções abundantes e tardias de máximas e de textos curtos (mais de duzentas ao todo), de cuja autenticidade por vezes se suspeitou, no conjunto ou em detalhes, e que, à primeira vista pelo menos, decepcionam, tanto pela freqüente banalidade intrínseca quanto pelo contraste frustrante que essa súbita abundância cria em relação aos outros domínios do pensamento democritiano, deixando-nos tantas vezes insatisfeitos diante da raridade dos vestígios e das informações. No entanto, nada nos impede de tentar superar essa primeira impressão.

Foram propostas duas questões principais em torno das máximas práticas de Demócrito: constituirão elas um sistema de regras morais, logicamente deduzidas de um princípio fundamental? Que relação têm elas com a teoria física de seu autor? Quanto ao primeiro ponto, pode-se sem dúvida hesitar em falar de sistema, e certas máximas são agradáveis exceções, pela inspiração generosa e sensível que as caracteriza, pela prudência precautória e egocêntrica geralmente ostentada por "esse velho solteirão cínico" (como o chama Bailey). Não se deve negar, porém, a coerência desse pensamento, que define o bem próprio do homem como um estado de alma "tranqüilo e equilibrado, que não é perturbado de modo algum pelo medo, pela superstição ou por

alguma outra afeição"; a esse estado Demócrito dá vários nomes, como, principalmente, "bom humor", *euthymia* (donde sua imagem tradicional de filósofo que ri diante das loucuras humanas, por oposição a Heráclito, que chora), mas também "bem-estar", *euestô*, "capacidade de não se espantar com nada", *athambia*. Esse estado deve ser distinguido do prazer, assim como um bem objetivo, absoluto e universal se opõe a um bem subjetivo, relativo e variável de um indivíduo para outro (B69). Bom número de máximas são interpretáveis como conselhos prudenciais, a indicar os melhores meios para atingir esse fim e para preservá-lo uma vez atingido: cálculo sábio dos prazeres (baseado na consideração de seus diversos parâmetros de duração, valor, inocuidade), vida de moderação, de restrição dos desejos, de auto-educação pelo esforço, de frugalidade sem ascetismo. O interesse maior dessa ética sem lágrimas talvez esteja naquilo que ela não é: sem se basear em alguma norma exterior, diretamente religiosa ou política, ou então extraída de uma natureza previamente divinizada ou humanizada, Demócrito depreende da própria vida humana a norma que pode guiá-la.

Sobre as relações entre a ética e a física de Demócrito, foram defendidas as teses mais contraditórias. A ausência de conexão entre elas pode parecer provir do fato de que em nenhum momento o físico necessitarista pergunta se seu discurso não priva de sentido o discurso do moralista. Parece claro, porém, que o conhecimento científico do mundo tem grande capacidade de dissipar os temores, as superstições, os movimentos de estupor que ameaçam a *euthymia*; e uma epistemologia única parece orientar o conhecimento da verdade, através dos sentidos e além deles, e o conhecimento do bem, através dos prazeres e além deles. Mais precisamente, não é impossível que a *euthymia* seja concebida, em última análise, como um estado de equilíbrio da substância psíquica, e que a moral democritiana seja uma "higiene" da alma (Vlastos). Certos termos técnicos da atomística figuram em fragmentos éticos cruciais, tal como aquele, difícil de traduzir, em que se diz que "o ensino reorganiza (as estruturas atômicas d)o homem, e, reorganizando-o, faz-lhe uma (segunda) natureza" (B 33). Por essa fé na possível (re-)criação pelo homem de sua própria natureza, Demócrito é ao mesmo tempo contemporâneo de Protágoras (ideólogo da educação e do artifício) e precursor de Platão, que também buscará (mas não no homem) uma "natureza" capaz de apostar no absoluto dos valores.

• H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., Berlim, 1951; reed. mais recente, vol. II, pp. 81-230; trad. franc. de J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1988; e *Les écoles présocratiques*, Paris, col. "Folio", 1991.

⇒ Aos títulos indicados na bibliografia de Leucipo, podem-se acrescentar: Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, 1967; H. Langerbeck, *Doxis Epirrhusmiè. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnisslehre*, Berlim, 1935; D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancien World*, vol. I, Paris, 1981 (com resumo em francês); A. G. Van Melsen, *From Atomos to Atom*, Pittsburgh, 1952; G. Vlastos, Ethics and Physics in Democritus, in R. E. Allen, D. J. Furley (org.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II, Londres, 1975; Democrito e l'atomismo antico, Atas do Congresso Internacional da Catânia, publicado por F. Romano, in *Siculorum Gymnasium*, n.s., XXXIII, 1, Catânia, 1980; L. G. Benakis (org.), *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, 2 vol., Xanthi, 1984.

Jacques BRUNSCHWIG

DERRIDA Jacques, 1930-

Filósofo francês, orientador de estudos na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, professor na Universidade da Califórnia (Irvine). O que hoje se chama pensamento "derridiano" da *escritura*, da *diferença* e da *disseminação* não permite mais pensar o sentido aquém nem além do texto – entendendo-se que esse termo, no uso de Derrida, não designa apenas nem sempre a coisa escrita, mas uma estrutura diferencial em que o sentido se mostra em sua divisão. Esse pensamento não se deixa, portanto, dissociar de seu estilo próprio (desde que se acate a idéia de "próprio" como um efeito de estilo). O leitor que queira dimensionar as implicações desse pensamento deve, pois, atentar para o que está em jogo nessa escritura em que se entremesclam os enunciados discursivos, as análises conceituais e os equívocos poéti-

cos ou os dispositivos textuais mais complexos. Livros como *Glas* ou *La carte postale* expõem as estratégias mais inéditas da escritura, feitas para mudar o rumo da leitura clássica.

Esse pensamento sobre o texto está vinculado a um trabalho de desconstrução da metafísica como filosofia da presença, e do sujeito presente para si mesmo. "Desconstrução", termo hoje banalizado (pela difusão desse pensamento) e tantas vezes mal interpretado, remete à operação complexa, aberta pela *Destruktion* heideggeriana, de remontar pacientemente pelo conjunto da construção filosófica. Chamar de "metafísica" a determinação do ser como ser do ente presente nas formas da substancialidade e da subjetividade, eliminando assim a diferença entre o ser (que não é) e o ente, essa foi a ação de Heidegger. É por isso que, em grande medida, o trabalho de Derrida pode ser chamado de *pós*-heideggeriano.

Pensar a metafísica, "compreendê-la", supõe portanto remontar para aquém do ente presente, a fim de pensar ao mesmo tempo o *traçado* ou o diferenciado como tais, e o *apagado* da diferença. Derrida propõe chamar de *diferensa* (*différance*[1]) o movimento ou o jogo livre que "produz" as diferenças: silenciosamente, na terminação *ance*, ele marca uma indecisão entre o ativo e o passivo desse jogo.

A metafísica nunca deixa de estar acompanhada de uma teoria da língua e do signo que com ela forma um sistema. Enquanto secundariza e desvaloriza a escritura e o traço (como substitutos da presença), ela valoriza, ao contrário, a voz (que parece emanar da presença e dizê-la): o conjunto do sistema é analisado como *logocentrismo* ou *fonocentrismo*. Mas essa análise não deseja nem pretende instalar-se do lado de fora da metafísica, pois esta nunca deixou de pensar a exterioridade para apropriar-se dela. O texto escrito da metafísica é interrogado a partir daquilo que, nele, a extravasou e "fez explodir o seu sentido" [6].

Em vez de se somar à "palavra viva", o traço deve precedê-la: é isso que Derrida estabelecerá através da análise desconstrutiva de Husserl, mostrando de que modo a hierarquia que subordina o escrito à voz e a voz à idéia se inverte ou se subverte por si mesma. Mas a precedência do traço não é a precedência de um novo princípio: ela inscreve a *diferência* na ordem mesma dos "princípios", isentando de pertinência a questão da *origem* do sentido e subtraindo toda significação à simplicidade da evidência intuitiva: "A identidade do significado consigo mesmo esquiva-se e desloca-se incessantemente" [4].

Tudo ocorre, portanto, como se a presença se faltasse e como se exigisse, paradoxalmente, o que supostamente a altera. O lado de fora e a exterioridade não se deixam internar nem suspender (no sentido com que Derrida traduz o *aufheben* hegeliano – tradução que remete também à relação simultânea de proximidade e diferença absoluta que Derrida mantém com Hegel, à qual ele dedicou numerosos textos). Inversamente, a presença, a idéia, o sentido, o significado último sempre se deixam dividir e sempre se fazem esperar. A *disseminação* designa a impossibilidade, em última instância, de uma decifração hermenêutica, da decriptação de um sentido ou de uma verdade. Não há uma palavra que seja chave da história, palavra própria que escape ao jogo da diferência, no texto ou no tecido. O que não quer absolutamente dizer que "não há nada verdadeiro", num modo cético ou subjetivista. Mas sim que aquilo de que se trata é menos da alçada do significado do que de um chamamento ("Vem!"), de uma promessa ou de uma dádiva – temas cada vez mais ativos no desenvolvimento do trabalho de Derrida.

A lógica de suas pesquisas sobre a escritura levou-o a escrever muito sobre textos chamados literários (Artaud, Jabès, Bataille, Genet, Ponge, Blanchot, Kafka...) e a transformar profundamente o campo das teorias literárias – retórica, poética, tradução, recepção etc. O número e a diversidade dos trabalhos inspirados nessa investigação, no mundo inteiro e especialmente nos Estados Unidos, não permitem dimensionar todas as suas repercussões possíveis. As atas dos dois Colóquios de Cerisy, organizados em 1980 e em 1992 em torno de Derrida, podem dar uma idéia dessas possibilidades.

Mas a mesma lógica levou-o também e cada vez mais a escrutar as relações entre a filosofia e suas aplicações institucionais e seu ensino, sob o motivo "direito à filosofia" que extrapolaria qual-

quer direito identificável como tal. Ela despertou também a atenção cada vez maior para os temas da pintura, do desenho, de seu suporte (o *subjetil*) [18], ou da arquitetura, da fotografia e do vídeo. Também impõe, através de numerosos textos, a analítica da dádiva e daquilo que subtrai esta última a seu próprio "presente" (dádiva transforma-se, em suma, no outro nome – ou no nome diferido – da origem) [30]. A partir dos anos 80, os efeitos e os textos dessa lógica não pararam de multiplicar-se – como se por um movimento duplo, ao mesmo tempo de disseminação e de sistematização –, implicando-se também nos acontecimentos de um mundo em ruptura ou em mutação (quer se trate do *apartheid*, da Tchecoslováquia de 1985, da Europa de 1990), através dos quais Derrida quer espreitar ou acuar a responsabilidade do pensamento, que consistiria primeiramente em não pôr o acontecimento sob a autoridade de uma nova origem pura.

Se é impossível explicar de modo enciclopédico uma obra tão abundante e, ademais, em andamento, seria tentador, em contrapartida, atribuir sua inspiração maior à constatação de que o pensamento moderno, a partir de Nietzsche (ou talvez, de maneira menos visível, a partir de Schelling e Hegel), caracteriza-se pelo esgotamento das possibilidades da origem simples: pois essa mesma obra porá em evidência essa característica de toda uma época. Mas essa constatação não basta para delimitar a época. Ainda é preciso saber como nos reportarmos ao "fim" da origem. Os herdeiros desse pensamento parecem vigiar-se e espreitar-se mutuamente, procurando um no outro o menor sinal de dor ou esperança e até de jubilação excessiva, capaz de indicar uma relação suspeita com a velha ontologia. Houve quem dissesse que só o pensamento de Heidegger permanecera "sóbrio" e, como ele mesmo escrevia, "mais desembriagado ainda que a técnica científica". Mas essa expressão não deixa de lembrar o siso forçado do dia seguinte à festa. Sobretudo, o motivo heideggeriano da "fala da voz silenciosa do ser" à qual o homem deveria responder parece evocar uma presença que não estaria sujeita à diferência. Certamente é por isso que essa voz só pode ser silenciosa ou sem timbre. Privilegiar essa nota do pensamento heideggeriano, como faz às vezes Derrida, é pôr em xeque um esquema talvez ainda derivativo que em Heidegger se exprime pelo termo *envio* ou *destinação* do ser – e que se submeteria ainda a uma invocação basicamente ambígua do espírito (cujas implicações teológico-políticas Derrida analisa) [20]. Assim, Heidegger parece ainda esperar a possibilidade de uma fala que dissesse enfim, num nome único, o que se desdobra no ser [6]. Mas se o "envio" não deriva de nada, nada mais há senão *envios* e *postas* (posições e retiradas) sem destinação, sem sentido, sem presença. "O destinal se posta": esse pensamento difícil da "diferência postal" constitui a intriga do *Cartão Postal, de Sócrates a Freud e Além*. Como em *Glas*, Derrida toca em todos os tons, deixa que se desencadeiem rigorosamente os jogos da língua, entrelaça todos os estilos com as análises teóricas, as citações truncadas ou enxertadas, as sintaxes indecidíveis, os equívocos poéticos etc. Esses livros, monstruosos sob muitos aspectos – assim como o monólogo indissociavelmente agostiniano e joyciano de *Circonfession* –, não carecem de teses, mas o discurso teórico, inscrito ou incrustado nos dispositivos que mencionávamos, não controla mais suas bordas, não quer dominá-las ou finge não querer. O leitor, na pressa de interpretar, fica desconcertado, quando não chocado com os efeitos cômicos, poéticos ou mesmo obscenos da mistura de estilos, de línguas, de registros. Está aí uma das razões para não apostar aqui na "sobriedade", sobretudo se esse termo assumir o valor de uma ética que pouco tem que ver com o pensamento da diferência. Talvez não se tenha considerado o bastante até que ponto esse pensamento se empenhava em dizer a condição do regozijo e da dor (indissociavelmente), ou seja, também do desejo. A partir de *Da Gramatologia*, Derrida escreve: "Sem a possibilidade da diferência, o desejo da presença não encontraria respiração. Isso quer dizer ao mesmo tempo que esse desejo contém em si o destino de sua insatisfação." Mas esse mesmo "destino" não se deixa pensar como tal, porém impõe o pensamento (impossível?) de "*um jogo enfim regrado da a-destinação*" [29]. Portanto, o que temos aí não é uma filosofia do

desejo, no sentido de que o desejo estaria inscrito e definido na filosofia. Mas parece possível, ao contrário, pensar o desejo filosófico da presença como algo aberto pela diferência – e essa mesma abertura como algo sem bordas. Nesse sentido, o pensamento do "fim" da origem nada tem de "final".

• Principais publicações (para uma bibliografia completa no final de 1990, ver *Jacques Derrida*, de Geoffrey Bennington e Jacques Derrida, Seuil, col. "Les Contemporains", 1991): [1] *L'origine de la géométrie*, de Husserl, introd. e trad., PUF, 1962; [2] *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967; [3] *La voix et le phénomène*, PUF, 1967; [4] *De la grammatologie*, Minuit, 1967; [5] *La dissémination*, Seuil, 1972; [6] *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972; [7] *Positions*, Minuit, 1972; [8] Economimesis, in *Mimesis*, Aubier-Flammarion, 1975; [9] *L'archéologie du frivole*, Gonthier-Denoël, 1976; [10] *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978; [11] *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978; [12] *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980; [13] *Glas*, Galilée, 1974 e Gonthier-Denoël, 1981; [14] *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 1983; [15] *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1984; [16] *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, 1986; [17] *Parages*, Galilée, 1986; [18] Forcener le subjectile, étude pour les *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*, Gallimard, 1986; [19] *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, 1987; [20] *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987; [21] *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, 1987; [22] *Feu la cendre*, Des Femmes, 1987; [23] *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, 1988; [24] *Limited Inc.*, Galilée, 1990; [25] *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990; [26] *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990; [27] *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990; [28] *L'autre cap*, Minuit, 1991; [29] Circonfession, in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991; [30] *Donner le temps*, 1. *La fausse monnaie*, Galilée, 1991; *Points de suspension (Entretiens)*, Galilée, 1992.

Sylviane AGACINSKI e Jean-Luc NANCY

DESCARTES, 1596-1650

A história da vida de Descartes não é anedótica, ao contrário: desde logo o itinerário cartesiano, seu modo de vida, suas viagens são submetidos a um único projeto, uma única preocupação: o projeto científico e filosófico. Mas é o próprio Descartes que, através de suas obras, nos incita a nunca dissociar um trajeto individual, uma história particular, da investigação científica e metafísica. Portanto, que ninguém se engane: a desistência de uma apresentação dogmática ou didática da filosofia não poderia ser considerada simples efeito de retórica, mas realmente uma reviravolta filosófica.

É por isso que, como escreveu Hegel, "nunca será exagero ressaltar a ação desse homem sobre seu século e sobre os tempos novos". Cabe acautelar-se, porém, para que esse exagero não assuma a forma caricatural na qual Descartes é freqüentemente encerrado, talvez em razão da própria grandeza de sua filosofia. Porque a simplificação abusiva leva a graves incompreensões, seja vendo-se na filosofia de Descartes apenas um racionalismo estreito, austero ou dogmático, seja fazendo-se dele um homem inteiramente voltado para a metafísica, o que só revela um aspecto parcial da filosofia cartesiana. Ainda que aqui não tratemos de minimizar a função e o alcance do célebre cogito, ilustração da revolução filosófica operada por Descartes, é preciso cuidar de inseri-lo num contexto mais global, para resgatarmos a originalidade e a riqueza do sistema de Descartes. Nesses dois aspectos, a história de Descartes está cheia de ensinamentos.

René Descartes nasceu em 31 de março de 1596 em Touraine, Haia. Seu pai era conselheiro do Parlamento de Rennes, e, depois do falecimento precoce da mãe, ele é educado pela avó materna. O despertar intelectual de Descartes data de sua entrada no Collège Royal de La Flèche, cujo ensino era dirigido pelos jesuítas. Tende-se a dizer que Descartes teria rejeitado tudo desse ensino. Nada menos indubitável: a atitude de Descartes não é de profundo questionamento ou de ruptura radical. Caracteriza-se mais por uma interrogação matizada, que na época não dizia respeito tanto ao conteúdo do ensino jesuíta, mas sim à sua formulação, à sua metodologia. Descartes não encontra erros de conteúdo: contesta a eficácia do método, o que é revelador do projeto cartesiano futuro.

Descartes aprende gramática (constituída em parte pelo estudo das línguas), latim, grego, retórica (essencialmente baseada nos discursos de

Cícero) e poesia. A divisão da filosofia é tradicional: lógica, física e matemática, metafísica e moral. Ele não chega ainda a recusar certa visão física do mundo, herdada da filosofia neo-aristotélica e escolástica: a natureza é uma presença ontológica que se manifesta como potência, e o movimento dos corpos é visto de modo qualitativo. Mas, paralelamente a essa filosofia, Descartes estuda matemática, ensinada segundo a ordem da demonstração. Assim como para Kant, mais tarde, o rigor matemático será o ponto de partida da reflexão filosófica. O caráter heteróclito e inconseqüente do ensino de La Flèche decepciona Descartes. A "certeza" e a "evidência das razões" restringem-se apenas à matemática. A razão funciona de maneira estanque. É nesse sentido que, como sugere H. Gouhier, se pode considerar o universo escolar de Descartes um escândalo. "Escândalo" porque "uma ciência é apresentada com todas as características que revelam a presença ativa da razão, e ninguém pensa em pedir-lhe que eduque a razão". Assim nasce a primeira preocupação de Descartes, ao mesmo tempo filosófica e científica, que, aliás, ele não é o único a ter na sua época: alargar o campo da eficácia da razão e, para isso, construir uma física segundo o método rigoroso da matemática. Projeto filosófico, pois contém em si a idéia de unificação do saber.

Ao sair do colégio, Descartes faz uma série de viagens, sem dúvida alguma ditadas por sua curiosidade intelectual, aguçada pelas decepções com o ensino que recebera. Parece que em certo momento foi tentado pela carreira militar, pois se alista duas vezes, na Holanda e na Alemanha, mas logo o projeto filosófico se torna prioritário. Em 1618, Descartes redige um *Compêndio de Música*, que traduz sua esperança na matemática, e fica conhecendo Isaac Beeckman, médico e matemático, que por certo desempenhou papel importante na orientação escolhida por Descartes. Os dois homens trocarão intensa correspondência até 1630 sobre questões de lógica, física e matemática. Correspondência que nos revela o entusiasmo de Descartes pela causa nova do mecanicismo, diante de uma física escolástica caduca. Os trabalhos dessa época estão todos voltados para a matemática, mas um problema propriamente filosófico parece nascer no espírito de Descartes: "Procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito seria capaz." A partir de 1620, impelido pelo desejo de investigar, Descartes não hesita em renunciar definitivamente à vida militar e volta para a França.

É em 1628 que Descartes redige as *Regras para a Orientação do Espírito*. Está distante a constituição da metafísica de Descartes, que não se encontra nessa primeira obra, mas é estabelecido certo número de problemas. Sua preocupação é cultivar aquilo que nos permita chegar à verdade, ou seja, o *ingenium* e, mais precisamente, o *ingenium mathematicum*, único que possibilitará a descoberta fecunda. Descartes faz então uma distinção, a partir da qual nascerá o futuro método: a intuição simples e a intuição composta, dedução, são os dois meios mais seguros para se chegar à verdade. Mas a especificidade de Descartes está já contida nessa obra: ele não propõe a seus leitores uma "chave da arte de inventar", segundo expressão de Leibniz, mas a educação de nossa faculdade inventiva. Tal é o sentido das 21 regras propostas por Descartes (a obra ficou inacabada), regras decisivas porque afirmam a identidade de natureza de todo conhecimento (Regra I) e a necessidade de um método (Regra IV) que possa fundamentar a certeza. Assim é posta a certeza de nossa inteligência, cujos limites será preciso determinar. Ainda que não exponham os princípios metafísicos de Descartes (não veremos em detalhes as interpretações freqüentemente divergentes a respeito), as *Regulae* os prenunciam de certo modo, pois a unificação do saber supõe um fundamento prévio. A universalidade da ciência torna necessária a metafísica.

Isso não impede Descartes de dar prosseguimento às suas atividades científicas. Se vai morar na Holanda em 1629 é, com certeza, para encontrar a tranqüilidade propícia ao estudo, mas também para multiplicar experiências e contatos intelectuais: nesse sentido, a "solidão" de Descartes é relativa. Ele viaja com freqüência para realizar numerosas experiências, matricula-se na Universidade de Franeker, faz várias dissecações, freqüenta personalidades científicas como Plempius, Schooten etc. Deve-se acrescentar que man-

tém intensa correspondência com os grandes cientistas europeus: o físico Ferrier, Guez de Balzac, o engenheiro Villebressieu, Huygens e sobretudo o Pe. Marin Mersenne, seu principal correspondente, em relação com todos os meios intelectuais da época. Descartes é parte integrante da comunidade científica e filosófica do século XVII.

Redige textos sobre álgebra, estabelece os primeiros princípios da geometria analítica, analisa as leis da refração, dá início ao estudo dos meteoros. Mas essa dispersão aparente não passa, na verdade, de aplicação da Regra I – quem "quiser buscar seriamente a verdade das coisas não deve escolher uma ciência em particular", mas sim "aprendê-las todas em conjunto". O projeto cartesiano é universal, e a história de Descartes mostra a necessária diversidade de sua atividade. Pois na mesma época começa-se a definir o problema metafísico: numa carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, Descartes afirma ter encontrado os fundamentos de sua física graças ao conhecimento de Deus, e expõe a tese da livre criação das verdades eternas. A distinção que faz entre a incompreensibilidade de Deus e sua incognoscibilidade é significativa; através da metafísica, Descartes procura o fundamento da verdade e os limites de nossa capacidade de conhecer. Numa outra carta ao Pe. Mersenne, de 6 de maio de 1630, ele reafirma que a existência de Deus é a primeira de *todas as verdades*. A constituição de um sistema total de saber absolutamente certo requer, portanto, princípios primeiros, que, por sua vez, precisam ser fundados numa metafísica. O projeto de Descartes não é, pois, "enciclopédico", mas sistemático. Aliás, a produção filosófica dessa época demonstra que ele abandona os aspectos particulares demais da investigação matemática em proveito de tratados muito mais amplos: em 1633, redige *O Mundo* e *Tratado do Homem*, duas partes de uma mesma obra: a ruptura com a física tradicional é dessa vez consumada. Descartes critica diversos de seus conceitos, como o movimento aristotélico, as qualidades, as formas substanciais, que são substituídos pelos elementos da física cartesiana, dotados de propriedades geométricas. Note-se, porém, que a crença em "elementos" subsiste, e que, assim como os físicos da Escola, Descartes afirma a impossibilidade do vazio e, no *Tratado do Homem*, continua fiel à tradição aristotélica quando afirma que o coração é o órgão mais "quente" de todo o corpo humano. Apesar dessas ressurgências, compreensíveis em nível individual mas não no da história do pensamento, essas obras mostram concretamente que Descartes abraçou a causa do mecanicismo: assim, todas as funções corporais e intelectuais são explicadas mecanicamente. O interesse da obra cartesiana talvez esteja nessa mistura perpétua de novidade e tradição, porém é inegável que a ruptura com a Escola é mais evidente em metafísica do que nas ciências.

Essa ruptura, no entanto, se consuma, ainda que não abertamente: em 22 de junho de 1633, a obra de Galileu, *Massimi Sistemi*, é condenada pela Santa Sé por conter o postulado do heliocentrismo. Descartes, que em *O Mundo* retomava as teses copernicanas, decide renunciar à sua publicação.

Em junho de 1637 é publicado o *Discurso do Método para Bem Conduzir a Razão e Buscar a Verdade nas Ciências*. Esse *Discurso* é seguido por três Ensaios, *Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria*. Para bem entender o alcance dessa obra, uma das mais célebres de Descartes, convém não dissociar o *Discurso* propriamente dito dos ensaios científicos que o acompanham. Em *Dióptrica*, Descartes expõe sua lei da refração; na *Geometria*, seus trabalhos em matemática e particularmente em geometria analítica; os *Meteoros* são fragmentos de *O Mundo*, remanejados por Descartes. Quem privilegiar os ensaios ou seu prefácio correrá o risco de perder de vista a especificidade do pensamento cartesiano. No primeiro caso, força-se a classificação de Descartes num âmbito positivista; no segundo, ele se transforma num metafísico voltado para a especulação, ignorando-se assim a função da sua metafísica. Aliás, será possível dizer que com o *Discurso* essa metafísica está definitivamente constituída?

O *Discurso* apresenta-se acima de tudo como uma aventura intelectual, e os problemas metodológicos e metafísicos encontrados por Descartes têm expressão numa história individual. É, por certo, esse aspecto do *Discurso* que o torna

tão célebre. O emprego do pronome "eu" num discurso filosófico, independentemente do fato de opor-se à didática escolástica, é raro, "heróico" – como dirá Alain –, por permitir evitar dogmatismos.

Depois de uma primeira parte histórica, Descartes enuncia os quatro preceitos metódicos que orientarão toda a investigação ulterior: critério da evidência, análise, dedução e, por fim, a enumeração que permite proceder a verificações. O "bom senso", ainda que universal, só extrai sua eficácia de um método, que é aperfeiçoado em relação ao das *Regulae*. A terceira parte enuncia uma "moral provisória" constituída por quatro máximas, que precede a ciência porque a possibilita, embora não possua a certeza definitiva da Razão (nos *Principia*, ela só aparecerá depois das outras ciências). Para além do conformismo aparente dessa moral "imperfeita", é preciso reconhecer sua função precisa na história de Descartes, pois – cabe lembrar – trata-se de uma história, e não de um tratado. De fato, a quarta máxima, que recomenda empregar a vida a cultivar a razão e a avançar no conhecimento da verdade, talvez esclareça as outras três. Porque a busca da verdade pressupõe uma tranqüilidade material, uma paz moral obtida pelas três primeiras máximas, a respeito das quais não se pode deixar de constatar que orientaram a organização da vida de Descartes: a obediência às leis e aos costumes da terra, a moderação nas opiniões e a firmeza nas ações excluem o estado de incerteza prática e a submissão dos desejos à realidade. A moral é incerta (continuará sempre assim em Descartes), mas necessária enquanto âmbito exterior no qual se desenvolve a investigação paciente e assídua da verdade.

A metafísica propriamente dita só é desenvolvida a partir da quarta parte. A questão da validade da evidência matemática, suscitada pela dúvida metódica, invoca o fundamento metafísico, que conferirá toda a objetividade necessária ao saber científico. Nisso, a metafísica do *Discurso* não é senão um esboço do que será a metafísica das *Meditações*. A verdade indubitável do cogito permite conceber a distinção entre alma e corpo. Quanto à exposição das três provas da existência de Deus, permite afirmar a existência da extensão, necessária à física matemática, e suspender definitivamente a dúvida quanto a nossas idéias que "devem ter algum fundamento de verdade".

Por outro lado, pode-se com justeza considerar a quinta e a sexta partes como uma síntese da ciência físico-matemática desenvolvida por Descartes. A extensão geométrica e matemática, as leis do movimento e a concepção mecanicista do mundo corporal (Descartes apresenta, em especial, explicações referentes ao movimento do coração) revelam que suas pesquisas propriamente científicas encontraram aqui seus resultados plenos, encerrando-se na sexta parte com um grande apelo ao público.

O *Discurso* pode impressionar por certo número de incoerências, que os comentadores não deixaram de ressaltar: Descartes utiliza um tema estóico na terceira parte, embora houvesse condenado o estoicismo na primeira parte. Acaso a necessária submissão ao real da "moral provisória" não contradiz a afirmação de dominação técnica da realidade na sexta parte ("tornar-se senhor e possuidor da natureza")? Todas essas perguntas ficariam sem resposta se, mais uma vez, esquecêssemos a natureza do *Discurso*. Sua coerência, para retomar os termos de M. Alquié, é "a da narrativa, não a do sistema". A história do sujeito substitui, portanto, a sistematicidade de seus pensamentos. Mas em vez de procurar imperfeições, é preciso ver a profunda originalidade do *Discurso*, obra filosófica que, formulando o problema científico da verdade, resolve-o da maneira menos dogmática possível, revelando ao leitor um pensamento em via de constituir-se, e não uma soma dogmática e fastidiosa de resultados já adquiridos.

A partir de 1637, Descartes ocupa o tempo respondendo às primeiras objeções e reticências diante do seu pensamento: Plempius (que contesta em especial toda a parte sobre o movimento do coração), Fromondus e Fournet, antigo professor de filosofia de Descartes em La Flèche. Inicia-se um debate que só se ampliará depois da publicação das *Meditações* em latim, no ano de 1640, e em francês em 1647, seguidas das seis *Objeções e Respostas*, às quais será logo acrescentada a sétima *Objeção* do Pe. Bourdin, seguida da resposta do autor.

O pensamento de Descartes atinge toda a sua amplitude e toda a sua sistematicidade. A propósito, cabe ressaltar que Descartes sempre remeterá seus contraditores a esse texto, que ele não modificará mais até o fim da vida, e que ele considera referência absoluta. Trata-se realmente, como indica o título latino, de *Meditationes de Prima philosophia*, pois, como escreve Descartes a Mersenne, "não trato particularmente de Deus e da alma, mas em geral de todas as primeiras coisas que podem ser conhecidas filosofando" (Carta de 11 de novembro de 1640). Como no *Discurso*, Descartes adota a ordem analítica, que prefere à sintética, porque é a ordem da descoberta filosófica, a ordem cartesiana por excelência.

As *Meditações*, como todas as obras de Descartes, começam por uma dúvida geral sobre as aparências sensíveis, a natureza corporal, as figuras e as grandezas geométricas. Mas, aqui, a dúvida é reforçada pela hipótese do Gênio Maligno, que se obstina em enganar e que assim generaliza a falsidade. Radicalizada desse modo a dúvida, no mesmo movimento reforça-se o cogito em relação ao *Discurso*: quanto mais duvido, mais a afirmação de meu eu pensante é evidente: "Sou, existo, é necessariamente verdadeira sempre que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito." Descartes deduz do cogito a distinção necessária entre duas substâncias, alma e corpo, das quais a primeira é mais fácil de conhecer que a segunda, pois é primeira na ordem da descoberta analítica. A análise do pedaço de cera permite perceber sua principal característica: diante dos caracteres variáveis das qualidades da cera, meu espírito descobre uma permanência. Minha alma é indivisível, enquanto os corpos são divisíveis.

A terceira *Meditação* enuncia assim a primeira prova da existência de Deus, deduzida do cogito. A idéia de Deus está inscrita em mim, e se minha alma possui a Idéia de um Ser perfeito é que essa idéia tem uma realidade objetiva que é sua causa. Descartes não se limitará a essa prova e exporá a célebre prova que Kant qualificará mais tarde de "ontológica": posso deduzir a existência de Deus de sua Idéia, assim como deduzo as propriedades de um triângulo apenas de sua idéia.

Depois de reafirmar os critérios de verdade, clareza e distinção intrínsecas, a quarta *Meditação* propõe o problema do erro. Os termos nos quais Descartes o propõe revelam bem a função da metafísica em seu pensamento: como Deus, fonte de toda verdade, pode enganar-me e, sobretudo – acrescenta Descartes –, em matéria de especulação teórica? A resposta a essa pergunta é decisiva, visto que leva ao fundamento da ciência cartesiana. Esse fundamento é afirmado como metafísico, pois Deus é inocentado, enquanto a necessidade do método humano triunfa: o erro me é imputável; portanto, posso evitá-lo com uma técnica elaborada. É interessante notar que a contradição cartesiana entre a finitude do entendimento e a infinidade da vontade não leva ao pessimismo trágico, como ocorre com Pascal. Em vez de concluir pela imperfeição de nosso ser ou por sua laceração original, Descartes vê nela a prova da grandeza de nossa liberdade. O erro – afirma Descartes – deve ser apreendido pelo "olhar de soslaio" que nos permite encontrar o aspecto positivo de tudo. O erro de juízo é, portanto, revelador de uma falta de método, mas nem por isso deixa de ser o sinal evidente da liberdade.

Assim, o fundamento metafísico da ciência está estabelecido: do conhecimento de Deus, podemos deduzir a certeza da geometria. O racionalismo cartesiano, ao contrário da filosofia espinosista, não precisa submeter Deus à sua causa. Deus poderia ter criado um mundo arbitrário, mas não quis. A vontade criadora não é rebaixada a uma necessidade divina. As leis da natureza são eternas e necessárias, e é preciso que seu campo de aplicação seja efetivo. A sexta *Meditação* vai voltar das essências para o mundo e suspender definitivamente a dúvida pela veracidade divina. Assim, a substância da extensão é, por sua vez, explicitada. E, a partir da sexta *Meditação*, uma distinção anuncia uma das preocupações essenciais que o acompanhará até o fim da vida. A separação entre alma e corpo, por um lado, que é uma distinção teórica necessária ao mecanicismo e à aplicação da ciência, e, por outro lado, a união vivida da alma e do corpo, voltada para a prática. Descartes só aprofundará este último aspecto depois da publicação das

Meditações. É verdade que no âmbito da *Prima Philosophia*, o tema da união não intervém na constituição do fundamento da ciência.

A série de *Objeções* e *Respostas* não modifica um único ponto do encadeamento rigoroso ao qual se acaba de assistir. Descartes procede a numerosos aprofundamentos ou a esclarecimentos. O interesse dessas *Objeções* é também histórico; ao contrário do que se difunde, elas revelam que o racionalismo cartesiano em 1640-1650 está longe de ser a filosofia dominante da Europa. Sobre o essencial da doutrina cartesiana, pode-se dizer que ela chega a estar na contramão de seu século. As *Meditações* reconciliam religião e ciência, enquanto a tendência dominante continua sendo, apesar de tudo, a separação desses dois domínios. Não é o mecanicismo que distingue Descartes de seus contemporâneos: é o fundamento metafísico que ele lhe dá. Sem tratar em detalhes as objeções de personalidades científicas e teologais, como Caterus, Mersenne, Hobbes, Arnauld e Gassendi, ou o grupo de geômetras que redigiu a sexta *Objeção*, cabe notar apenas que a metafísica de Descartes não se impõe com facilidade (na Holanda, os teólogos combaterão violentamente o cartesianismo).

À parte essas numerosas polêmicas que o ocupam a partir de 1643, Descartes parece preocupado em ampliar os campos de aplicação do sistema que expôs. Dois tipos de problemas o interessam então. A Natureza é um deles, sobretudo a fisiologia e a medicina, ciências que sempre tiveram a predileção de Descartes. Suas numerosas experiências em anatomia podem agora ser mais integradas no sistema. Em 1647 e 1648, Descartes redigirá *A Descrição do Corpo Humano*, tratado que ficará inacabado, e *A Formação do Feto*. O outro problema diz respeito à interrogação que, como vimos, ficou sem resposta nas *Meditações*, isto é, a questão da liberdade e da união vivida entre alma e corpo, problema que pode ser resumido num só: o homem concreto. A metafísica cartesiana se presta a esse tipo de problema? Nada é menos seguro, pelo menos se pensarmos na fecundidade do sistema kantiano um século depois, no campo prático. E é preciso confessar que a correspondência de Descartes revela nesse aspecto certo constrangimento. Descartes se desinteressaria do problema? Certamente não. O problema moral está presente nessas três obras principais, de modo provisório no *Discurso*, inacabado nas *Meditações* e programático nos *Princípios* (a moral é um dos ramos da árvore cartesiana, cujas raízes são constituídas pela metafísica). Serão necessárias as instâncias numerosas e repetidas de Régius, segundo o qual o homem é um ser "por acidente", um ser fortuito, e sobretudo as da princesa Elisabeth, que não consegue conceber essa união da alma e do corpo, para que Descartes se decida enfim a tentar elaborar uma teoria que responda a essas questões. (As cartas de Elisabeth insistem especialmente em dois aspectos que permanecem inexplicados na teoria cartesiana: como uma vontade pode ser origem de um movimento corporal? E, inversamente, como o corpo pode ser origem de uma dor em minha alma?)

Se a moral é um aspecto não desprezível no pensamento de Descartes, não se deve esquecer que continua secundária em relação ao projeto cartesiano que consiste em fundamentar metafisicamente a ciência. Secundária em relação à ordem das razões, pois não intervém numa dedução analítica.

Aliás, em 1644, Descartes mostra-se preocupado sobretudo com a redação dos *Principia philosophiae* e com sua publicação, que, conforme pensa, devem garantir a transmissão e a vulgarização de sua filosofia nas escolas. Pela primeira vez, ele adota uma apresentação didática (a ordem das matérias, e não a das razões) herdada do ensino escolástico, propícia à divulgação de um manual escolar. Mas sua preocupação não é apenas formal: é também filosófica, pois os *Princípios* visam a sistematizar melhor e mesmo a esgotar o seu pensamento. As *Meditações* ofereciam o fundamento metafísico do sistema, mas não permitiam seu desenvolvimento completo, que Descartes considerava muito importante desde alguns anos. Assim, numa carta a Mersenne de 11 de novembro de 1640, ele já pensava em suprir essa falta: "Meu objetivo é escrever por ordem todo um curso de minha Filosofia em forma de teses, no qual, sem nenhuma superfluidade de discurso, eu pusesse apenas todas as minhas conclusões com as verdadeiras razões das quais as

extraio, o que acredito poder fazer em pouquíssimas palavras." Essa carta indica que o projeto de Descartes superava mesmo a realização futura, pois ele também pretendia expor, no fim de cada questão, as opiniões dos outros e fazer comparações entre as diversas filosofias e a sua. Esses detalhes não são supérfluos, pois indicam que, se Descartes fez concessões quanto à forma, não as fez quanto ao conteúdo. Descartes submeteu-se a uma apresentação didática, mas nisso não se deve ver nenhum progresso na via do dogmatismo. Os *Princípios*, embora abandonem a ordem das razões, continuam sendo uma demonstração cabal. Descartes expulsou de vez o argumento de autoridade da filosofia.

Por outro lado, os *Princípios* são inegavelmente a obra mais completa de Descartes, se considerarmos as matérias tratadas: depois de retomar os fundamentos metafísicos numa primeira parte, ele dedica as partes sucessivas à física, à astronomia, à formação da terra e aos elementos. Está claro que as *Meditações* possibilitaram uma vasta síntese dos trabalhos científicos realizados desde muitos anos: "Não há nenhum fenômeno na natureza cuja explicação tenha sido omitida neste tratado." Não devemos concluir depressa demais, porém, pela vocação "totalizadora" do sistema racionalista: a originalidade do racionalismo de Descartes consiste precisamente em aliar a vontade de explicação com a afirmação da razão crítica; assim, as últimas linhas dos *Princípios* apresentam com vigor aquilo que poderíamos chamar de "profissão de fé" do cartesianismo: "Peço aos leitores que não façam fé em tudo o que encontrem aqui escrito, mas apenas que examinem e só acatem aquilo em que a força e a evidência da razão puderem obrigá-los a acreditar."

Até 1649, data de sua partida para a Suécia, Descartes vai prosseguir o aprofundamento de uma questão que percorrera as *Meditações* sem encontrar resposta. A quarta *Meditação*, abordando o problema do erro, fazia referência a um livre-arbítrio que se caracterizava por seu poder de escolha, sua "indiferença", cujo ímpeto infinito seria responsável pelo erro, enquanto a liberdade é também caracterizada como principal "perfeição do homem". Não haverá nesses dois aspectos uma contradição latente? As cartas ao Pe. Mesland vão distinguir vários graus de nossa liberdade: uma liberdade inferior de indiferença, na qual nenhuma razão evidente nos guia, e uma liberdade superior graças à qual podemos recusar a verdade com conhecimento de causa ("Esse poder positivo que temos de seguir o pior vendo o melhor"), cuja melhor ilustração por certo é a dúvida radical que recaía sobre as certezas matemáticas. Assim, a necessidade e a afirmação do racionalismo não provocam, como em Espinosa, uma ilusão de liberdade, mas, ao contrário, erigem essa liberdade em absoluto, liberdade que, aliás, é a marca de nossa semelhança com Deus, nossa posição como "meio entre Deus e o nada".

A união da alma e do corpo também induzirá a outras análises. De fato, a sexta *Meditação* não pudera dar uma concepção positiva da união vivida. Descartes indicava apenas o que essa união não era: não pode tratar-se de um piloto em seu navio, dizia ele retomando a imagem platônica, pois então o corpo não passaria de objeto exterior a meu espírito. As cartas de Elisabeth, partindo sempre dos exemplos da vida cotidiana e de uma afetividade concreta, tornavam necessária uma concepção mais elaborada da união substancial.

Descartes redige, portanto, *As Paixões da Alma* em 1649. As análises dessa obra foram quase sempre mal recebidas. Em certo sentido, tais críticas têm o mesmo sentido da apreciação de Espinosa, que escreverá na *Ética* que, depois de ter assim distinguido alma e corpo, Descartes não podia mais oferecer uma concepção satisfatória de sua união. A união, em outras palavras, não passaria de artifício cujo objetivo seria preencher as lacunas do sistema cartesiano. Ora, o que vemos em *As Paixões da Alma* é que Descartes não opõe em caso algum a tese da distinção à tese da união. Ao contrário, os dois aspectos são inseparáveis, e a força da distinção intelectual não acarreta a fraqueza de uma união que é experimentada. O racionalismo cartesiano prolonga-se portanto nessa obra, cujo prefácio indica que ele trata das paixões como físico, e não como moralista. Estas são explicadas pela ação dos espíritos animais sobre a alma, no nível da "glândula": minha alma envia um influxo de espíritos animais

para os nervos correspondentes e pode assim mover meu corpo. Mas a teoria das paixões não pode prescindir do dualismo, pois Descartes se esforça justamente por distinguir as paixões que provêm do corpo e os pensamentos que nada têm de corporal.

Isso acarreta então outras conseqüências. Assim como podemos nos tornar "senhores" da natureza, podemos nos tornar senhores de nossas paixões corporais. Constatando que todas as paixões são boas, pois servem para conservar ou aperfeiçoar a união substancial, Descartes acredita que podemos modificar os elos contingentes, baseados acima de tudo no hábito. Responde assim a uma das incessantes preocupações de Elisabeth: como afastar a tristeza e sentir alegria? O otimismo "técnico" de Descartes prossegue: depois de rechaçar o erro, podemos transformar nossa própria afetividade.

Assim, a união vivida através da experiência é origem de uma nova afirmação de nossa liberdade: a de orientar nossos movimentos passionais. Essa união "que cada um sente sem filosofar", como descreve Descartes a Elisabeth numa carta de 28 de junho de 1643, não é, portanto, a finalidade da filosofia, mas seu prolongamento, pois a técnica e a domesticação das paixões implicam a medicina, que age sobre o corpo por meios mecânicos.

Descartes chegará mesmo a propor uma medicina mais eficaz, que deveria levar em conta não só o corpo, mas também a união substancial. Cumpre dizer que essa medicina não mecanicista não é elaborada nas *Paixões da Alma*, e que se reduz freqüentemente a uma série de conselhos e de princípios gerais que se encontram na correspondência com Elisabeth. Não temos uma "ciência infinita para conhecer perfeitamente todos os bens entre os quais precisamos escolher nas diversas ocasiões da vida", mas – acrescenta Descartes – devemos então nos contentar com "ter uma ciência medíocre das coisas mais necessárias". Descartes fez mais desenvolver certa idéia da sabedoria, mescla de epicurismo, estoicismo e vontade técnica de dominação, do que propriamente dar corpo a essa "ciência infinita". Ninguém sabe se foi a morte que o impediu de levar a termo esse projeto ou se ele lhe parecia irrealizável. Seja como for, essa "lacuna" no sistema cartesiano não passa de argumento suplementar contra o dogmatismo e o racionalismo desvairado no qual às vezes Descartes é encerrado.

Em 1649, a rainha Cristina convida o filósofo a passar um período na Suécia. Visto que na Holanda a corrente anticartesiana se exacerba e a França é sacudida pelas perturbações da Fronda, Descartes acaba por aceitar o convite. Em Estocolmo, sua única ocupação filosófica é dar aulas todas as manhãs à rainha. Esta lhe encomenda versos franceses para um balé e um Projeto de Academia, que quase não têm interesse filosófico. Descartes contrai pneumonia e morre em 11 de fevereiro de 1650, pela manhã.

• *Compendium Musicae*, 1618; *Cogitationes Privatae*, 1619-1622; *Regulae ad directionem ingenii*, 1628; *Le Monde* e *Traité de l'homme*, 1633; *Discours de la méthode*, *Dioptrique*, *Météores*, *Géométrie*, 1637; *Meditationes de Prima Philosophia*, 1640, seguidas de *Objeções* e *Respostas*; *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, 1641; *Principia philosophiae*, 1644; *Notae in programma*, 1648; *La description du corps humain*, 1647-1648, e *De la formation du foetus*, 1648; *Les passions de l'âme*, 1649; *La naissance de la paix*, 1650 (versos para um balé); *Projet d'une académie à Stockholm*, 1650; edição das *Obras* de Descartes, publicada na Vrin por Charles Adam e Pierre Tannery (11 vol.), nova apresentação, E. Rochot e P. Costabel, 1964-1974; *Correspondance*, edição Adam e Milhaud, PUF (8 vol.); *Choix d'oeuvres et de lettres*, edição Bridoux, Gallimard (Pléiade); *Oeuvres philosophiques*, edição F. Alquié, Garnier (3 vol.); Roth, *Correspondance of Descartes and Constantyn Huygens*, Oxford, 1926; traduções, comentários, índice: *Discours de la méthode*, E. Gilson, Vrin, 1925, 2ª ed., 1976; *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, J.-L. Marion, com notas matemáticas de P. Costabel, Haia, Nijhoff, 1977; Index des *Regulae ad directionem ingenii*, J.-L. Marion, J. R. Armogathe, Roma, 1976; *Theologia cartesiana*, J. R. Armogathe, Roma, 1976; Index du *Discours de la méthode*, P. Cahné, Roma, 1977.

⇒ F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, 1956; *La découverte de l'homme chez Descartes*, 1950, última ed., PUF, 1987; J. R. Armogathe, *L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, Haia, 1977; A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, reed. Genebra, 1970 e Hildesheim, 1972; Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, 1950; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979; F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol., Paris, 1863; L. Brunschvicg, *Descartes*, Paris, 1937; P.

Cahné, *Un autre Descartes, la philosophie et son langage*, Paris, 1980; J. Combes, *Le dessein de la sagesse cartésienne*, Paris-Lyon, 1960; E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, 1913; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, reed. Vrin, 1972; *Essais sur Descartes*, 1937; *Les premières pensées de Descartes*, Paris, 1958, 2ª ed., Vrin, 1979; *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962; *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, 1978; N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1978; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., 1953; *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim, 1970; *Le cogito et la notion "pour penser il faut être"*, Congrès Descartes, 1937; *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*, Paris, 1955; O. Hamelin, *Le système de Descartes*, 1911; A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1922; Laberthonnière, *Etudes sur Descartes*, 2 vol., 1935; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 3ª ed., 1988; R. Lefèvre, *La vocation de Descartes*, 1956; *L'humanisme de Descartes*, 1957; *Le criticisme de Descartes*, 1958; *La bataille du Cogito*, 1960; *La structure du cartésianisme*, 1979; L. Liard, *Descartes*, 1882; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1975, 2ª ed., PUF, 1981; *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981, 2ª ed., PUF, 1991; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 1986; *Questions cartésiennes*, 1991; P. Menard, *Essai sur la morale de Descartes*, 1936; G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, 1950; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, 1950; *L'oeuvre de Descartes*, 1971; *Descartes et le rationalisme*, 1966; *La morale de Descartes*, 1970; J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, 1960, 2ª ed., 1987; J. Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, 2ª ed., 1953.

Bibliografia completa, estudos em várias línguas e artigos, in J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, col. Quadrige, 1991.

Denis HUISMAN

DEWEY John, 1859-1952

Filósofo americano nascido na Nova Inglaterra, em Burlington (Vermont). Durante seus dois últimos anos de estudos na Universidade de Vermont, começou a questionar o mundo; inscreveu-se em seguida na Universidade John Hopkins, onde, sob a influência de G. S. Morris, diretor dos estudos do terceiro ciclo, leu e meditou a obra de Hegel.

Mas, embora aceite as idéias do filósofo alemão sobre a dialética (estudo do devir e de suas leis), da totalidade, do desenvolvimento e do poder das idéias, Dewey substitui as noções de Espírito Absoluto e de Ciência da Lógica, presentes no mestre, pela operação da inteligência científica. Para ele, só a ciência se desenvolve de um estado problemático a outro, unifica progressivamente as dificuldades e as crises que dão origem a suas questões motrizes. Além disso, a ciência transforma o mundo, leva-nos a revisar os conceitos de natureza e suas operações que nos foram transmitidos e, dessa maneira, implanta novos moldes da vida social. Se Hegel identifica Ser e Pensamento, o fulcro da doutrina de Dewey é a noção de "relação orgânica entre sujeito e objeto, entre inteligência e mundo".

Depois de ensinar nas universidades de Michigan, Minnesota e Chicago, foi nomeado, em 1904, para Columbia (Nova York), onde permaneceu até se aposentar, em 1930. Da cidadezinha de Vermont à metrópole americana, da segunda metade do século XIX à segunda metade do século XX, do fim da presidência de James Buchanan, escravista notório, à de Harry Truman, John Dewey transformou-se em símbolo da permanência e dos inconcebíveis avanços da história dos Estados Unidos.

De fato, durante toda a sua vida, ele rejeitou a visão estreita do especialista fechado numa torre de marfim. Conseqüentemente, dá a seu pragmatismo o nome de instrumentalismo, pois o conhecimento e a conduta aparecem-lhe, mais particularmente, como instrumentos de adaptação à experiência e de transformação desta. Para ele, todo conhecimento é prospectivo: volta-se para o futuro, para nele ser verificado, o que não é incompatível com as cinco características principais da doutrina pragmatista que Dewey aceita sem restrições:

a) tendência a reatar os laços entre a filosofia e as outras ciências;

b) verdade considerada como equivalente de útil, de prático e de eficaz;

c) existência da realidade apenas em relação ao homem, com a rejeição das noções de incognoscível, absoluto e infinito;

d) a finalidade não procede de um além, mas do próprio gênero humano;

e) antropomorfismo consistente numa tendência lúcida a adequar tudo às proporções huma-

nas para nos fazer compreender, donde uma tomada de consciência particular dos aspectos teístas ou religiosos da filosofia.

Como em todos os pragmatistas, a questão é encontrar um remédio para a paralisia cética causada pelo intelectualismo, tão solidamente fixado; "será preciso mais de um dia, mais de uma geração para desfazer os equívocos acumulados por mais de dois mil anos de intelectualismo; provavelmente o pragmatismo continuará sendo novidade durante um século ou dois, tempo necessário para desenvolver completamente todas as suas aplicações" (F. C. S. Schiller).

Por conseguinte, não deve surpreender o fato de, no começo da carreira de John Dewey, encontrarmos três obras de pedagogia, escritas de 1902 a 1916. A chave de sua teoria socioeducacional está na noção hegeliana de Totalidade; o Ser é o que ele devém e o devir é a realidade efetiva. Em tal mundo, o papel do educador multiplica-se ao infinito, e sua responsabilidade parece desenvolver-se abissalmente, de certo modo vertiginosamente. É preciso ter em vista uma sociedade ideal: associação que, por suas próprias atividades e por sua autoprogressão, possibilite a cada um de seus membros desenvolver-se ao máximo, sob os aspectos físicos, morais e intelectuais. Para isso, um só meio, "uma inteligência liberada é necessária para dirigir e justificar a liberdade de ação". Isso não poderia ser concebido fora de programas dos quais fossem abolidas a compartimentação e a especialização. Isto porque é impossível aquilatar o sentido profundo da tecnologia sem estabelecer relações com sua base teórica e com sua importância humana; assim também, as ciências são empobrecidas quando separadas do restante da sociedade e da ciência que transforma essa sociedade.

Essas pesquisas pedagógicas celebrizaram Dewey e influenciaram fortemente o ensino dos Estados Unidos durante o primeiro terço de nosso século. Poderíamos, entretanto, perguntar se não se trata mais de uma visão exaltadora que de pontos de vista pragmatistas ou instrumentalistas. Acaso não fala como J.-J. Rousseau, que exalta a inteligência, o desenvolvimento físico e moral, a liberdade de ação como ideais abstratos, amorfos e pluridirecionais: excelentes para alunos fictícios como Emílio, o que seria desses ideais em estabelecimentos escolares reais?

Em 1922, Dewey publicou um estudo de psicologia social sobre a natureza e a conduta humanas que exerceu profunda influência sobre a psicologia do outro lado do Atlântico e praticamente fundou as *Ciências Sociais*, mistura de sociopsicologia com psicossociologia, que iria difundir-se como rastilho de pólvora nos países de língua inglesa, com a noção típica de engenharia social (*social engineering*) em que, por exemplo, a escola é considerada antes de tudo um meio de derrubar barreiras entre as classes e, só secundariamente, como estabelecimento de ensino (daí o *busing*, nova concepção do serviço de transporte escolar).

O plano desse manual de psicologia não deixa de ser revelador: 1) Hábito, 2) Impulso, 3) Inteligência, 4) Moral. Os hábitos, ainda que adquiridos, não diferem das funções biológicas, pois exigem "a cooperação do organismo e do meio ambiente". Um pouco adiante, o psicólogo prossegue sua tese até as últimas conseqüências: "Não há diferenças fundamentais entre operações naturais, como a digestão ou a respiração, e operações adquiridas, tais como a fala ou a honestidade. São coisas feitas *pelo* meio ambiente através de estruturas orgânicas ou de disposições adquiridas." Essa concepção reduz os hábitos a aquisições frágeis que só subsistem porque reaprendidos incessantemente, num processo que, de toda maneira, produz mudanças. A aprendizagem de línguas, por exemplo, mostra bem que o ser humano sempre quer reproduzir sua língua materna, e até acredita conseguir, mas a evolução das línguas mostra que isso não é verdade. Os impulsos, implícitos e involuntários, vão reconstruindo nossos hábitos, que se tornam ligeiramente diferentes dos hábitos de nossos pais, e, assim, por modificações acumuladas ao longo de gerações, o latim converte-se em francês, italiano, espanhol etc.

Essas teorias podem parecer extremadas, mas cabe lembrar que Dewey lutava contra uma psicologia tradicional feita de forças psíquicas abstratas. Sua ampla concepção do importante papel

do meio ambiente contribuiu certamente para diminuir a noção de responsabilidade individual e, por conseguinte, para aumentar a permissividade e a delinqüência, mas pode-se afirmar também que ela possibilitou a manipulação, pelo psicólogo, da relação entre pessoa e meio ambiente e, dessa forma, o aumento de sua eficácia. Isto porque "todas as virtudes e todos os vícios são hábitos que incorporam forças objetivas". Isso explica por que Dewey julgou necessário subverter a tradição, colocando o impulso depois do hábito.

Ele afirma, efetivamente, que o impulso no ser humano nada é antes de encontrar significado no meio ambiente, com seus hábitos e seus costumes predeterminados. O significado das atividades impulsivas não é inato, porém adquirido; depende de interações com os meios sociais tradicionais. "No caso de um tigre ou de uma águia, a cólera pode ser identificada com uma atividade vital prática, como por exemplo o ataque ou a defesa; no ser humano, ela é tão isenta de sentido quanto uma lufada de vento sobre uma poça de água, a não ser que a presença de outras pessoas lhe dê uma direção, a não ser que elas reajam diante dessa cólera." Aqui, como ocorre freqüentemente, um erro foi engendrado por outros erros. De fato, durante muito tempo a psicologia ignorou os impulsos em favor das sensações, depois tentou corrigir-se com um inventário inicial das atividades instintivas. Não há dúvida de que é um progresso, um fator de crescimento cuja necessidade se fazia sentir, mas insuficiente. Importa explicar as características adultas pelas interações específicas entre o impulso e o meio ambiente. Uma simples lista de instintos nunca poderá explicar a imensa diversidade das práticas adultas; donde a necessidade de uma verdadeira revolução copernicana: "O desenvolvimento de impulsos inatos deve ser descrito em termos de hábitos adquiridos, em vez de descrever-se o crescimento de um número de costumes em termos de instinto." Não foi por acaso que os psicólogos anteriores negligenciaram esse aspecto, mas sim por inércia mental e por conservadorismo intelectual. Quando abriram os olhos, levaram um choque. "Não foi por acidente que os homens começaram a interessar-se pela psicologia dos bebês e dos primitivos assim que resolveram derrubar as velhas instituições."

O costume canaliza o impulso; depois, em certo momento, um conjunto de hábitos não basta mais para canalizar esse impulso, que, por sua vez, acaba alterando o costume e reorganizando os hábitos. É preciso estudar essa força, pois nela se baseia a educação, definida como "direção inteligente das atividades impulsivas à luz das necessidades e das possibilidades da situação social". A inteligência aparece como conseqüência dinâmica dessa visão. O hábito dá à pessoa um fluxo de atividades organizadas e confiáveis. Se um problema bloqueia esse fluxo, o indivíduo fica chocado, confuso, traumatizado, perturbado até o momento em que o impulso ativa a memória (passado), a observação (presente) e a imaginação (futuro). Intervém, então, o trabalho de reconstrução da razão, um tipo de ensaio – no sentido teatral – de possíveis linhas de ação.

Nesse teatro mental, as linhas de força dos enredos concebíveis se revitalizam reciprocamente, donde uma verdadeira harmonia moral; "a razão não é uma força para se invocar contra os impulsos e os hábitos, é o meio de atingir uma harmonia funcional entre os diversos desejos. [...] O homem que aceita cultivar inteligentemente a inteligência não estreita sua vida, mas a amplia com fortes impulsos à medida que visa à alegria da coincidência operatória entre eles".

No plano moral, não nos deve surpreender a distinção entre fim (*the end*) e fim-em-vista (*the end-in-view*). O fim, no presente, é o resultado real de uma série de ações; o fim-em-vista, no futuro, é a imagem, a visão desse fim; é, portanto, fictício, espécie de hipótese de trabalho que guia a ação presente e se adapta às reações do meio ambiente. Essa análise anuncia, incontestavelmente, as noções de em-si e para-si que surgirão nos diversos existencialismos.

Assim, em Dewey, como se poderia esperar, moral e educação estão imbricadas. Trata-se sempre de romper a crosta do hábito "para fazer coisas velhas de um jeito novo, e, assim, construir um sistema de meios novos para fins novos". Aliás, pode-se perguntar se essa noção de pensamento moral, que nasce da função do hábito, pode realmente suportar a doutrina do mesmo psicólo-

go sobre a reforma contínua desse mesmo hábito. Tudo isso desemboca – e não é de espantar num filósofo americano, já que consta da própria Constituição dos Estados Unidos – no conceito de felicidade (*happiness*), assim definido: "ampliação de significados; ampliação que é, por sua vez, uma expansão das relações percebidas entre a atividade pessoal e as conseqüências dessa atividade". Assim, a ação possível permanece no presente, e isso ressoa com tons surpreendentemente camusianos: "Os homens construíram um estranho mundo imaginário quando supuseram que, sem um ideal fixado num ponto distante a inspirá-los, eles não teriam impulso para escapar a seus males atuais, não teriam desejo de libertar-se do que os oprime nem de tirar do caminho o que lhes tolda a ação presente."

A posição de John Dewey na filosofia americana assemelha-se à de Victor Hugo na literatura francesa: é imensa, influente, representativa e – pode-se dizer – excessiva. Na década 1894-1904, em Chicago, ele foi simultaneamente chefe dos departamentos de filosofia, psicologia e ciências pedagógicas. Exerceu importante papel de oposição moral e política, insurgindo-se contra as autoridades comunistas quando do processo de Trotsky em Moscou, e contra as autoridades americanas quando Bertrand Russell foi expulso de sua cátedra por "torpeza moral". Em seu apartamento de Nova York, recebia os discípulos e continuou a agir através deles praticamente até morrer aos 97 anos!

• *The School and Society*, Chicago, 1899, trad. franc., Paris, 1909 e 1912; *How We Think*, Boston, 1910, trad. franc., Paris, 1925; *Human Nature and Conduct, An Introduction to Social Psychology*, Nova York, 1922, trad. franc., *Expérience et Education*, Paris, 1947; *Democracy and Educational Administration*, Nova York, 1937; *Logic, the Theory of Inquiry*, Nova York, 1939. Traduções francesas: Pidoux, *L'école et l'enfant*, Delachaux & Niestlé, 1913; Decroly, *Comment nous pensons*, Flammarion, 1925; Duthil, *Les écoles de demain*, Flammarion, 1931; Deledalle, *Démocratie et éducation*, A. Colin, 1975.

⇒ T. M. Hasley, *A Bibliography of John Dewey*, Nova York, 1939; C. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, Nova York, 1970; P. Ginestier, *Philosophes anglais et américains d'aujourd'hui*, Paris, 1973; J. Ratner, *The Philosophy of J. Dewey*, Nova York, 1928; F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, Londres, 1907, trad. franc., S. Yankélévitch, Paris, 1909; I. Scheffler, *Four Pragmatists, A Critical Introduction to Pierce, James, Mead and Dewey*, Londres, 1974; G. Deledalle, *La pédagogie de J. Dewey, philosophie de la continuité*, 1965, e *L'idée d'expérience dans la philosophie de Dewey*, PUF, 1967.

Paul GINESTIER

DIDEROT Denis, 1713-1784

Denis Diderot nasceu em Langres no dia 5 de outubro de 1713; faleceu em Paris no dia 30 de julho de 1784. Sua carreira intelectual foi a imagem de sua vida privada: nos anos de juventude, turbulenta e apaixonada, e mesmo quando, avançando na idade, Diderot leva vida mais calma e serena, mantém-se uma propensão para as iniciativas ousadas que, projetada para a vida intelectual, explica não só a sua amplitude mas também, em grande parte, suas audácias, complexidades e – se não, como já se disse, incoerências – pelo menos ambivalências.

Criado no seio de uma família de província, burguesa e religiosa, o jovem Diderot foi inicialmente uma criança dócil, muito apegada à irmã Denise – "maninha" –, mais nova que ele dois anos. Cedo, porém, rebelou-se contra os hábitos da vida familiar. Quando tinha oito anos, o pai – rico cuteleiro que sonhava transformar o filho em padre – matriculou-o no Colégio dos Jesuítas de Langres. Ali Denis demonstrou ser aluno muito bem-dotado: fez excelentes estudos clássicos, aprendendo sem dificuldade grego e latim, mas logo se mostrou indisciplinado. Com doze anos, porém, foi tonsurado. A bem da verdade, cabe dizer que o futuro abade não escondia a precariedade de sua fé religiosa. A aventura tinha mais atrativos para ele. Foi assim que, com um de seus primos, fugiu do colégio e tentou alcançar Paris. O pai impediu e, em 1728 – Denis tem então quinze anos –, matriculou-o numa escola parisiense, que – como se acredita – era o Colégio Jansenista de Harcourt ou a escola dos jesuítas, em Louis-le-Grand, onde ele deveria concluir os estudos de humanidades. Diderot, com certeza, era muito estudioso, mas é essa a época em que ele descobre a matemática e despreza a teologia. Mesmo depois de tornar-se, aos dezenove anos, *maître ès arts* da Universidade de Pa-

ris, o jovem não parece dar alegrias ao pai. Este, de novo, intervém e o confia ao procurador Clemente de Ris, que tem a incumbência de ensinar-lhe processualística. Diderot, claramente indócil, abandona o posto. O pai, perdendo a paciência, corta-lhe a mesada.

A partir de então, já com 21 anos, Diderot começa a sua "vida de boêmia". É nessa época que a celebridade acolhe Marivaux (*Le Jeu de l'amour et du hasard* é representado em 1730), o abade Prévost (*Manon Lescaut* data de 1731) e Montesquieu (*Les Lettres persanes* foram publicadas em 1721 e ele entra para a Academia Francesa em 1728). Diderot passa por um período de efervescência intelectual e afetiva. Desprovido de recursos, vive de aulas; aceita um cargo de preceptor, que, aliás, ele só exerce durante algumas semanas; prefere traduzir obras inglesas ou compor diversos artigos; chega a redigir para alguns padres sermões aparentemente convictos que ele troca por moeda sonante... Mas essa existência agitada, que ele leva até os 29 anos, não lhe desagrada. Encanta-se com as obras novas do tempo e, se lê Montaigne, saboreia os textos de Bayle, Voltaire e Swift; não esconde seu gosto pela filosofia inglesa: entusiasma-se com o deísmo de Pope, o livre pensamento de Toland e de Tindal, o sentimentalismo de Hutcheson e de Shaftesbury. Lembrando esses anos de descoberta e de liberdade ele dirá: "Pensava como um sábio e agia como um louco." Freqüenta também as personalidades mais audaciosas do tempo. Os horizontes mais variados abrem-se diante dele: faz cursos na Sorbonne, freqüenta artistas e comediantes; faz matemática com Prémonval e d'Alembert; inicia-se em anatomia com o médico naturalista La Mettrie; é um dos freqüentadores habituais dos cafés da moda, Procope, Régence; é visto com assiduidade nos passeios parisienses do Luxemburgo, das Tuileries, do Palais-Royal... Em 1741, fica conhecendo Antoinette Champion, camiseira; em 1743 casa-se com ela contra a vontade de seu pai. Dessa união, aliás pouco feliz – ele não é lá muito fiel, ela é vulgar e autoritária –, nascerão quatro filhos. Três morrerão em tenra idade. A última, Marie-Angélique, nascida em 1753, tornar-se-á Mme. de Vandeul. Entre pai e filha cria-se uma cumplicidade terna, e Marie-Angélique redigirá uma biografia do pai.

Entrementes, Diderot traduz a *História da Grécia*, de Temple Stanyan, e, em 1742, fica conhecendo J.-J. Rousseau. Em 1744, Rousseau apresenta-o a Condillac, que em seguida o inicia em suas teorias sensualistas. No ano seguinte, Diderot publica uma tradução, adaptada e anotada, do *Ensaio sobre o Mérito e a Virtude*, de Shaftesbury. A partir de então, está engajado na carreira filosófica. Mas o que o torna conhecido é um acontecimento extraordinário: seus *Pensamentos Filosóficos*, publicados em 1746, revelam forte influência do deísmo inglês e afirmam seu pendor pela religião natural. Essas audácias, que lhe granjeiam um público curioso e ávido de idéias novas, não agradam muito ao poder. Isso pouco lhe importa. Mesmo renunciando prudentemente a publicar *Promenade du sceptique* em 1747, não deixa de acalentar projetos ambiciosos que ele se empenha em realizar contra tudo e contra todos.

Em 1745, o livreiro Le Breton pede-lhe que traduza a *Cyclopaedia* que o inglês Ephraïm Chambers publicara em 1727. Diderot prefere dar início a uma obra mais pessoal, na qual seria exposta a súmula dos conhecimentos humanos. A tarefa é enorme. Ele sabe disso. Mas não importa. Com o amigo d'Alembert dedica-se à realização da *Enciclopédia*, que já então ele antevia como uma máquina de guerra na luta filosófica. Dedica a esse trabalho a maior parte de sua atividade; mais tarde confessará que por ela "sacrificou 25 anos de (sua) vida". Obtém a colaboração de uma equipe de autores mais ou menos prestigiados: dela participam Montesquieu, Buffon, Condillac e Voltaire; Rousseau é encarregado de redigir os verbetes sobre música; o cavaleiro de Jaucourt é um dos pilares de tal equipe; o abade Morellet deve compor os verbetes relativos à teologia; Marmontel, Daubenton, Quesnay e Turgot também contribuem. O quartel-general dos "enciclopedistas" é a casa do barão d'Holbach, onde se trabalha com ardor; Grimm e sua amiga, Mme. d'Epinay, dão precioso apoio a esse exército da pluma; d'Argenson, Malesherbes e até o tenente de polícia, Sartine, estão ao lado deles. Em 1750, é publicado *Prospectus*, que deve servir para lançar a grande obra, e sua redação provavelmente

ficou a cargo do próprio Diderot. As subscrições são numerosas. Diderot ganha reputação. No entanto, ela não deixa de ser acompanhada por certo tom de escândalo.

Dizem que, para poder arcar com as despesas ocasionadas pelo sustento de sua amante, Mme. de Puisieux, Diderot publicara em 1748 um romance licencioso, *Les bijoux indiscrets*, que causara algum rumor. No ano seguinte, ele recebe muitos elogios pela seriedade de *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* [Memórias sobre diferentes assuntos de matemática]; mas, ao publicar *Lettre sur les aveugles* [Carta sobre os cegos], provoca uma intriga que o leva à prisão, em Vincennes. O objetivo da *Lettre sur les aveugles* era ousado: como o deísmo de seus *Pensamentos Filosóficos* lhe parecesse já tímido e insípido, ele optara francamente por um ateísmo e um materialismo que foram considerados subversivos demais. Sua prisão durou três meses. Moralmente, ele não a enfrentou nada bem. Mas pelo menos ela lhe valeu a visita de Rousseau, e ainda se discute se a tese do *Discurso sobre as Ciências e as Artes* foi sugerida a Rousseau por Diderot ou se, ao sair da visita, Rousseau recebeu, no bosque de Vincennes, a iluminação que decidiria definitivamente a sua obra.

Seja como for, depois de ser solto por d'Argenson em novembro de 1749, é bem verdade que Diderot nunca mais pecará por imprudência. Passa a trabalhar com assiduidade na *Enciclopédia*. Seu empenho é maior ainda porque pretende desafiar a coalizão devota dos jesuítas preocupados em defender seu *Dictionnaire de Trévoux*. Apesar desse zelo posto a serviço da *Enciclopédia*, ele não negligencia em absoluto aquilo que se pode chamar de sua "obra pessoal". Esta reflete seus encontros, entusiasmos, inquietações intelectuais. Em 1751, ano da publicação do primeiro volume da *Enciclopédia*, precedido do *Discurso Preliminar* de d'Alembert, Diderot, cuja amizade com Grimm e d'Holbach se estreita, toma partido a favor das teses do abade de Prades em defesa da religião natural: os três amigos vêem nisso uma maneira de fazer a apologia da *Enciclopédia* e de seu espírito de liberdade. A propósito, Diderot publica a *Lettre sur les sourds et muets* [Carta sobre os surdos e mudos], que é vista como insolente provocação. O segundo volume da *Enciclopédia* é lançado em 1752, mas o escândalo é tal que a publicação é suspensa. Malesherbes ajuda Diderot a esconder-se e a salvar seus papéis; Voltaire propõe que a *Enciclopédia* seja continuada em Berlim; Diderot recusa. Ele não se considera vencido. E continua a não calar suas idéias: na chamada *querelle des Bouffons* [polêmica dos bufos], toma partido ao lado dos italianos; no fim do ano de 1753, publica seus *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*. Mais uma vez, pesa implicitamente sobre a obra a mesma reputação que pesou sobre a *Enciclopédia*. O tomo III, que acaba de ser publicado graças à intervenção de d'Argenson, não é menos condenado pelo Conselho do Rei. No ano seguinte, será preciso proceder a outra impressão dos *Pensamentos* – que muitos crêem ser a primeira – para que se perceba que a obra contém uma filosofia cósmica notável.

Sucedem-se os volumes da *Enciclopédia*: o tomo IV em 1754, o V em 1755, o VI em 1756. O ano de 1754 marca o conhecimento de Sophie Volland: tem início uma amizade de trinta anos que se reflete em abundante correspondência e que só será desfeita pela morte, em 1784: Sophie morre em fevereiro; Diderot, em julho. Essa profunda amizade por certo torna menos penosa para Diderot a "luta" da *Enciclopédia* que se deflagra então e se desenvolve num clima político particularmente tenso: a Guerra dos Sete Anos, iniciada em 1756, é marcada por dolorosas derrotas francesas; no início de 1757, o atentado de Damiens contra o rei é sinal de um mal-estar geral agravado pela repressão severa. O verbete "Genebra", redigido por d'Alembert, põe mais lenha na fogueira. Rousseau responde sem rodeios com sua *Carta a d'Alembert sobre os Espetáculos*. E com o tomo VIII da *Enciclopédia* tem início a ruptura que a partir de então separará o cidadão de Genebra de seus amigos. Os inimigos de Diderot assumem a ofensiva: o advogado Moreau denuncia os "*cacouacs*" ou filósofos desprezíveis, enquanto Palissot escreve sua viperina *Pequena Carta sobre Grandes Filósofos*. Além disso, a publicação, ocorrida em 1758, do livro de Helvétius, *Do Espírito*, escurece tanto o horizonte filosófico que, no ano seguinte, a *En-*

ciclopédia é proibida. D'Alembert, assustado com a luta travada contra os filósofos, retira-se; Marmontel e Duclos fazem o mesmo. Durante sete anos, Diderot, apesar de tudo, prossegue sozinho o seu grande projeto. E continuará até que ele seja concluído: os dez últimos tomos poderão ser publicados em 1766 – não sem que Palissot tenha conseguido representar sua comédia mordaz *Les Philosophes* e que Diderot tenha sofrido nova decepção ao descobrir que Le Breton ousara mexer na obra e censurar arbitrariamente certos trechos. A publicação do texto prosseguirá até 1772.

Entrementes, a obra pessoal de Diderot se enriquecera: dois dramas, *O Filho Natural* e *O Pai de Família*, escritos respectivamente em 1757 e 1758, deram-lhe a oportunidade de expor seu sistema dramático em *Colóquios sobre o Filho Natural* e um *Discurso sobre a Poesia Dramática*. As duas peças, porém, só serão representadas depois: a primeira em 1771; a segunda, em 1761. A morte de seu pai, em 1759, afetou muito Diderot, que teria sofrido mais ainda com esse falecimento por não ter antes se reconciliado com a família. Nesse mesmo ano de 1759, Diderot dá início a uma série de *Salons* para a *Correspondência Literária* de Grimm que, prosseguindo todos os anos até 1781, faz dele um dos pioneiros da crítica de arte e mestre do retrato romanesco. Em 1760, traçou o primeiro esboço do romance intitulado *A Religiosa*, que só será publicado postumamente em 1796. No mesmo espírito de polêmica militante, desenhou em 1762, num outro romance, o primeiro perfil de *O Sobrinho de Rameau*, publicado também postumamente, em 1821.

Publicado finalmente o último tomo da *Enciclopédia*, ele pôde responder ao convite de Catarina da Rússia. Em 1765 a imperatriz lhe comprara a biblioteca, deixando-lhe porém o usufruto por toda a vida. Ele preparou com vagar sua viagem à Rússia, o que não o impediu de dar o último retoque a *Sonho de d'Alembert* (1769) e ao *Suplemento à Viagem de Bougainville* (1773), nem de colaborar com a *História das Duas Índias*, do abade Raynal. Em 1773 começou seu "*tour* europeu": duas estadas em Haia, onde anotou a *Carta sobre o Homem*, de Hemsterhuis, e o livro *Do Homem* de Helvétius, ao qual pretendia fazer uma refutação formal, e depois, finalmente, a grande viagem à Corte da Rússia, onde ficou mais de cinco meses, mantendo várias entrevistas com a soberana e trabalhando para criar-lhe projetos universitários e planos de governo.

De volta a Paris, redigiu em 1776 *Colóquio com a Marechala de...* e, em 1778, o *Ensaio sobre os Reinados de Cláudio e Nero*. Não se preocupa então em publicar seus trabalhos. Chega a desistir duas vezes de preparar uma edição completa de suas obras. Simplesmente fica feliz em saber que, sobretudo na Alemanha, graças às traduções que Goethe e Schiller fizeram de algumas obras suas, como *Jacques, o Fatalista*, sua glória é inconteste. Está ficando velho e não lhe desagrada saborear em silêncio as audácias da razão com que encheu o século.

No início de 1784, é acometido por uma apoplexia. Em fevereiro, Sophie Volland morre; em abril, sua neta Minette, de onze anos, é levada pela doença. Ele então morre suavemente no mês de julho. Uma de suas últimas frases, transcrita pela filha em *Memórias para Servir à História da Vida e das Obras de Diderot*, teria sido "O primeiro passo para a filosofia é a incredulidade."

A obra está à altura da vida do homem. Grimm dirá com grande justiça: "Era a cabeça mais naturalmente enciclopédica que talvez haja existido." A vastidão da obra, de fato, reflete a vastidão de sua cultura; e a audácia do pensamento é o eco do temperamento fogoso do homem. Rousseau, depois da ruptura, falará do "homem prodigioso" que foi Diderot, elogiará a "cabeça universal".

Era chamado "o filósofo". Sua obra define um estilo de pensamento: e o "espírito enciclopédico" extrapola a *Enciclopédia*. Sua filosofia envereda tanto pelas grandes sínteses da *Enciclopédia* quanto pelas "desvergonhas da inteligência" que lhe permitem, da abordagem de todos os gêneros, lançar-se ao assalto de todos os campos e afirmar-se como força conquistadora.

A) O objetivo geral da *Enciclopédia* ou *Dicionário Raciocinado das Ciências, das Artes e dos Ofícios* está indicado por Diderot no *Prospectus* publicado em outubro de 1750. Ali se ressalta o objetivo utilitário da *Enciclopédia*, reper-

tório de todas as conquistas da atividade humana, que só para maior comodidade é apresentado em ordem alfabética. Está claro que, para Diderot, o importante é que esse dicionário seja "raciocinado", ou seja, ele deve pôr em evidência os nexos existentes entre as ciências e as artes e deve enunciar os princípios básicos e as idéias-mestras de todos os conhecimentos humanos. No *Discurso Preliminar* redigido por d'Alembert para o primeiro tomo da *Enciclopédia*, os mesmos temas são retomados, anunciando-se a organização geral da grande obra: serão expostas uma teoria dos conhecimentos humanos, uma história das ciências até o século XVIII e uma apresentação em conjunto da *Enciclopédia* e de suas finalidades.

Embora, para realizar esse prodigioso trabalho, Diderot tenha reunido em torno de si uma equipe de colaboradores mais ou menos prestigiados – ao lado de Montesquieu e de Voltaire encontram-se autores um pouco desconhecidos como Eydoux, Belin ou J. B. Le Roy –, em que cada um trata de modo totalmente independente dos verbetes referentes à sua especialidade, é possível falar de "espírito da *Enciclopédia*". Isto porque, fora certos verbetes originais, como "Gosto", redigido por Montesquieu, ou "Etimologia", do presidente de Brosses, e apesar das compilações ou dos inventários, por definição pouco pessoais, discerne-se um fio condutor – pelo menos nos sete primeiros tomos, visto que os outros sofreram a censura de Le Breton –, que revela nitidamente a vertente intelectual seguida por Diderot: é preciso ousar criticar os fanatismos religiosos e os dogmatismos políticos que sempre foram um entrave ao progresso humano. Em outras palavras, a filosofia de Diderot implica uma apologia da razão e da liberdade de espírito.

Evidentemente, nos detalhes, há uma fragmentação dessa unidade de doutrina que – é fácil ver – condensa as Luzes do século. Isso era inevitável, em vista do modo como foi composta a obra. O fato é que a *Enciclopédia* concebida por Diderot pretende ser – e realmente é – uma máquina de guerra contra as Trevas. Sua incumbência é não só afirmar uma defesa da Modernidade e do humanismo, como também da idéia de progresso, cujo dinamismo e promessas confirmam a perfectibilidade que a humanidade tem o dever de assumir. O verbete *Enciclopédia*, redigido pelo próprio Diderot, expressa, aliás, a alegria sentida pelo filósofo e por sua equipe quando "espezinham todas (as) velhas puerilidades". Diderot, organizador da *Enciclopédia*, entendeu (antes de Kant) e disse à sua maneira que o Iluminismo era finalmente o advento da "maioridade" do homem.

B) Mas o espírito enciclopédico de Diderot não se exprime apenas na *Enciclopédia*. Ao lado de diversos verbetes – "Gênio", "Instinto", "Autoridade política", "Direito natural", "Paz", "Soberanos"... –, compostos para seu grande dicionário, numerosos outros textos, pertencentes aos mais diferentes gêneros, revelam sua "filosofia": uma filosofia não sistemática, à qual nada no mundo é alheio e que, versando sobre tantos problemas, deu ensejo à criação da imagem caricatural de um "Diderot cata-vento". Se é verdade que, às vezes, o pensamento de Diderot é surpreendente por manejar – com talento consumado, aliás – o paradoxo e a audácia, também é verdade que lança sobre a *Natureza*, sobre o *Homem* e sobre as *atividades práticas* que são a moral, a política ou a arte, um olhar livre e lúcido que é o sinal de uma vontade prospectiva particularmente estimulante.

1. A filosofia do mundo que se depreende da obra de Diderot comporta dois aspectos, aliás interligados. Por um lado, ele afirma abertamente ser anticristão; por outro, propõe uma epistemologia experimental revolucionária. Já em 1746, os *Pensamentos Filosóficos*, publicados anonimamente, eram precedidos de um Prefácio irônico aos Senhores Espíritos Fortes. Esse texto não deixa dúvida alguma sobre a atitude religiosa do autor. Mesmo se declarando cristão convicto, Diderot na verdade faz, do começo ao fim do texto, um ataque contra a religião cristã e a ontoteologia que lhe é subjacente. Por trás de uma aparente vinculação com o deísmo, segundo Voltaire ele não poupará sarcasmos contra a religião. Em definitivo, é um ateísmo puro e simples que transparece, ateísmo que aliás ele confessará mais tarde, sem rodeios, a Catarina II. E como poderia ser diferente? A metafísica ontológica é incapaz de condenar o ateísmo com sua argu-

mentação; inevitavelmente, portanto, ela conduz no mínimo ao ceticismo. De qualquer modo, como o tempo das revelações, dos prodígios, dos milagres ou dos mártires já passou, é fácil dar o passo que leva do ceticismo ao ateísmo. De resto, não é procurando provas que se encontram dificuldades? De entrada, portanto, Diderot lança "uma bomba na casa do Senhor". Não demorará para que ele extraia as conseqüências epistemológicas dessa atitude anticristã e antiteológica. Em *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, ele enuncia – mais uma vez ao abrigo do anonimato – uma revolução científica que, depois de liqüidada qualquer transcendência, anuncia já o declínio dos absolutos. Aliás, a supor-se que Deus mesmo tenha exposto o mecanismo universal da Natureza, e até em fórmulas matemáticas, "esse grande Livro não seria mais compreensível para nós do que o próprio Universo". De fato, com Diderot, a matemática perde a posição eminente que lhe era conferida pelo cartesianismo. A ciência de Newton mostra com clareza a margem que separa o rigor do raciocínio matemático do caráter aproximativo das medidas experimentais. A matemática não é, portanto, senão "uma espécie de metafísica geral em que os corpos são despojados de suas qualidades individuais". Na melhor das hipóteses, pode ser considerada uma ciência entre outras, mas não permite conhecer a Natureza. O físico deve recorrer à experiência: "O físico, cuja profissão é instruir, e não edificar, abandonará portanto o *porquê* e só cuidará do *como*." Nesse naturalismo, positivista por antecipação, a experiência e a natureza são duas aliadas. O espírito de sistema do século XVII deve ser substituído pelo método experimental, inimigo das causas finais tingidas de mistério teológico e da abstração que, em seu formalismo, não sabe falar do mundo. Portanto, o entendimento, em vez de especular abstratamente, deve aplicar-se a observar a fim de extrair do mundo e da natureza os princípios constitutivos. Será fácil para a *Enciclopédia* mostrar que as artes utilitárias têm tudo o que ganhar com essa nova atitude epistemológica.

A partir daí, fica claro para Diderot que o Universo é um Todo cuja unidade ele afirma. Esse monismo, que ele sabe ser indemonstrável, é a hipótese de trabalho que preside à sua visão do mundo. Seu ateísmo vem acompanhado de materialismo: tudo, no mundo, é matéria: primeiramente, as forças da natureza inorgânica e também – embora o problema seja mais delicado – o mundo biológico. Significa que o dualismo cartesiano não tem mais crédito: uma lei única governa a natureza. Em toda ela, a matéria distribui-se em moléculas heterogêneas; em nenhum lugar ela comporta o vazio. Ademais, ela se move com autonomia em virtude de uma energia latente, sem que haja necessidade de um piparote inicial dado por Deus, como alguns acreditaram. Esse movimento universal não conhece repouso. Assim, todos os fenômenos dependem uns dos outros: na ordem unitária do mundo onde reina o determinismo, tudo está ligado: é dessa universal coerência que falam a ciência e a filosofia. Mas nesse ponto não se poderia esquecer que, sem o homem, "o universo se cala". Ademais, na ordem do mundo onde – em razão do monismo fundamental – se passa sem solução de continuidade da dinâmica do físico à força dos químicos e ao dinamismo vital dos biólogos, "a Natureza está ainda em ação, apesar da cadeia que liga os fenômenos". Outrossim, Diderot afirma ao mesmo tempo que, do seixo à estrela ou do ácaro ao homem, manifesta-se a mesma unitotalidade e que, no entanto, a Natureza nunca deixa de ser o crisol de formas novas. Não só os organismos se formaram ao longo dos tempos pela combinatória sutil das moléculas a interagirem segundo suas afinidades químicas, como também esses organismos estão em constante evolução. Assim se faz uma contraposição à visão "metodista" de todos os que adotavam a classificação (perfeitamente estática e quase morta) que Lineu fez dos seres vivos, da mesma forma que a filosofia essencialista, cuja rigidez não passa de aberração. O médico Bordeu, vitalista da Escola de Montpellier, pode, por conseguinte, denunciar, em *O Sonho de d'Alembert*, o "sofisma do efêmero" e preludiar as teorias transformistas das quais – ao contrário de Buffon – Diderot não exclui o homem.

Nessa filosofia da natureza, a consciência é correlativa da organização: a matéria não só é dotada da energia que a move como também tem

uma sensibilidade que é mais fina e viva quanto mais complexa é a sua organização. Por conseguinte, a consciência, totalmente obscura no mineral e no vegetal, ainda confusa ou episódica no animal, no homem torna-se clara a ponto de possibilitar a dominação da espontaneidade vital por uma inteligência reflexiva. A consciência humana é tão desperta que pode substituir uma conduta simplesmente adaptativa pelo prodigioso movimento da reflexão que permite a antecipação e a previdência. Por isso é que o traçado materialista da filosofia da natureza no pensamento de Diderot pode vir acompanhado, sem nenhuma incoerência, por uma afirmação racionalista. Esse racionalismo, renovado e despojado de qualquer logicismo ressecante, outra coisa não é senão uma opção humanista e calorosa.

2. Segundo Diderot, o homem não é apenas o animal de cérebro mais desenvolvido. É um ser duplo cujo cérebro, é verdade, organiza a atividade pensante, mas também cujo diafragma – e isso é importante no contexto filosófico do século XVIII –, sede da sensibilidade, comanda a vida afetiva. O homem, portanto, é um ser bipolar, mas não da maneira pensada por Espinosa ou Marx. A dualidade do homem é fisiológica. Está inscrita nas moléculas que compõem o indivíduo humano. Como tal, ela não contradiz o monismo fundamental da Natureza. Por um lado, portanto, Diderot empenha-se em ressaltar no homem o peso das tendências, dos hábitos, das emoções e dos sentimentos e, como Molyneux e depois Locke e Condillac, interessa-se pelo problema da visão e, mais geralmente, da sensação em sua relação com o mundo; por outro lado, ele também insiste na aristocracia que, no homem, é traduzida pelo privilégio exclusivo da razão. Só que nesse ponto o pensamento de Diderot é muito original. A razão não é o bom senso inato ou a coisa mais bem partilhada do mundo. Ela tem raízes fisiológicas; nossas idéias e nossa linguagem vêm de nossas sensações. Além disso, a razão só se desenvolve na e pela sociedade. Esta última característica, que realmente constitui a diferença entre o homem e o animal – este sempre dependente de suas necessidades –, indica ao mesmo tempo a superioridade humana (e então se põe o problema do gênio) e a inquietação quase existencial que é o preço desse privilégio. Se a sociedade ajuda a inteligência a libertar-se de sua ganga fisiológica e se a estimula, comandando a evolução que a torna combativa e previdente, também lhe confere uma maleabilidade bastante indicativa de que o homem, não tendo fundações estáveis, deve abrir-se para a casuística e compreender o relativismo de sua condição. Eis por que, segundo Diderot, há "um exercício dramático do pensamento", que é bem exposto em seus romances, que são "tragédias domésticas e burguesas", como *Jacques, o Fatalista* ou *O Sobrinho de Rameau*.

Definitivamente, Diderot é otimista como Cândido: ele acredita na bondade da natureza humana, pois, como diz, "tudo é bom na Natureza". E, acusando as convenções sociais – que impõem silêncio aos impulsos naturais – de perverter o homem, indica a Rousseau um caminho por explorar. Mas acredita na perfectibilidade do homem, ainda que ela nunca seja simples. Toda a obra, até em sua forma, que com freqüência recorre ao diálogo – Diderot conversa com Dorval, com seu pai, com d'Alembert, com o sobrinho de Rameau... –, exprime o sentido do drama e da luta que, na existência do homem, reflete o dualismo visceral que o caracteriza. No universo sem Deus, o humanismo de Diderot continua naturalista: é nesse sentido que ele é revolucionário.

3. Todas as atividades humanas trazem a marca desse dualismo. A moral, em especial, revela-o, mas não na forma tradicional, de matéria e espírito, porém de cérebro e diafragma, como dupla biológica. Essa psicofisiologia somática, com a qual ele refuta Helvétius, denunciando a estupidez que com tanta freqüência se expressa na sociedade, permite louvar o frescor das crianças do Taiti e fazer a apologia das paixões. A energia destas preside às grandes ações; elas inspiram as grandes obras, dão estatura à vida. Essa moral naturalista não deixa de ter certo romantismo no qual vibram, simultaneamente, as juras de amor e freme a inconstância das paixões. O fato é que Diderot prefere o ardor desses sentimentos às ruínas e à morte, pois eles são componentes cujo caráter espontâneo é diametralmente oposto à felicidade tacanha dos homens "civilizados". É assim que o sobrinho de Rameau, em seu aparen-

te cinismo, continua fiel à sua fibra original. No entanto, Diderot não é um imoralista e não tem a insolência do marquês de Sade. Com a idade compreendeu que, se ouvir só a natureza – ou a sua natureza –, o indivíduo se expõe a muitos desgostos. Em *Refutação de Helvétius*, ele gaba os méritos do sábio e do homem genial. Descobre Sêneca, celebra a virtude, canta as grandes almas à antiga ou os heróis das tragédias clássicas em quem elas revivem: o *Ensaio sobre os Reinados de Cláudio e Nero* é uma apologia do "sábio", ou seja, do homem excepcional que decide o futuro intelectual e moral de todo um povo, se não do mundo. Mas quando Diderot fala de virtude, o tom está bem distante do tom do estoicismo ou do classicismo, no qual a razão sempre vence o sentimento, assim como a liberdade vence a necessidade. Diderot continua materialista. E, mesmo não sendo para ele a "máquina" de que fala La Mettrie, o homem obedece ao determinismo nele estabelecido pela causalidade global que governa o mundo. A partir daí, com todo o rigor, "se não houver liberdade, não haverá ação que mereça louvor ou censura; não há vício nem virtude". Só malfeitoria e benfeitoria. Como diz Jacques, o Fatalista, ou se nasce infeliz, e tudo vai mal, ou se nasce feliz, e tudo vai bem. Nesse contexto, exaltar a virtude tem algo de paradoxo. Mas vale a pena examinar o paradoxo. Pois se o homem é um "autômato", como diz o verbete "Liberdade" da *Enciclopédia*, esse autômato, que possui consciência, é capaz de refletir, de pesar prós e contras, de pensar no futuro; ou, pelo menos, se ele não pode fazer isso por si mesmo, pode ser incitado por técnicas apropriadas. "Embora o homem benfazejo ou malfazejo não seja livre, nem por isso deixa de ser um ser modificável." E Diderot acrescenta: "É por essa razão que se deve destruir o malfeitor em praça pública." Em outras palavras, para que se fale de moralidade, é preciso que o determinismo seja exercido em favor do bem comum, se necessário por meio das técnicas de condicionamento. Desse modo, a virtude tem uma dimensão objetiva. A moralidade passa pelo meio social em que "o exemplo, os discursos, a educação" são as modalidades de ação por meio das quais os interesses pessoais são subordinados ao interesse geral. Assim, num mundo onde a lei moral não pode ter Deus por princípio ou garantia, Diderot volta-se para uma espécie de moral utilitária. Definitivamente, a moral de Diderot é ambivalente: por um lado, a moral natural, cuja generosidade é exposta em *Suplemento à Viagem de Bougainville*, está inscrita nas moléculas biológicas; ela é verdadeira, mas não é viável; por outro lado, a moral utilitária que, sem pretensão a valor absoluto e eterno, governa os homens aqui e agora, só é feita de regras provisórias. Por um lado, a necessidade natural; por outro, a licitude mundana. Ciladas por todo lado. A verdadeira moral de Diderot está, sem dúvida, numa necessidade dolorosa de superação: a vida é um drama.

Na ordem política, a influência de Diderot não é nula, como por muito tempo se acreditou. É verdade que o pensamento político de Diderot demonstra surpreendentes lacunas doutrinais e que, disperso pelos seus textos, não oferece nenhuma perspectiva de síntese. Chegou-se mesmo a falar de "ecletismo" a seu respeito, pois Diderot versa tanto sobre questões de liberdade de imprensa ou de tolerância quanto sobre questões de representação, tributação ou comércio de grãos... Mas esse pensamento multidimensional é reflexo de uma vivência política cujas lições ele extrai aos poucos, não sem sofrimentos.

O verbete "Autoridade política" dá o tom, em 1751. Diderot, materialista, ataca Bossuet e a teoria do direito divino dos reis; denuncia o governo patriarcal e defende a idéia contratualista de que o contrato determina a forma do Estado. Ele é então incontestavelmente monarquista. Mas são duas as condições para uma boa monarquia: o monarca deve respeitar o "espírito de sua nação" e governar voltado para o "bem público". Por trás dessa tese, talvez estejam Montesquieu e Rousseau; mas também pode estar Puffendorf ou mesmo Hobbes. Certo é que Diderot elimina a teocracia, detesta a arbitrariedade do poder e, apelando para o consentimento do povo, abre a monarquia para o liberalismo. Mas nada tem de democrata. Ele é fundamentalmente burguês e – pelo menos por um tempo – junta-se aos fisiocratas em defesa da propriedade privada que, segundo ele, por se basear no trabalho, não contradiz a exigência de justiça. Chega a declará-la

inviolável. Na verdade, as convicções de Diderot vão evoluir sensivelmente. Logo passa a duvidar das teses fisiocráticas; depois, em torno de 1765, influenciado pela freqüentação do salão de d'Holbach, sente crescer em si a desconfiança com referência à monarquia parlamentar em relação à inglesa. Por fim, depois de gabar as vantagens do despotismo esclarecido, para agradar à czarina, escandaliza-se com o comportamento de Frederico da Prússia, príncipe tirano dominado pela vontade de poder. Será que o despotismo não passa de impostura? Diderot, então, toma o partido do povo, da liberdade, do direito de resistência. E diz isso a Catarina da Rússia, a quem propõe em 1774, em *Observações sobre o Nakaz*, uma verdadeira reforma constitucional que visasse a nada menos que formar, na Rússia, o espírito de cidadania. Transposta para a França, essa reforma significaria que, para entender as aspirações do povo, seria preciso eliminar a Corte, os privilégios, as corporações, e que seria preciso vender os domínios reais, repartir o imposto sem isenção, recrutar os funcionários públicos por concurso, instituir uma educação nacional aberta a todos... Fortalecendo-se cada vez mais em sua crença no civismo, Diderot acabará por declarar: "O único verdadeiro soberano é a nação."

Que quer isso dizer senão que o Iluminismo, em vez de encontrar sua verdade política no despotismo esclarecido, procura-a na soberania de um povo apaixonado pela liberdade? Nem por isso Diderot é revolucionário. Nem sequer é militante. Se quer liberdade e felicidade para o povo, teme por outro lado que essa liberdade se transforme em anarquia e que felicidade se confunda com prosperidade material: o povo não tem luzes. Por um lado, portanto, o ideal; por outro, a realidade. Diderot sonha com a liberdade do povo, mas é "fisiologicamente" reformista. Seu otimismo de homem do século XVIII vem com a contrapartida de um pessimismo perturbador.

Talvez só a arte supere essa ambivalência, ao exprimir a verdade do homem. Quando, em 1753, Diderot toma parte da guerra dos bufos e opta por louvar o calor do *bel canto*, e não o rigor da música de Rameau, já dá a entender que para ele o belo não é um conceito abstrato. Mais tarde, seus *Salões* confirmam que bela é a obra pictórica na qual, para além do "fazer", ou seja, do ofício ou da técnica do artista, se exprime "o moral", ou seja, "as paixões, o movimento, os caracteres, o sujeito, o efeito geral". Por isso houve quem dissesse que seu ideal de beleza se resumia a um "expressionismo teatral": entenda-se que a maestria do pintor descreve um estado psicológico, que a do músico lhe permite pintar e falar, que na escrita da página literária se desenha uma cena, que a arte do teatro sabe simbolizar a vida cotidiana... Nesse "expressionismo", projeta-se, portanto, uma filosofia do trabalho artístico. Nada surpreendente: Diderot é filho de artesão, admira a indústria dos homens, conhece as façanhas das técnicas; tudo o que seja ofício o apaixona. Por isso, leva ao extremo o lado técnico em arte. *O Paradoxo sobre o Comediante* dá a chave dessa atitude: o maior comediante – e, por extrapolação, o maior artista – seria o que não tivesse "sensibilidade alguma" e que, mais do que os dons naturais e o talento, utilizasse os inúmeros recursos do trabalho. Uma obra-prima seria então explicada pelos procedimentos usados pelo autor; e o bom crítico de arte seria aquele para quem o ofício de artista não tivesse segredo. Em outros pontos, porém, aflora o romantismo de Diderot: as notas *Sobre o Gênio* e *O Filho Natural* celebram "o calor forte e permanente" do gênio inspirado pelo que é "enorme, bárbaro, selvagem". Contradição? Nova incoerência? Nada disso; é uma questão de grau e de dosagem: se os artistas medíocres entregam-se à sensibilidade do diafragma, o grande artista põe na sua obra todo o seu ser, seu ser bipolar: que sente e que reflete. Definitivamente, se a beleza precisa da simpatia, também não existe beleza fora do pensamento. O intelectualismo estético é a condição do expressionismo. Por outro lado, se – conforme a célebre fórmula – a arte é uma "imitação da natureza", não é porém sua cópia comovida. Das aparências captadas pelos sentidos, a obra de arte dá uma interpretação que é atravessada pelo sopro criador do pensamento. Motivo pelo qual, em arte, verdade não significa verismo. O belo implica uma escolha e mesmo "um tecido de falsidades que se encobrem mutuamente". "A pintura tem seu sol... que não é o do universo." A arte, quando razão e entusiasmo se completam e

corrigem, implica um elã libertador e um esforço moderador. A pintura, o teatro, o romance, o conto e a sátira têm todos a mesma vocação: a maestria técnica possibilita neles a expressão das idéias. Diderot, como Voltaire, é da raça dos "espíritos livres". Sem dúvida pertence à geração que leu as *Cartas Filosóficas* e se iniciou mais ou menos no livre-pensamento inglês. Mas é certo que a vida de boêmia abriu em Diderot o caminho dos entusiasmos intelectuais que ele ousou proclamar, apesar das resistências, e que fazem dele "o filósofo". Por ter evoluído, seu pensamento foi considerado incoerente; por ser anticristão e materialista, ele foi considerado perigoso. Conheceu a ofensa e o ultraje tanto quanto a glória. Na luta travada pelo Iluminismo, esteve na primeira fileira. Mas, apesar de suas audácias, foi sempre um homem prudente. Sua perseverança salvou a *Enciclopédia*. Sua obra, vasta e diversa, cujos manuscritos provavelmente ainda guardam alguns segredos, ao redesenhar a aventura intelectual do século XVIII, oferece-nos outra enciclopédia, mais íntima e viva.

• *Oeuvres complètes*, ed. Assézat-Tourneux, Paris, 20 vol., 1875-1877; *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Grimm, Diderot, Raynal, ed. Tourneux, Paris, 16 vol., 1877-1882; *Oeuvres*, A. Billy, Pléiade, 1935, reed., 1951; *Oeuvres philosophiques*, apresentadas por P. Vernière, Paris, 1956; *Oeuvres esthétiques*, ibid., 1959; *Oeuvres politiques*, ibid., 1963; *Lettres à Sophie Volland*, ed. Babelon, Paris, 1930; *Le neveu de Rameau*, ed. J. Fabre, Genebra, 1950; *Lettre sur les aveugles*, apresentada por R. Niklaus, Genebra, 1951; *Le rêve de d'Alembert*, ed. P. Vernière, Paris, 1951; *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. H. Dieckmann, Genebra, 1955; *Salons*, ed. J. Seznec, Oxford, 1957; *Lettre sur les sourds et les muets*, ed. O. Fellows, Genebra, 1965; *Mémoires pour Catherine II*, ed. P. Vernière, Paris, 1966; *Encyclopédie*, ed. J. de Bonnot, Paris, 1982.

⇒ Y. Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, 1950; J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Lille, 1972; *Colloque international Diderot*, Paris-Sèvres, 1985 (Atas coligidas por A.-M. Chouillet, Paris-Sorbonne, 1985); L. G. Crocker, *The Embattled Philosopher, a Biography of Denis Diderot*, Michigan, 1954; H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul*, 1951; *Diderot Studies*, org. O. Fellows e D. Guiragossian, Droz, a partir de 1949; Diderot et l'"Encyclopédie", 1784-1794, *Revue internationale de Philosophie*, 1984, nº. 148-9; Diderot, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1984, nº 2; *L'année Diderot*, suplemento ao nº 17 da revista *XVIII^e siècle*, 1984; *L'"Encyclopédie" et ses lectures*, Caen, 1985; J. Ehrard, Diderot et la loi civile, *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, Caen, 1987, nº 12; *Europe*, número especial, Paris, 1963; O. Fellows, *Diderot et l'"Encyclopédie"*, Paris, 1963; P. Lepape, *Diderot*, Paris, Flammarion, 1991; P. Mesnard, *Le cas Diderot*, Paris, 1942, reed. 1952; D. Mornet, *Diderot, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1941, reed. 1952; R. Mortier, *Diderot en Allemagne: 1750-1850*, Paris, 1954, reed. Genebra, 1986; J. Pommier, *Diderot avant Vincennes*, Paris, 1939; E. Potulucki, *La modernité de la pensée de Diderot*, 1980; J. A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les oeuvres de Diderot*, Genebra, reimpr. 1970; M. Perkins, *Diderot and the Time-space Continuum: His Philosophy, Aesthetics and Politics*, Oxford, 1982; J. Proust, *Diderot et l'"Encyclopédie"*, Paris, 1962; J. Reinach, *Diderot*, Paris, 1894; *Revue européenne des Sciences sociales, Mélanges Baczko*, Genebra, 1989; P. Saint-Amand, *Diderot: le labyrinthe de la relaxation*, Vrin, 1984; J. Seznec, *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford, 1957; F. Spear, *Bibliographie de Diderot: répertoire international*, Genebra, Droz, 1980; J. Szigeti, *Denis Diderot, une grande figure du matérialisme militant du XVIII^e siècle*, Budapeste, 1962; J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Paris, 1932, reed. 1938; R. Trousson (org.), *Thèmes et figures du siècle des Lumières*, Genebra, Droz, 1980; A. Vartanian, *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton, 1953; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954; *Diderot, ses manuscrits et ses copistes*, Paris, 1967; *Lumières ou clair-obscur? Trente essais sur Diderot et quelques autres*, PUF, 1987; G. B. Walters, *The Significance of Diderot's "Essai sur le mérite et la vertu"*, Carolina do Norte, 1971; A. Wilson, *Diderot, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1985.

Simone GOYARD-FABRE

DILTHEY Wilhelm, 1833-1911

Filósofo alemão. Dilthey nasceu no presbitério de Biebrich-Mosbach (Wiesbaden-Biebrich). Estudou na Universidade de Berlim, onde assistiu às aulas de Trendelenburg e de Ranke. Depois de participar da edição das cartas de Schleiermacher, publica em outubro de 1858 um estudo sobre Johann Georg Hamann em *Deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*. De 1859 a 1879, no "Westermanns Illustrierten Deutschen Monatsheften", publica artigos anônimos sobre história e filosofia das ciências. De 1861 a 1871 colabora com o *Preussischen Jahrbüchern* e em 1861 publica *Aus*

Schleiermachers Leben in Briefen, cuja seqüência virá a lume em 1863. Outra publicação sobre Schleiermacher em 1864: *De principiis ethices Schleiermacheri*; e em 1867-1870: *Leben schleiermachers*. Sua tese de habilitação para a Faculdade de Filosofia de Berlim é defendida em 1864 – *Ensaio de Análise da Consciência Moral*. Em 1867, é nomeado professor na Universidade de Basiléia e profere a aula inaugural sobre o tema "O movimento literário e filosófico na Alemanha de 1770 a 1800". Em 1882, Dilthey ocupará a cátedra de Hegel na Universidade de Berlim, onde ensinará até 1911, data de seu falecimento. Em 1887, é recebido na Academia das Ciências e profere seu discurso de recepção em 30 de junho. Em 1888, é publicado um importante artigo em *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* sobre a possibilidade de uma ciência pedagógica de valor universal. Até o fim de sua carreira, publicará regularmente parte de sua obra filosófica, reunida em *Gesammelte Schriften*.

A obra de Dilthey situa-se sob o signo da teorização das ciências humanas e sociais. Depois de Comte, cujo positivismo criticava, Dilthey pode ser considerado o primeiro epistemólogo das ciências humanas. Estendeu a noção de hermenêutica a todas as ciências humanas, que se enquadram na categoria da compreensão (*Verstehen*), mais do que na da explicação. O conjunto das sucessivas investigações que ele realizou nesse sentido está relacionado na obra de Helmut Johach, *Handelnder Mensch und objektiver Geist: Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey* (Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1974), publicada na coleção "Estudos de teoria da ciência", dirigida por A. Diemer. Discípulo de Schleiermacher, Dilthey foi muitas vezes incluído entre os hermeneutas, a partir de sua concepção do "compreender", oposta à de "explicar". Na realidade, encontrava-se em Schleiermacher, na noção kantiana de universalidade compreendida como comunicabilidade, a própria base da antropologia global de Dilthey cujas dimensões são histórico-sociais e avaliadas em conformidade com a formação de conjuntos dinâmicos que propiciam. De fato, se para Schleiermacher o significado condiciona sempre a possibilidade do sentido, o sentido não pode ser pensado como pura significação e especificação do significado, pois toda fala, pelo uso que dela é feito, pertence a uma situação histórica concreta. É a partir disso que Dilthey vai elaborar a gênese da crítica histórica da razão.

Daí a importância atribuída por Dilthey ao aspecto "objetivo" e histórico da "natureza humana" que se manifesta na "experiência, no estudo da língua e na história" (ver Prefácio de *Introdução ao Estudo das Ciências Humanas*). Dilthey resolve assim o problema da razão e da experiência: se toda ciência vem da experiência, esta última só encontra sua coesão original e valor nas condições sócio-históricas que são feitas concretamente segundo a nossa natureza. O "retorno a Kant" ocorre sob a égide da história e da linguagem nessa história. Não há nenhum "dado imediato", mas sempre dados espácio-temporais. Se há metafísica, é sempre uma metafísica condicionada pelo estado das ciências, pelo fundamento histórico necessário a todas as nossas especulações. Por isso, opondo-se à *primeira* atitude comtiana que vê as ciências humanas como ciências *naturais*, Dilthey separa essas duas ordens de conhecimentos e elucida o objeto das ciências humanas e sociais: 1º apreender a realidade histórico-social; 2º conhecer as concordâncias ativas na gênese do particular; 3º determinar as regras e os fins.

Portanto, devemos considerar que Dilthey trabalhou para construir uma "filosofia do homem enquanto ser histórico", segundo a expressão de Raymond Aron (ver *Filosofia Crítica da História*, 3ª ed., p. 23). Significa que esse filósofo se propôs uma tarefa de envergadura jamais atingida: prova disso são os numerosos trabalhos de epistemologia das ciências humanas aos quais ele se dedicou durante toda a vida. A propósito do *conceito* e do *juízo* que atendam às exigências da lógica na área das ciências humanas, ele fixou a seguinte regra: ambos devem implicar sem equívoco os processos de conhecimento e sua motivação. Embora as ciências humanas e sociais estejam voltadas para o histórico, também está claro que o histórico humano não deixa de ter relações estreitas com "a lei, o sentimento de valor e a norma de ação" (*Introdução ao Estudo das Ciên-*

cias Humanas, p. 154). Em outras palavras: a vida psíquica. Por isso, para abordar o todo do objeto das ciências humanas e sociais, cabe imaginar "um método geral, algo como uma psicofísica da sociedade" (op. cit., p. 149). Surgem tarefas novas: discernir o aparecimento e o desenvolvimento do saber na história dos homens, por conseguinte inventariar as bibliotecas e trazer à baila "as relações passageiras que se formam dentro da sociedade, nas ações e reações gerais dos indivíduos" (ibid.). Mais que as estruturas sincrônicas, são os processos que interessam Dilthey. As circunstâncias das mudanças são mais difíceis de apreender do que as formas permanentes da organização social exterior. Mais que as revoluções políticas, são as evoluções epistemológicas que Dilthey quer atingir em seu processo complexo, dentro do "meio nutrício comum". Nem o "espírito" segundo Hegel, nem a "razão" segundo Schleiermacher, mas uma teoria do conhecimento nas ciências humanas que permita ter acesso ao todo que forma o histórico-social e retotalizar o concreto da realidade social a partir da qual os filósofos criaram as "abstrações necessárias". O conhecimento histórico será incessantemente questionado a partir do progresso dos meios ampliados do conhecimento das ciências sociais.

Um movimento epistemológico que parta das ciências sociais desembocará na ciência histórica: o historiador não pode ignorar o sociólogo, nem o sociólogo ao historiador, como freqüentemente ocorre. Assim também, um outro movimento epistemológico partirá da ciência histórica e chegará à antropologia, compreendida como essencialmente histórica, uma vez que da influência recíproca entre as ciências sociais particulares e a ciência histórica surgirá uma teoria do homem. O conjunto histórico-social assim surgido (e jamais definitivo) nunca poderá concluir-se definitivamente numa teoria da história – tal a lei dos três estados. Mas, ao mesmo tempo, Dilthey visa à unidade das ciências sociais, dispersas ainda hoje, pois a noção de *totalização* do histórico-social implica que as disciplinas particulares abrem para a unidade enquanto recusam o fechamento, entre outras coisas, na forma do "sentido da história". Embora um pensamento finalista tenha incentivado a filosofia da história, para Dilthey isso não existe, e, ao contrário, ele adverte contra a projeção ética e a referência tácita a valores pretensamente eternos. A "finalidade" nada mais é que nossa realidade moral presente. Extirpando o teológico que está sob o metafísico e o metafísico que está sob o filosófico, Dilthey propõe uma atitude muito circunspecta, mesmo em relação ao empirismo, incapaz de dar conta da relatividade dos conceitos na experiência e da relatividade da inteligência que liga essas experiências. Em todas as ciências, o progresso vem da formação dos *conceitos* e do desenvolvimento dos *métodos*; ambos dependem do *lugar do saber* do "sujeito cognoscente". Retomando certas afirmações de Auguste Comte, Dilthey insiste na ordem cronológica do aparecimento das ciências da natureza e em sua ordem de chegada à maturidade, sobretudo sendo esta última condicionada pela relação de dependência lógica existente entre elas. Assim também, para Dilthey como para Comte, "nas ciências cujo objeto é mais complexo, os métodos rigorosos só são empregados tardiamente, quando já reinam nas ciências mais simples" (*O Mundo do Espírito*, I, p. 57).

A ambição de Dilthey é construir um novo fundamento epistemológico válido também para o juízo histórico. É preciso reconhecer que este não deixa de suscitar toda uma problemática que gira em torno do caráter ambíguo do histórico enquanto tal, ao mesmo tempo exterior e interior, exterior enquanto desenrolar, interior enquanto *desenrolar consciente* e dotado de sentido. É a *noção de compreensão* que, em Dilthey, responde a essa problemática: compreender é conhecer um "interior" com o uso de signos "exteriores". É já a oposição freudiana entre o manifesto e o latente. A partir daí, compreender é interpretar. A interpretação é a atitude fundamental de todas as chamadas ciências "morais", que implicam uma "semiologia", um conhecimento dos signos a partir dos quais se possa remontar ao sentido. Nem é preciso dizer que os mesmos signos darão ensejo a muitas interpretações diferentes. Precisamente por isso o problema do conhecimento objetivo de valor geral está no tratamento do dado sensível básico. E é aí que intervém a outra noção diltheyana essencial, a *noção de vida*, ligada à de *todo*. Pois a passagem do sensível

para o inteligível deve seguir certa regra que dá a vida: a relação entre o detalhe e o todo e entre o todo e o detalhe. Compreender não é simplesmente ligar uma coisa a outra, encadear, mas é relacionar uma coisa com o conjunto ao qual ela pertence, incluir o operador na operação e a operação na interoperação comandada por um conjunto. Compreender é explicar deste modo: ainda que compreensão seja interpretação, "entre a interpretação e a explicação não há limite bem definido, mas apenas uma diferenciação gradual" (*O Mundo do Espírito*, I, pp. 337-8). Enquanto a compreensão é uma tarefa infinita, a explicação, por sua vez, é sempre definida a partir de uma compreensão ou de um nível de compreensão. Por isso não há incompatibilidade fundamental entre ciências descritivas e ciências explicativas, porquanto a compreensão é privilegiada em relação à explicação. "O termo explicação convém para designar o modo de conhecimento do singular quando as visões gerais servem consciente e metodicamente para dar um conhecimento completo do singular" (ibid.). Em suma, para Dilthey só há realmente conhecimento quando há consciência de uma relação entre as partes e o todo. A categoria de significação (*Bedeutung*) permite a relação do todo com as partes; a categoria da vivência (*Erlebnis*) possibilita o ato de intenção consciente ou de direção consciente do sujeito para o objeto; pela categoria de compreensão (*Verstehen*) é posto em ação o próprio método da história, indissociável da apreensão da globalidade dos objetos sócio-históricos. O método apropriado às ciências sociais revela-se essencialmente pluridisciplinar na colaboração constante entre *experiência vital* e *conceito*. Se tivermos em mente que nossa experiência vital é resultado de uma presença social que nos constrói através da experiência da resistência (ou fracasso de nossa *impulsão*), veremos de que modo, com base nisso, se originam a visão do mundo (*Weltanschauung*) e a ciência; aliás, a resistência pode mostrar-se como *pressão* (de origem social) que forma nossa individualidade biopsíquica, organizando-a por condensação da realidade do mundo exterior (ver *O Mundo do Espírito*, I, p. 24).

Por um lado, a noção de objeto nasce das experiências da vontade transmitidas pelos processos afetivos e intelectuais e "a realidade do mundo exterior está integrada nos dados voluntários, instintivos e afetivos que constituem a própria vida" (op. cit., I, 138). Por outro, a noção de processo histórico depende da apreensão da diversidade das vontades, isto porque a história baseia-se na luta, no parentesco, na solidariedade das vontades: ela é comunhão de vivências, de interpretações, de mentalidades. Aprofundando a questão: "Como a ciência histórica é possível?", Dilthey afirma que a história é o "sentido" que damos à "referência" constituída por um sistema exterior graças ao qual os indivíduos de uma mesma época se comunicam por um sistema de símbolos, de valores e de significações. Duas fases articulam a pesquisa histórica: 1ª representar o processo de interiorização, 2ª representar o processo de exteriorização em relação a esse sistema exterior. A dinâmica da vida social é expressa pelo conceito de *Wirkungszusammenhang*: esse "conjunto de influências" deve ser distinguido do conjunto causal (*Kausalzusammenhang*). O conjunto histórico-social só será "explicado" depois de atingida a dinâmica do conjunto de influências. A história é "possível" porque um fato esclarece outro, e cada um deles é esclarecido por todos: é a coerência histórica, análoga à solidariedade psíquica a que Freud se refere. Essa força total orientada é o conjunto dinâmico. As analogias entre o psíquico e o histórico aos quais Dilthey se entrega não devem levar a interpretar seus esforços de teorização no sentido de uma psicologização, tentação que às vezes ocorre. A partir de 1875 (*História das Ciências Humanas*) e em 1883, data da *Introdução ao Estudo das Ciências Humanas*, até 1904, quando do ensaio *Sobre a Função da Antropologia na Civilização dos Séculos XVI e XVII*, e, na verdade, até sua morte, a julgarmos pelas obras do volume VII de *Gesammelte Schriften*, Dilthey empenha-se em edificar uma antropologia histórica. Suas pesquisas desenrolam-se segundo dois pólos: uma ordem de pesquisas epistemológicas, uma ordem de pesquisas de aplicação historiográfica.

Os sistemas que demarcam a história das idéias e da filosofia não passam de órgãos que nos ajudam a enxergar; representam o visível do mundo invisível, nunca a verdade. A imaginação científi-

fica é criadora, e a tarefa da antropologia histórica é descodificar os sistemas descobrindo sua estrutura. Dilthey está, pois, à testa do movimento historicista: na Alemanha, com E. Troeltsch, E. Spranger, O. Spengler, E. Rothacker, H. Freyer, Th. Litt; na Espanha, J. Ortega y Gasset. Na França, Lucien Goldmann e Michel Foucault são seus continuadores, por mais de uma razão. Mas é no campo dos trabalhos estéticos que, mais recentemente ainda, Dilthey encontra continuadores na Alemanha e na Itália: a atividade artística é reconhecida como algo enraizado no agir total do homem. Já em 1924, Charlotte Bühler enfatizara o conceito de vivência (*Erlebnis*) em estética. Quer se trate de produção estética, quer de compreensão da obra de arte, a estética diltheyana teve ganho de causa. A "formatividade" que define a atividade artística e a "forma" que define a obra de arte têm em Dílthey campo comum e lugar de origem desde Kant: associando a estética – enquanto uma das ciências humanas e sociais – à teoria geral da forma e da compreensão, restitui-se verdade humana à arte.

• *Gesammelte Schriften*, 1ª ed., 1914, em 12 vol.; 2ª ed. a partir de 1957 em 20 vol., Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Berlim, Walter de Gruyter; traduções francesas: *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1942; *Le monde de l'esprit*, 2 t., trad. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947; *Théorie des conceptions du monde*, Paris, 1946.

⇒ U. Hermann, *Bibliographie Wilhelm Dilthey, Quellen und Literatur*, päd. Bibliographie, ed. L. Froese, G. Rückriem, Reihe A, vol. I, Basiléia, Weinheim, Berlim, 1969; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milão, Marzorati, 1971; M. Heinen, *Die Konstitution der Ästhetik in Wilhelm Diltheys Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1974; Helmut Johach, *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1974; A. Kremer-Marietti, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique*, Paris, Seghers, 1971; C. Vicentini, *Studio su Dilthey*, Turim, Mursia, 1974.

Angèle KREMER-MARIETTI

DIÓGENES DE SINOPE, 412/403-324/321 a.C.

Na biografia de Diógenes, cuja fonte principal é o livro VI, 20-81, das *Vidas* de Diógenes Laércio, os elementos históricos e lendários encontram-se tão misturados a ponto de não poderem ser dissociados. Filho de um banqueiro acusado de falsificação da moeda (falsificação que será erigida em símbolo por sua filosofia), Diógenes deixou sua cidade natal de Sinope, colônia de Mileto situada na costa sul do mar Negro, e foi para Atenas, onde, a crer-se na tradição relatada por Diógenes Laércio, ligou-se a Antístenes, que de início o expulsara a pauladas. Durante uma viagem marítima, caiu em poder de piratas, que o venderam a um rico coríntio chamado Xeníades, em cuja casa morou, atuando como preceptor das crianças, até morrer. Isto ocorreu, segundo coincidência considerada suspeita, no mesmo dia da morte de Alexandre, ou seja, 13 de junho de 323.

Diógenes teve numerosos discípulos (Diógenes Laércio, *Vidas*, VI, 82-5): Onesícrito de Égina e seus dois filhos Androstenes e Filiscos, um outro Onesícrito, de Égina ou de Astipaléia, que foi timoneiro do navio de Alexandre durante uma expedição do soberano ao Oriente, Mônimo de Siracusa, Menandro, cognominado "Madeira de Carvalho", que era grande admirador de Homero, Hegésias, vulgo "Coleira de Cão", Crates de Tebas, Fócio, "O Bom", e Estilpão de Mégara.

A obra escrita de Diógenes é problemática. Diógenes Laércio, VI, 80, transmite duas listas de textos do filósofo: uma sem indicação de fontes, outra encontrada no sétimo livro de *Diadochai* (= *Sucessões*) de Sótio. A primeira contém treze títulos de diálogos, *Cartas* e sete tragédias; a segunda, doze títulos, *Chries* (= *Ditos de Filósofos*) e *Cartas*. Só as *Cartas* e quatro títulos da primeira lista (*Cefálion*, *Pordalos*, *Aristarco*, *Erótica*) subsistem na segunda, que, como sugere von Fritz certamente com razão, é de inspiração estóica e expurgou dos escritos de Diógenes todos aqueles que pareciam audaciosos demais a certos estóicos. A autenticidade das obras do filósofo foi contestada por Sosícrates de Rodes, que atribui as tragédias a Filiscos de Égina, um discípulo de Diógenes, e por Sátiros (Diógenes Laércio, VI, 80). Favorino (Diógenes Laércio, VI, 73), por sua vez, atribui essas tragédias a Pasífon (de Erétria?). Filodemo, em seu *De Stoicis*, explica que certos estóicos (pode-se pensar em Panécio, Sosícrates ou em pessoas da vertente de Panécio) fizeram de tudo para mostrar que *Politeia* (= *Re-*

pública) não é obra de Diógenes, ao passo que Cleantes e Crisipo afirmam em suas obras que realmente foi escrita por ele.

As tragédias diogenianas tratam dos grandes mitos gregos e põem em cena Helene, Tiestes, Héracles, Aquiles, Medéia, Crisipo, filho de Pélops, e Édipo.

O cinismo de Diógenes caracteriza-se ao mesmo tempo por um modo de vida e por princípios teóricos. Conhecemos o primeiro através dos numerosos ditos atribuídos ao filósofo pelos autores antigos, sobretudo Diógenes Laércio; seus princípios chegaram até nós através de algumas raras passagens, das quais as mais importantes são os fragmentos da *Politeia* transmitidos por *De Stoicis* de Filodemo (= fr. V B 126 Giannantoni) e pela doxografia laerciana de VI, 70-73.

Diógenes é a figura mais marcante do cinismo antigo e, como tal, suscitou a criação de múltiplos ditos cujo objetivo, apesar do lado anedótico, é fundamentalmente filosófico. Esses ditos, testemunhos de uma filosofia da vivência, revelam-nos uma personalidade e um comportamento. Diógenes foi o primeiro filósofo a levar verdadeira vida de cão: percorria as ruas vestido com o *tribôn* (manto grosseiro), carregando um alforje que continha tudo o que era seu, descalço, com os cabelos longos e barbudo, não hesitando em praticar atos "indiferentes", como comer em praça pública – o que aparentemente chocava muito seus contemporâneos – ou masturbar-se diante de todos. Essa prática da *adiaphoria*, que o leva a transgredir tabus, é acompanhada por um modo de vida baseado no retorno à natureza e na fuga às convenções da vida civilizada; é preciso alimentar-se frugalmente, deitar-se em chão duro, só buscar os prazeres naturais, como a fruição das estações... Tal radicalização do modo de vida encontra justificação na teoria cínica da ascese (cf. infra).

Dos ditos depreende-se um retrato de Diógenes. É ele quem põe a descoberto as falsas evidências e derruba todas as máscaras. Pedagogo do gênero humano e médico das almas, o filósofo da lanterna, que procura um homem em plena luz do dia, opõe ao sábio a multidão de escravos, ou seja, os homens que perseguem falsos valores. Para mostrar a seus contemporâneos o caminho reto, com seu espírito crítico exacerbado não hesita em usar a invectiva com objetivo pedagógico, que pode ir da zombaria pura e simples à grosseria provocante. Por outro lado, abre os olhos de seu interlocutor fazendo-o descobrir que tudo o que parece pacífico, em especial as convenções, deve ser questionado e substituído por outros valores. "Falsificando a moeda" em todos os campos da ação humana, Diógenes provoca, desarranja e agita, impedindo que o outro tenha consciência tranqüila.

No plano teórico, o filósofo enuncia princípios que, também nesse caso, pretendem chocar para melhor despertar. É assim que, em sua *República*, propõe, à guisa de leis, regras de vida segundo a natureza, rejeitando qualquer entrave à liberdade individual e preconizando o que esse tipo de vida pode oferecer de mais escandaloso aos olhos do grego refinado de sua época, como por exemplo a antropofagia, o incesto, a comunhão de mulheres e filhos, a prática de esportes por mulheres nuas, a liberdade sexual total. Os princípios políticos enunciados baseiam-se na recusa à concepção tradicional da pólis, que é substituída por uma visão cosmopolita do mundo; assim, as armas devem desaparecer, e o dinheiro, moeda de troca, deve ser substituído por ossinhos que podem ser encontrados em qualquer lugar.

Na doxografia do livro VI, 70-71, das *Vidas* são apresentados os princípios da ascese cínica; esta visa à sanidade da alma e permite vencer todos os males que possam entravar a felicidade humana, graças a exercícios de tipo unicamente físico; consiste em restaurar o estado natural, em tornar-se completamente autônomo, satisfazendo apenas às necessidades imprescindíveis e treinando na luta contra os sofrimentos enviados pela Fortuna, como o exílio, a pobreza ou a má reputação. Num segundo nível, desemboca num treinamento de tipo bem mais rigoroso, que leva Diógenes a rolar sobre areia ardente ou a enlaçar estátuas cobertas de neve (Diógenes Laércio, VI, 23) para adquirir a capacidade de enfrentar os golpes do Destino, como por exemplo a doença ou a morte. A exortação à prática dessa ascese não se dirige a uma elite, mas a todos; esse método pretende ser um caminho breve, que evite o desvio pelos livros e pelo estudo. Ao cabo dessa caminhada, Diógenes consegue transformar em felicidade feita de apatia e de serenidade uma vida que

a opinião corrente considera cheia de desgraças, e a ver em cada dia uma festa (Plutarco, *De tranquillitate animi*, 30, 477 C = fr. V B 464). Ele falsifica concretamente a moeda, levando o mesmo gênero de vida de Héracles e não pondo nada acima da liberdade (Diógenes Laércio, VI, 71).

A doxografia do livro VI (72-73) enuncia outros princípios, como o desrespeito à religião, a antropofagia, a comunhão de bens entre os sábios, o cosmopolitismo, a comunhão de mulheres e filhos ou ainda a união sexual livre.

O cinismo diogeniano insiste no querer como fundamento do agir moral, um querer que não deve enganar-se de alvo, pois "não há beleza moral num esforço que, em vez de ter por fim as boas disposições e a tensão da alma, vise às do corpo" (Estobeu, III, 7, 17 = fr. V. B 292 Giannantoni). Com Diógenes a vontade se mostra na esfera moral; com os estóicos ela assumirá a forma do *tonos* (tensão), fator dinâmico essencial ao sistema deles, cuja inspiração, em nossa opinião, foi haurida no conceito cínico de *ischus* (de força).

• Todos os *textos* referentes a Diógenes foram reunidos sob a rubrica V B em G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1990, t. II, e comentados no t. IV, nas notas 41 a 53. Grande número de textos estão traduzidos em francês em L. Paquet, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, col. "Philosophica", 4, Ottawa, 1975. [Nova edição revista, corrigida e aumentada em 1988.] Uma versão abreviada dessa mesma obra foi publicada em 1992 no *Livre de poche*.

⇒ D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*, Londres, 1937 (repr. Nova York, 1974); K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, col. "Philologus", Supplementband 18, 2, Leipzig, 1926; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI*, 70-71, Paris, 1986; Ead., Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 6, Berlim/Nova York, 1992; H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, col. "Humanistische Bibliothek", Reihe I: Abhandlungen, 40, Munique, 1979.

Marie-Odile GOULET-CAZÉ

DIÓGENES LAÉRCIO, século III

Diógenes Laércio ou de Laerte, cidade de Cilícia na qual nasceu, provavelmente viveu no início do século III d.C.: de fato, ele não cita nenhum autor posterior a Saturnino (gnóstico do século II) nem menciona o neoplatonismo em *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres de cada Seita*. Embora tradicionalmente se costumem ressaltar as insuficiências de método e a total ausência de senso crítico de seu autor, também se reconhece de bom grado que essas *Vidas* constituem uma fonte insubstituível de conhecimento da filosofia grega. Diógenes Laércio não poupa detalhes e tradições: sua obra apresenta-se como uma vasta compilação de todas as anedotas e tudo o que foi dito sobre os filósofos. Compõe-se de dez livros, cujo conjunto é dividido – segundo curioso procedimento de origem alexandrina – em duas partes nitidamente distintas e de importância desigual: os sete primeiros livros, logo depois de evocar as figuras dos sete Sábios (liv. I), vinculam Sócrates (liv. II), Platão e sua escola (liv. III e liv. IV), Aristóteles (liv. V), os cínicos (liv. VI) e os estóicos (liv. VII) a uma linhagem "jônica" que remontaria aos milésios (Anaximandro e seu mestre Tales); enquanto os três últimos tratam de uma "escola itálica" que derivaria de Pitágoras (liv. VIII) para desembocar... nos céticos (liv. IX) e em Epicuro (liv. X). Apesar de todos esses defeitos, *Vidas* constitui uma verdadeira mina de informações sobre a história da filosofia antiga: nela R. Hope enumerou 1186 referências explícitas a 250 autores! Além disso, Diógenes geralmente vai buscar suas informações em bons historiadores (Sótio de Alexandria, Hermipo, Antígono de Caristo, Díocles de Magnésia, Favorino etc.) e tem o mérito de utilizar freqüentemente documentos originais (cartas de filósofos, minutas do processo de Sócrates...); assim, no livro X, ficamos conhecendo, além do testamento de Epicuro, três cartas suas (*a Heródoto*, *a Pítocles* e *a Meneceu*) e suas *Máximas Fundamentais*; o livro VII (cujo fim está faltando) também dá preciosas indicações sobre os estóicos. Compreende-se então por que qualquer tentativa de filiar Diógenes Laércio a uma escola filosófica e não a outra parece bem duvidosa (Gassendi e outros depois dele quiseram fazer de Diógenes Laércio um epicurista): pode-se apenas identificar que em boa parte ele parece encerrar, ao mesmo tempo, Platão, Pirro *e*

Epicuro. Diógenes publicou também uma coletânea de epigramas (intitulada *Psammetron* = versos de metros diversos) que conhecemos apenas pelos excertos que ele apresenta ocasionalmente em *Vidas*.

• R. D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers* (texto + trad. inglesa), Londres e Nova York, 1925; H. S. Long, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford, 1964; em francês: trad. R. Genaille, Paris, 1965.

⇒ P. Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, Leiden, 1649; E. Schwartz, Diogenes, in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. V, col. 738-763, Stuttgart, 1905; F. Nietzsche, Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertius, in *Nietzsches-Werke*, XVII, 3, I, Leipzig, 1910; M. Trevissoi, *Diogene Laerzio. Saggio biografico*, Feltre, 1909; R. Hope, *The Book of Diogenes Laertius. Its Spirit and its Methods*, Nova York, 1930; P. Moraux, L'exposé de la philosophie d'Aristote chez D. L., in *Rev. philos. Louv.*, 1949; P. von der Mühll, Eine Lücke im Bericht über Demokrits Lehre vom Kriterion bei D. L., in *Philologus*, 1963.

Jean SALEM

DÜHRING Eugen, 1833-1921

Filósofo e economista alemão. Nascido em Berlim, estudou direito e trabalhou como advogado entre 1856 e 1859. Vítima de uma doença que o deixou completamente cego, abandonou o direito e dedicou-se à filosofia, depois de apresentar sua dissertação na Universidade de Berlim, intitulada *De Tempore, Spatio, Causalitate Atque de Analysis Infinitesimalis Logica*. Em 1863, é nomeado professor, mas em 1877 é despedido da Universidade de Berlim devido a seus virulentos ataques contra os meios acadêmicos. A partir dessa data até falecer, ele se dedica, como filósofo independente, à crítica da religião, do militarismo, do Estado bismarckiano, das universidades e do judaísmo. Apoiado por partidários pouco numerosos, porém muito ativos, suas posições têm grande repercussão, sobretudo nos meios socialistas, em especial por causa de suas críticas a Marx. Em 1878, F. Engels redige uma série de artigos contra Dühring, publicados ulteriormente com o título de *Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1886), obra mais conhecida como *Anti-Dühring*.

Influenciado no início por Kant, Dühring retoma muitas das teses deste em sua primeira obra, *Näturliche Dialektik*, mas não demora a elaborar seu próprio sistema com base nos trabalhos de Schopenhauer, Feuerbach e Comte, sistema que visa a apresentar uma concepção global do mundo, inspirada nos resultados das ciências naturais, sobretudo da matemática. O ponto de partida dessa filosofia é a concepção do mundo como unidade, que se expressa na lei do número determinado, a partir da qual, segundo o método matemático da dedução, se podem deduzir as diferentes esferas do ser. Para Dühring, a filosofia deve englobar toda a realidade, abrangendo tanto os princípios do conhecimento quanto os da vontade. Esses princípios não são apenas o fundamento daquilo que é conhecido de modo imediato, mas também do que ainda não conhecemos. A filosofia deve tratar sistematicamente de três campos distintos: o esquema geral do universo, a ciência dos princípios da natureza e a antropologia.

Recusando tanto o materialismo mecanicista quanto as especulações metafísicas, Dühring dedica numerosos trabalhos à sua concepção de socialismo, cuja idéia-chave é a teoria da força, na qual a dominação do homem pelo homem implica a dominação da natureza.

• *Kapital und Arbeit*, Berlim, 1865; *Der Wert des Lebens*, Breslau, 1865; *Natürliche Dialektik*, Berlim, 1865; *Kritische Geschichte der Philosophie*, Berlim, 1869; *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, Berlim, 1871; *Kursus der National- und Sozialökonomie*, Berlim, 1873; *Kursus der Philosophie*, Leipzig, 1878; *Die Judenfrage*, Leipzig, 1878.

⇒ G. Albrecht, *Eugen Dühring: Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialwissenschaften*, Iena, 1927; Hanni Binder, *Das Socialitäre System Eugen Dührings*, Iena, 1933; Franz Mehring, *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie*, Berlim, 1960.

René ZAPATA

DUNS ESCOTO (OU SCOT) João, 1266- 1308, Frade Menor

Um dos mais célebres teólogos-filósofos da Idade Média, cognominado Doctor Subtilis, iniciador da escola escotista. O nome Duns indica

seu lugar de origem, e Escoto (Scot), a sua nacionalidade escocesa. De sua ordenação sacerdotal, em 17 de março de 1291 em Northampton, deduz-se que ele nasceu por volta de 1266 e que entrou para os Menores em torno de 1282. Está em Oxford, onde comenta as *Sentenças*, em 25 de julho de 1300, e em Paris em 1302-1303. Banido da França em 26 de julho de 1303 por Felipe, o Belo, por recusar-se a assinar um chamado da Universidade para um concílio contra Bonifácio VIII, é apresentado em 1314, para o doutorado em teologia, por Gonzalve de Espanha, geral dos Frades Menores, que se prevalece de sua longa experiência com a capacidade e a reputação de Escoto. Disso se deduz que ele fez o primeiro ciclo de estudos teológicos em Paris entre 1293 e 1297, quando Gonzalve era leitor. Doutorando-se em 1305, torna-se regente da Escola Universitária Franciscana em 1306-1307, mas parte para Colônia onde morre em 8 de novembro de 1308. Seus restos mortais são hoje venerados na Minoritenkirche. É cultuado como Beato em Colônia e em Nola, perto de Nápoles.

Escoto e seu tempo – Ele surge num momento em que o pensamento medieval está em crise: questionamento das doutrinas cristãs pelos filósofos, invasão da filosofia de Aristóteles como instrumento de especulação teológica. Na própria escola franciscana, denuncia-se e abandona-se a iluminação, ou conhecimento nas razões eternas, por implicar o erro teológico da visão de Deus e do ceticismo. As autoridades eclesiásticas condenam os erros dos filósofos, e os superiores gerais dos Frades Menores restringem a leitura das obras de Tomás de Aquino aos leitores *notabiliter intelligentes*. Qual foi a reação de Escoto? Os historiadores propõem soluções inconcludentes: agostinismo básico e aristotelismo de superfície, antitomismo, voluntarismo, tentativa de síntese nova para "salvar" o que pode ser salvo de Agostinho. Seja como for, todo leitor de Escoto reconhece sua sutileza pouco comum, que exerceu um impacto profundo sobre os espíritos e converteu-o em chefe de uma nova escola franciscana: o escotismo, ainda hoje vicejante. Essa sutileza manifesta-se com evidência particular na capacidade incomum de captar o ponto fraco das teorias defendidas pelos mestres da moda e de superar as soluções em voga propondo as questões de um modo mais radical e em harmonia com o desenvolvimento do espírito crítico. Com certeza Escoto é sempre teólogo, e as Escrituras e a autoridade da Igreja têm sempre a última palavra, mas não antes de esgotadas as soluções que a filosofia pode oferecer. Talvez se possa dizer que é próprio dessa filosofia aproveitar as sugestões filosóficas contidas *implícita* ou explicitamente na revelação cristã. Em vez de fazer um catálogo das doutrinas escotistas mais afamadas pela "sutileza", no sentido reconhecido pelos próprios escotistas de superação freqüente da capacidade humana se não angélica, exporemos algumas doutrinas cuja compreensão não supõe uma iniciação prévia em campos especializados, mas cujo significado em termos de posição de Escoto na história do pensamento medieval é óbvio.

Filosofia e revelação – Segundo Tomás de Aquino e Henrique de Gand, a teologia, ou ciência sobrenaturalmente revelada, é necessária porque as Escrituras ensinam que a finalidade do homem ultrapassa o alcance da razão humana. Escoto quer dialogar em primeiro lugar com os filósofos, não só com Aristóteles, porém mais ainda com os avicenistas que, falando em nome da teoria aviceniana do ser, objeto primeiro da inteligência e da metafísica, afirmam que a visão de Deus chegará natural e necessariamente. Ele replica que Avicena fala aí como teólogo que situa a finalidade do homem na visão de Deus, e não nos prazeres da carne e da mesa, como quer Averróis, e que o teólogo não pode provar pela razão que algum conhecimento sobrenatural é necessário ao homem nem que alguma coisa sobrenatural lhe é dada de fato. Só pode contribuir com "persuasões teológicas" ou argumentos prováveis que, a partir da fé, abram perspectivas que o filósofo não pode negar nem se recusar razoavelmente a levar em consideração. Antecipação medieval de uma apologética do limiar à moda de P. Blondel, em que o teólogo revela ao filósofo capacidades que este não reconhece em si.

Mas a teologia é mesmo uma ciência? Os teólogos Tomás e Henrique proclamam-na em alto e bom som como ciência-rainha à qual a filosofia presta serviços: *philosophia ancilla theologiae.*

Mas a que título é uma ciência? É ciência por razões diametralmente opostas. Para o primeiro, a teologia é ciência por ser um conhecimento certo subalternado à ciência dos Bem-aventurados. Para o segundo, é porque ela goza de uma luz superior à da fé, mas inferior à da visão de Deus; luz que lhe dá a evidência das verdades de fé, mas sem expulsar a fé. Essa ciência é da alçada dos dons de sabedoria e de inteligência que se obtêm pela busca da inteligência da fé, mas sobretudo pela prece e pela vida santa, não pelo ensino dos doutores. O Dr. Sutil resolve o debate tomando Aristóteles por árbitro. No sentido lato, como faz Aristóteles no livro VI da *Ética*, a teologia é ciência, porque conhecimento certo. Mas no sentido estrito, esclarecido em I *Posteriorum*, ela não é uma ciência especulativa, mas prática, porque a ciência é "um conhecimento certo de um objeto necessário, obtido através de uma causa evidente para a inteligência e aplicada ao objeto por silogismo". A verdade da teologia é a verdade da fé. Portanto, ela não é uma ciência especulativa. Sua finalidade não é o saber pelo saber, mas o saber para dirigir a conduta humana para seu fim, que é o amor a Deus. A ciência dos Bem-aventurados não exerce influência alguma sobre a nossa e não pode ser considerada subalternante. Por outro lado, toda ciência subalternada pode remontar à evidência de seus princípios, mas a teologia não pode, e sua regra é a fé cuja obscuridade ela não pode eliminar.

Ao mesmo tempo, Escoto refutou a ciência mediana, *in lumine medio*, de Henrique de Gand. Confirma isso por meio de um recurso um tanto irônico à experiência, pois aquele que afirma gozar de tal ciência infusa porventura não deveria ensinar mais claramente do que aqueles que não acreditam tê-la, e também ter uma fé mais firme que os simples fiéis? Não será o contrário o que acontece com freqüência? Para Escoto, além da fé que leva a considerar verdadeiras as verdades reveladas, o teólogo tem hábitos adquiridos naturalmente, com o concurso que Deus dá a toda causa segunda ou criada, hábitos que lhe dão uma facilidade particular, seja para mostrar o sentido preciso dos termos da verdade revelada por meio da comparação das diversas passagens que lhe dizem respeito nas Escrituras, seja para refutar os hereges, desmontando seus argumentos com o uso da lógica, seja para persuadir os ouvintes a fazerem o que a fé lhes pede, lembrando-lhes os exemplos edificantes e as exortações contidas nos textos sagrados. Mas a fonte principal do teólogo, para compreender o sentido dos dados das Escrituras sobre a Trindade, as Inteligências e as coisas abstratas, é a filosofia que nestes últimos tempos os teólogos misturam às Escrituras, sobretudo a metafísica, mas sem chegar à evidência da verdade de fé nem a conclusões necessárias, pois, quando a fé intervém, a conclusão também depende dela. Mesmo que as Escrituras pareçam fazer silogismos, o fiel adere a cada verdade por si mesma, e não em virtude da lógica do silogismo.

A teologia não é, portanto, uma ciência especulativa. Também não é uma ciência afetiva, porque seu fim é o amor de Deus, e uma ciência especifica-se por seu objeto formal, e não pelo objetivo daquele que a estuda. Segundo descreve Aristóteles, ela é a "práxis", uma ciência prática. A práxis é um ato de uma potência que não é a inteligência, ato naturalmente posterior à intelecção e capaz de ser patenteado pela vontade em conformidade com essa ciência, para nela encontrar sua retidão. Assim, o conhecimento da soberana amabilidade de Deus e a obrigação de amar daí deduzida pela inteligência constituem um conhecimento prático. Aristóteles, realmente, não fala de práxis ou ordenabilidade da vontade pelo conhecimento, porque para ele a vontade se move necessariamente como um apetite pelo fim. Nós – insiste Escoto – afirmamos tal práxis, e por isso pensamos que a ciência prática é mais nobre que qualquer ciência especulativa.

O valor da ciência natural – Sendo a metafísica o instrumento por excelência da investigação teológica, Escoto só poderia dar extrema atenção ao valor da ciência filosófica, em concordância global com a obra de Aquino, mas em oposição total com o que se deve chamar "teologia do conhecimento" desenvolvida por Henrique de Gand. Escoto expõe longamente e refuta essa teologia do conhecimento nascida de uma interpretação literal de Agostinho que contraria suas intenções profundas, como preliminar ao conhecimento natural de Deus. Essa teologia apresenta-se inicial-

mente em Henrique de Gand como a necessidade de iluminação especial, que Deus concede a quem quer, para conhecer a verdade de todo conhecimento intelectual adquirido pela via dos sentidos. Ela se prolonga como prova quase *a priori* da existência de Deus e termina fazendo do conhecimento inato de Deus o objeto primeiro e motor da inteligência. Eliminemos inicialmente a necessidade da iluminação, porque a refutação de Escoto não é original e retoma a crítica que já fora feita por alguém mais antigo que ele em religião, o Frade Menor provençal Pedro de João Olivi. Este a refuta por ela implicar a visão de Deus na terra e o ceticismo, e opõe-lhe a origem sensível de todo conhecimento. A refutação positiva de Escoto é a exposição da verdade das quatro fontes do conhecimento: a evidência dos primeiros princípios, dos conhecimentos adquiridos pelo silogismo e pela indução e, finalmente, pela experiência sensível. Para justificar o conhecimento do existente enquanto tal, Escoto elabora uma teoria da intuição intelectual concomitante à intuição sensível – sobre a qual Aristóteles, preocupado demais com a ciência universal, nada disse –, e faz isso adaptando teorias em voga na escola franciscana anterior, em especial de Vital du Four e Olivi.

O objeto primeiro da inteligência – A teoria do objeto primeiro da inteligência é uma das doutrinas mais complexas de Escoto, porque implica tanto uma filosofia quanto uma teologia do homem. Escoto a elaborou progressivamente em oposição à teoria agostiniana de Deus, primeiro conhecido, derivada da teoria da alma como imagem de Deus e que tem como objeto Deus em todo ato de inteligência e de vontade, e à chamada teoria aristotélica, de que o objeto proporcional à inteligência humana é o universal no sensível, segundo fórmula de Tomás de Aquino, porque todo conhecimento intelectual provém, por abstração, do conhecimento sensível. Em 1241 essa teoria fora condenada em Paris porque alguns extraíam dela a conclusão de que a visão de Deus é impossível ao homem, pela própria natureza da inteligência humana, e, portanto, de que a vida futura não existe ou não comporta a visão de Deus. Escoto escusa Aristóteles de não saber disso, mas afirma que Tomás de Aquino não lhe deu atenção suficiente, usando uma fórmula ambígua: *Hoc non potest sustineri a theologo.* Os comentadores escotistas, aliás, notaram que essa crítica de Escoto devia ser atenuada, visto que ele seria atingido por sua própria teoria do ser objeto naturalmente motor da inteligência no tempo presente. Escoto, aliás, acrescentaria uma nota de retratação num adendo a *Ordinatio* I, conhecida apenas pela edição crítica recente. Foi só em seu último texto, *Quodlibet*, que Escoto chegou a fórmulas claras, distinguindo nitidamente entre o que sabe o filósofo e o que sabe o teólogo. Para Escoto, a inteligência é movida naturalmente pelo objeto. No tempo da união da alma com o corpo, ou o estado presente, ela é movida pelo objeto presente nas espécies inteligíveis abstratas do sensível e pelo objeto enquanto presente para o sentido. Na vida futura, e enquanto potência intelectual, pode ser movida por qualquer agente finito. Na visão beatífica, é movida imediatamente por Deus, portanto de um modo sobrenatural, porque só o intelecto divino é movido naturalmente pela essência divina. Para reservar essa possibilidade da visão beatífica, Escoto fala do objeto de inclinação natural, ou desejo natural, correspondente à capacidade natural da inteligência de ser movida por tudo o que tem razão de ser, portanto por Deus, pois se trata de uma possibilidade tanto de intuição quanto de conhecimento abstrativo, e o objeto da inteligência é tudo o que tem razão de ser. Em todos esses casos, Escoto fala ordinariamente do objeto primeiro adequado: o objeto que é adequado à capacidade receptiva total do intelecto em relação a todo agente possível.

A noção de objeto primeiro é tomada das análises feitas por Aristóteles do objeto dos sentidos. Esse objeto é chamado de comum porque um sentido, a visão por exemplo, pode conhecer não apenas um objeto particular colorido, nem uma cor somente, mas tudo o que é colorido. É um objeto comum a todos os objetos coloridos, de tal modo que ele também pode ser-lhes atribuído em comum. Segundo a concepção aristotélica, a inteligência pode ser definida como a capacidade de conhecer o inteligível no sensível. Como o individual não é objeto de ciência, esse inteligível é o universal. Avicena admite, em sua

teologia, que a visão de Deus ocorrerá na vida futura. Portanto, ele concluiu que o objeto da inteligência, enquanto precisamente faculdade, é tudo o que tem razão de ser. Segundo Escoto, deve-se dizer que o conceito de ser, ou razão comum de ser, é o objeto primeiro adequado da inteligência mesma no tempo presente, porque ela goza de dupla primazia. Ele tem uma primazia de virtualidade, na medida em que esse conceito permite um conhecimento geral de todo ser, sensível ou não sensível, precisamente por ter razão de ser. Nesse sentido, o ser é objeto da metafísica e permite chegar a Deus como causa primeira, como ser infinito, necessário, bom, verdadeiro etc. Por sua comunidade, por fazer abstração não só do particular mas também do modo de ser, o conceito comum de ser é atribuível a todo objeto cognoscível pela inteligência. É essa comunidade que Escoto chama de *univocidade*, ou simplicidade absoluta que significa sempre a mesma coisa e permite conhecer Deus por meio das propriedades das coisas sensíveis.

É deformar gravemente a noção escotista do ser como objeto primeiro adequado considerá-lo substituto da noção inata de Deus ao modo de Henrique de Gand ou Rosmini, ou categoria kantiana, como *a priori* da inteligência.

Metafísica e conhecimento de Deus – É aqui que a metafísica assume toda a sua importância como instrumento teológico em lugar da idéia inata de ser, como pensa Henrique de Gand. Este admite, com efeito, um duplo conhecimento de Deus. Um é chamado *racional*: é o dos filósofos a partir do conhecimento das coisas sensíveis. Deus é então conhecido como causa do movimento do primeiro céu. O teólogo, porém, conhece-o como a causa livre e voluntária de tudo, mas não somente pela revelação. Ele sabe também que o primeiro conhecido pela inteligência, embora ordinariamente de modo inconsciente, é Deus enquanto *ens simpliciter et subsistens, bonum absolutum* etc. É mesmo função do teólogo interligar todos os conhecimentos a esse objeto primeiro, assim como o filósofo reduz todos os conhecimentos extraídos do sensível aos primeiros princípios da metafísica. Henrique de Gand tira daí uma prova quase *a priori* da existência de Deus e em seguida uma teoria da formação dos conceitos da natureza das coisas criadas. Segundo essa teoria, a essência divina, o *quod quid est Dei*, não é conhecida pelo conhecimento do *quod quid est creaturae*. É o contrário, porque esse conhecimento inato de Deus informa todos os conhecimentos abstratos do sensível e lhes confere valor propriamente inteligível. Segundo Escoto, ao contrário, é a metafísica do ser que conduz ao conhecimento tanto da existência quanto da natureza divina. O objeto primeiro da metafísica não é Deus, como diz Averróis, porque Deus é a causa do movimento do primeiro céu, mas sim a razão de ser, como pensa Avicena. O ser é o primeiro cognoscível de um conhecimento distinto, e Deus é o último conhecido por meio das coisas sensíveis que se apresentam aos sentidos e em virtude das propriedades de Deus relativas aos seres criados.

As propriedades conjuntivas ou transcendentais do ser, as que podem ser atribuídas a tudo o que é, conduzem a um conhecimento indeterminado da natureza divina, como ser, bondade, verdade; mas as propriedades disjuntivas, as que pertencem a uma ou outra das séries contrárias, mas jamais às duas, levam à prova da existência de Deus. Escoto considera que em lógica reinam o princípio de contradição, ou da impossibilidade de afirmar e negar simultaneamente a mesma coisa, e o princípio de identidade, que permite afirmar o menos como incluso no mais, assim como a unidade está inclusa nos números superiores. Em metafísica e na realidade, a oposição máxima é a dos contrários, como ser necessário e ser contingente, ser por si e ser por outro, incausado e causado, incausável e causável etc. Escoto analisa longamente essas propriedades como dados preliminares a todo conhecimento da existência de Deus por provas *a posteriori*, como as que declara fazer em *Ordinatio* I e *De primo principio*, em virtude da impossibilidade de uma série infinita de causas causadas e, conseqüentemente, da necessidade de uma causa primeira, ou seja, incausada e causante de modo independente.

As provas escotistas da existência de Deus são célebres e muitas vezes apresentadas como totalmente originais. Mas não são, pois Escoto contava com exemplos na coleção das provas acumu-

ladas por Henrique de Gand como provas racionais, e isso tanto no modo de atualidade quanto no modo de possibilidade. Estas últimas ele atribui a João Damasceno, que, segundo Alexandre de Hales e Boaventura, afirma o conhecimento inato de Deus anteriormente ao conhecimento do conceito comum de ser criado, porque, como quer Agostinho, "o imperfeito é conhecido por meio do perfeito". Escoto utiliza os dois modos de argumentar, mas diz preferir o segundo, pois permite empregar proposições necessárias, e não somente contingentes. Escoto propõe três argumentos: causa eficiente, causa final e eminência em perfeição, já clássicas e apresentadas por Henrique de Gand. Desenvolve longamente o primeiro argumento como modelo técnico para os dois outros.

O argumento pela eficiência em modo de atualidade é assim formulado: alguma coisa é fato, e está evidente aos sentidos e à inteligência; logo, existe uma causa. Essa causa é incausada ou causada. No primeiro caso, chama-se Deus. Sendo causada, como é absurdo haver uma série de causas causadas, existe uma causa incausada, que é Deus. É manifesta, claramente *a posteriori*. Escoto diz, porém, preferir as proposições *de possibili* às de *inesse*, porque estas últimas são contingentes, e as primeiras, necessárias, em virtude do axioma lógico: *ab esse ad posse valet illatio*. Se o fato é admitido, admitem-se a atualidade de suas condições de existência e as conseqüências lógicas das proposições *de inesse*, a saber a possibilidade não somente lógica, ou a não-contradição dessas proposições, mas também as condições reais da possibilidade do fato, a saber a possibilidade, tanto intrínseca quanto extrínseca, do fato. Portanto, admite-se a possibilidade extrínseca de uma causa, tanto causável quanto incausável. Como uma causa incausável só é possível desde que exista por si mesma, chega-se assim à existência da causa primeira eficiente. Pode-se portanto dizer: alguma coisa é produtível, portanto sua causa é possível. Se essa causa possível for incausável, ela é Deus; se for causável, admitindo-se que uma série infinita de causas causáveis é impossível, é possível uma causa incausável. Como ela só será possível se existir, então existe.

Assim exposta, a prova escotista pela eficiência é ao mesmo tempo *a posteriori* e válida. Isso não implica, automaticamente, que a prova pela eficiência e pela eminência também o seja. Pois seria preciso provar a possibilidade real do fim último e do ser eminente em perfeição. O que implica provas *a posteriori* mais complexas e muito discutidas entre os filósofos. Mas a prova escotista pela efetibilidade deve ser lida assim, ou será ela apenas uma interpretação possível? Isso é discutível, porque há textos que falam de uma não-contradição, portanto de uma possibilidade da noção de causa primeira, ou da conveniência da existência de uma causa absolutamente perfeita na ordem do mundo. Há também um texto de *Lectura* que argumenta a partir da possibilidade de um ser outro que não Deus, justificando-a pela disjunção do ser entre necessário e possível, ou seja, contingente, em virtude da contingência do possível, quanto à existência atual, e de sua necessidade quanto à existência possível. Mas esse texto é na verdade uma citação implícita de Henrique de Gand que Escoto retoma expressamente mais adiante e refuta como erro. Portanto, isso ocorre porque ele começou seguindo Henrique de Gand em confiança, mas em seguida mudou de opinião. Os escotistas devem, pois, imitá-lo!

Filosofia e teologia do amor – Do que dissemos, fica claro que Escoto foi cortês para com a inteligência: *Erga intellectum officiosum se gessit*, dizia o escotista B. Mastri, reivindicando constantemente a nobreza da inteligência e sua função de dirigir os atos da vontade para a finalidade do homem. E por isso estima que a ciência prática, especialmente a teologia, é mais nobre que a ciência puramente especulativa. Mas ele também é célebre por seu voluntarismo, não por subordinar a ciência à vontade, como se pensássemos o que quiséssemos, mas porque a inteligência é naturalmente diretriz da vontade, e essa é sua função mais nobre. Como o fim é mais perfeito que os meios, é na volição que o homem encontra sua perfeição última, a saber, no amor de fruição do objeto infinitamente amável. Mas aqui Aristóteles tem pouca utilidade, porque considera necessário o movimento da vontade, embora na *Ética* suponha certa liberdade e autonomia

da vontade. Outrossim, a fonte direta da doutrina escotista do amor é a meditação profunda dos textos do apóstolo João, sobre Deus como essencialmente amor e objeto de amor.

Entre os numerosos textos de Escoto sobre Deus como amor e objeto de amor para toda natureza intelectual, citaremos o tratado sobre a virtude de caridade, porque nele se encontra o que foi chamado de síntese seráfica de Duns Escoto, e o ponto de convergência entre metafísica, teologia e moral.

Abordando a questão da virtude da caridade de que falam os teólogos, Escoto pensa primeiramente nos filósofos e propõe a questão da necessidade de uma virtude infusa imediatamente por Deus, portanto sobrenatural, para amar a Deus mais que todas as coisas. Pensa também nos teólogos que afirmam com unanimidade ser impossível naturalmente e possível apenas por essa virtude infusa. Ora, para Aristóteles, porta-voz dos filósofos, tal amor é radicalmente impossível, porque a natureza é determinada a amar-se a si mesma mais que a qualquer outro ser. Mas Escoto cria um argumento próprio para provar que esse hábito sobrenatural não é necessário, porque é possível amar naturalmente a Deus acima de todas as coisas e adquirir hábitos naturais. Para discutir a questão com pertinência, é preciso estabelecer algumas noções preliminares, particularmente a da razão por que se deve amar a Deus. A primeira é que ele é soberanamente amável em si mesmo. Essa é a solução que Escoto adotará finalmente. A segunda é que se ama a Deus porque ele é o benfeitor do homem. Naturalmente, ama-se a Deus porque ele nos criou, e, sobrenaturalmente, porque ele nos dá a graça e nos destina à felicidade eterna quando o conhecemos e amamos. Essa é a opinião de Tomás de Aquino. A terceira é a de Godofredo de Fontaines; pode-se amar a Deus acima de todas as coisas porque ele é o bem comum do universo e, portanto, também de cada homem. Nosso doutor discute os argumentos desses teólogos e não se satisfaz com eles, porque não chegam à razão perfeita do amor a Deus, que é sua amabilidade. É apenas um amor que Agostinho chama de *usus*, e Anselmo, de *amor commodi*, enquanto o amor perfeito é uma *fruitio* e um *amor justiciae*. Alguns comentadores recentes atribuíram a Escoto uma terminologia diferente, a do amor de si para si, chamado metafísico, e o amor de caridade, chamado amor-doação. O amor metafísico é um amor de si para si, e o de doação é um amor por outro para vantagem deste, fazendo-lhe o bem. Essa terminologia não está apta a traduzir toda a fineza da análise escotista do amor, nem em Deus nem no homem, porque a razão fundamental do amor perfeito não pode ser a vantagem auferida pelo amante ou pelo amado. Essa razão perfeita só pode ser o comprazimento da vontade no objeto porque amável, assim como se admira e se contempla a beleza simplesmente por ser bela, ou assim como Aristóteles diz que se deve fazer o bem porque ele é honesto, e Kant, que se deve fazer o bem porque é o bem. Para Escoto, o homem tem três razões para amar a Deus. A primeira e perfeita é que ele é infinitamente amável; a segunda é que ele nos ama primeiro; a terceira é porque, nesse amor de comprazimento na amabilidade de Deus, a vontade e o homem todo encontram a perfeição última e a felicidade que convêm a um ser dotado de inteligência e de vontade.

Para provar que o homem pode amar a Deus com um amor perfeito, mesmo com suas forças naturais, Escoto recorre à natureza mesma da inteligência e da vontade, assim como o faz para provar que Deus é infinito e que se ama a si mesmo. Resumiremos esse argumento fundamental. A razão natural mostra a toda natureza intelectual que há alguma coisa que deve ser amada soberanamente, porque, em todos os atos e objetos essencialmente ordenados, há algo supremo e assim há uma dileção suprema e um objeto supremamente diligível. Como a razão dita que só o objeto soberanamente amável deve ser amado com um amor soberano, a vontade pode amá-lo naturalmente porque a inteligência só pode prescrever-lhe aquilo a que ela pode tender naturalmente. Está aí o primeiro mandamento da lei natural, que é conhecido com toda a evidência de um primeiro princípio. E Escoto elucida, com insistência, como convicção sua pessoal, em oposição ao sentimento comum dos teólogos: *dico* que Deus deve ser amado acima de todas as coisas *ex naturalibus, saltem in statu naturae insti-*

tutae, ou o estado do homem antes do pecado. Bem mais, ele pode ser observado *in via*, portanto em algum estado do homem a caminho da beatitude na outra vida. Há obrigação de tender a observá-lo perfeitamente, ainda que isso não seja possível nesta vida, em razão da impossibilidade de realizar a concentração total das potências sensíveis e intelectuais necessária para atingir essa plenitude. Aliás, é para dar intensidade maior a nossos atos de amor, como também para tornar meritórios da visão de Deus os atos realizados por amor a Deus, que Deus, como ensinam as Escrituras, infunde uma virtude sobrenatural. E Escoto, embora não possa dar provas racionais demonstrativas, apresenta essa persuasão; é provável que a parte mais nobre da alma só possa tornar-se perfeita pela ação imediata de Deus.

Não há mandamento expresso que ordene amor por nós mesmos, mas apenas amar ao próximo como a nós mesmos e, como diz São João, amar-nos uns aos outros, porque amamos a Deus. Segundo Escoto, há não só uma inclinação natural, em conformidade com a razão, de nos amarmos, como também um dever incluso no amor com que Deus se ama a si mesmo, como é toda natureza capaz de amar a Deus, a começar pelo Homem-Deus, Jesus Cristo, como o primeiro dos predestinados, como ensina São Paulo. Deus é um ato puro no qual ele encontra sua beatitude. Esse ato tende naturalmente a um primeiro termo, que é a essência divina, e a outros termos que não Deus, para os quais a essência divina é a razão total de agir. A inteligência divina, conhecendo o primeiro termo, nele encontra todos os objetos possíveis criáveis e os apresenta à vontade segundo seu grau de amabilidade próprio, como objetos possíveis do comprazimento da vontade. A vontade divina é a única causa de seu comprazimento atual quanto à existência desses objetos outros que não Deus. Mas, entre esses objetos secundários do amor de Deus há uma ordem que Escoto descreve assim, porque Deus é *rationalissime volens*. Em primeiro lugar, Deus ama a si mesmo de modo ordenado, portanto não por zelo ou por inveja. Isso quer dizer que Deus não pode ser amado como um bem apropriado a alguém. Ao contrário, ele é um bem comum que só pode ser amado perfeitamente querendo-se que ele seja também amado por outros com o mesmo amor com que ele ama a si mesmo. Em *Reportata parisiensia* esclarece-se que esse objeto de amor de Deus por si mesmo não inclui que ele seja um bem para si mesmo nem um bem para alguém. Seu objeto é a infinita amabilidade da essência divina. Em segundo lugar, Deus quer ser amado por outros, e em primeiro lugar por Cristo, com o mesmo amor com que ele ama a si mesmo. Quer co-amantes de sua essência divina. São os predestinados. Em terceiro lugar, quer os meios imediatamente necessários a esse amor nos predestinados: os bens da graça e da glória. Em quarto lugar, quer o mundo sensível para o serviço dos predestinados.

Porque esse amor de Deus por si mesmo não tem retorno para Ele mesmo – *non retorquendo secundum rationem ad se*, como se diz em *Reportata parisiensia* pode ser chamado amor desinteressado, puro, segundo uma terminologia corrente. É desconhecer a originalidade e a sublimidade descrevê-lo como o *eros* dos filósofos e poetas gregos e ignorar o que caracteriza a natureza de Deus e a do homem, imagem de Deus, tais como as Escrituras e a tradição franciscana sugerem ao Dr. Sutil. Este o faz, aliás, levando às últimas conseqüências as doutrinas expressas de São Boaventura em seu tratado sobre as virtudes teologais, especialmente sobre a predestinação de Cristo e a inclusão da humanidade no amor que Deus tem por si mesmo. Assim, pois, apesar de sua viva oposição à doutrina agostiniana do conhecimento e de sua opção pela concepção aristotélica de ciência, o Dr. Sutil continua agostiniano e franciscano em sua doutrina do amor, sendo comentador, no plano da metafísica e da teologia, da lamentação amorosa de Francisco de Assis: o Amor não é amado!

Camille BÉRUBÉ

• *Opera Omnia*, ed. Wadding, Lyon, 1639 (12 vol.). Reimpressão anastática, Hildesheim, ed. Olms, 1968. Reed. Paris, ed. Vivès, 1891-1895 (26 vol.).

São autênticos (Wadding): t. I: *Quaestiones super universalia Porphyrii, In libro Praedicamentorum Aristotelis, In I Perihermenias, In II Perihermenias, In duos libros Perihermenias operis secundi, Super librum Elechorum Aristotelis*; t. III: *Collationes Parisienses*; t. IV: *Questiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis* (até liv. X); t. V-X: *Opus Oxoniense*;

t. XI: *Reportata parisiensia*; t. XII: *Questiones quodlibetales*. Excertos de obras mais ou menos autorizados por Escoto: t. III: *Tractatus de primo principio, Theoremata*. De autenticidade discutível: t. II: *Questiones super libros Aristotelis de Anima*.

Bibliografias: U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Roma, 1942; O. Schäfer, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Marianis saeculorum XIX-XX*, Roma, 1955; E. Bettoni, Vent'anni di studi scotistici (1920-1949), *Rivista di filosofia neoscolastica*, Milão, 1943. Atualização anual em *Bibliographia franciscana*, suplemento de *Collectanea franciscana* (Roma); O. Boulnois, *Jean Duns Scot: sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant (Ordinatio* I, d. 3 e d. 8), Paris, 1988; Jean Duns Scot, *Traité du premier principe* (trad. J. D. Cavigioli, J.-M. Meilland, F.-X. Putallaz), Genebra, Lausanne, Neuchâtel, 1983.

a) Livros: C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Paris, 1964; *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, 1983; E. Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952; C. R. S. Harris, *Duns Scotus* (2 vol.), Oxford, 1927; W. Hoeres, *Der Wille als reine Volkommenheit nach Duns Scotus*, Munique, 1962; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens, Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster (Vestefália), 1979; *Scientia transcendens, Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburgo, 1990; E. Longpré, *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, Paris, 1924; A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Nova York, Copenhague, Colônia, 1991; V. Richter, *Studien zum literarisches Werk von Johannes Duns Scotus*, Munique, 1988; P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934; A. B. Wolter, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus*, Nova York, St. Bonaventure, 1946; A. B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington DC, 1986; E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Münster (Vestefália), 1965.

b) *Artigos*: O. Boulnois, Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction, *Les Etudes philosophiques*, 1989; O. Boulnois, Genèse de la théorie scotiste de l'individuation, in *Le problème de l'individuation* (ed. P. N. Mayaud), Paris, 1991; Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992; D. O. Dahlstrom, Signification and Logic: Scotus on Universals from a Logical Point of View, *Vivarium*, 18, 1980; S. Ebbesen, Can Equivocation be Eliminated?, *Studia Mediewistyczne*, 18, 1977; E. Gilson, Les seize premiers *Theoremata* de Duns Scot, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, Paris, 1939, pp. 5-86; Sur la composition fondamentale de l'être fini, *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Studia scolastico-scotistica*, t. II: *Problemata philosophica*, pp. 193-8; Avicenne et le point de départ de Duns Scot, reimpr. anastática em *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Paris, 1981; C. Marmo, Ontologia e semantica nella logica di Duns Scoto, *Annali di discipline filosofiche dell'università di Bologna*, 47, 1981-1982; J. Owens, Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?, *Medieval Studies*, 10, 1948; R. P. Prentice, Univocity and Analogy According to Scotus's *Super Elenchorum Aristotelis*, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35, 1968; R. P. Prentice, The Fundamental Metaphysics of Scotus Presumed by the *De Primo Principio*, *Antonianum*, 44, 1969, pp. 40-92, 227-308; P. Vignaux, Humanisme et théologie chez Duns Scot, *La France franciscaine*, 19, 1936, pp. 209-25 (reimpr. anastática in *De saint Anselme à Luther*, Paris, 1976); Condition d'une métaphysique médiévale: Jean Duns Scot, *Critique*, 69 (fevereiro de 1953) (*De saint Anselme à Luther*, Paris, 1976, pp. 245-52); P. Vignaux, Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot, *Aquinas*, 3, 1962 (*De saint Anselme à Luther*, pp. 207-30); Infini, liberté et histoire du salut, *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii congressus scotistici internationalis, Vindobonae, 1970*, Roma, 1972 (*De saint Anselme à Luther*, pp. 231-44); Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot, *Celui qui est* (ed. A. de Libera), Paris, 1986.

Olivier BOULNOIS

DURKHEIM Emile, 1858-1917

Sociólogo francês, nascido de uma família de rabinos em Epinal, no dia 15 de abril de 1858. Foi nesse meio familiar, ao mesmo tempo caloroso e austero, que se forjou o seu caráter, com a dupla dimensão de amor pela ciência e vontade moral, de inquietação intelectual e confiança de profeta. Aluno brilhante, premiado no *concours général*, Durkheim ingressa na Ecole Normale. Lá se torna amigo de um condiscípulo que ingressara um ano antes: Jean Jaurès.

É preciso entender a atmosfera da época e a da "Ecole" para perceber as motivações que animarão a obra de Durkheim. A França está doente. Primeiro, as conseqüências da Comuna de Paris: as classes pobres, tratadas como párias, são reduzidas ao silêncio. Os proletários acampam

nas zonas suburbanas, trabalham em silêncio nas fábricas e, com sua situação, destroem qualquer perspectiva de consenso social. Em seguida, a França sofre a amputação da Alsácia e da Lorena, reagindo com um nacionalismo cujo porta-voz será Barrès.

Na Ecole Normale toda uma geração de intelectuais assume a missão de compreender as razões da infelicidade social e de forjar uma nova espiritualidade nacional. Toda uma "esquerda" de que Durkheim faz parte sonha com um socialismo que significa crença na Razão, República, Instrução e Virtude; todo um conjunto de ideais em letra maiúscula, *nova religião* dos sacerdotes da laicidade, que são os professores.

Em 1887 Durkheim ocupa uma cadeira de pedagogia e ciência social na Universidade de Bordeaux. Sua primeira aula versará sobre a "solidariedade social", ou seja, sobre os problemas do consenso social e da consciência coletiva.

Em 1896 Durkheim funda *L'Année sociologique*, revista anual que possibilitará prolongado cotejo, em escala internacional, entre pesquisadores e pensadores sociais. Em torno da revista organiza-se a "Escola Francesa de Sociologia", verdadeiro berço da sociologia francesa moderna. Nela estavam Marcel Mauss (sobrinho de Durkheim), Robert Hertz, Paul Fauconnet, François Simiand, Maurice Halbwachs, Georges Davy, Célestin Bouglé; e, ao lado deles, pesquisadores de outras disciplinas: o geógrafo Demangeon, o lingüista A. Meillet, os historiadores Gernet, Glitz, Hourticq etc. Em 1902 Durkheim ingressa na Sorbonne, nomeado para uma cadeira inicialmente vinculada à filosofia e que em 1913 se transformará na cátedra de sociologia.

Estoura a guerra. Assim como a maioria dos intelectuais, Durkheim põe sua pena a serviço das necessidades da propaganda patriótica e diz que o "sistema mental e moral" da Alemanha explica seu belicismo contra uma França pacífica. Morre em 15 de novembro de 1917.

Apesar do estilo velhusco, do tom freqüentemente moralizador e do espírito de aparência dogmática – o da Universidade –, Durkheim criou uma obra que continua presente e ativa. São testemunhos disso as referências feitas a ele por Radcliffe-Brown, Malinowski e, mais recentemente, Parsons, Merton, Lazarsfeld.

Durkheim foi acusado de positivismo porque teve a preocupação constante de garantir a autonomia e a cientificidade da sociologia, a exemplo das ciências já estabelecidas (exatas e biológicas). Assim, numa espécie de "discurso do método" das ciências sociais, ele lembrou que

- o sociólogo só pode utilizar informações verificáveis e passíveis de tratamento objetivo ("tratar os fatos sociais como coisas");
- o social não se reduz jamais ao individual nem a sociologia se reduz a uma "psicologia";
- a pesquisa e a interpretação dos dados estatísticos são fundamentais, mas a sociologia não se resume a isso; visa a explicar séries de fenômenos e a estabelecer leis.

À procura do consenso

No prefácio à segunda edição de seu livro sobre a *Divisão do Trabalho Social*, Durkheim manifesta a preocupação que está por trás de sua pesquisa, preocupação na qual se mesclam o espírito de análise e a visão do moralista social. Confrontado com uma sociedade moderna em que a fragmentação das tarefas e o crescimento do individualismo provocam o enfraquecimento do consenso, o sociólogo deve ao mesmo tempo compreender as razões que provocam o esgarçamento do tecido social e a atenuação da consciência coletiva e propor as medidas que possibilitem a cada agente social reinserir-se na coletividade e reencontrar o sentido de comunidade. Duas noções são então centrais: a noção de consciência coletiva, "conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade", e a noção de anomia.

A consciência coletiva, evidentemente, não existe em outro lugar, senão nas consciências individuais, mas, apesar disso, é uma realidade em si, que tem vida própria e que afirma sua especificidade em relação ao indivíduo na coerção que exerce sobre ele quando ele se lhe opõe. "Certamente, não tem por substrato um órgão único; por definição, está difusa em toda a extensão da sociedade; mas nem por isso deixa de ter carac-

terísticas específicas que fazem dela uma realidade distinta. De fato, é independente das condições particulares em que os indivíduos se situam; eles passam e ela fica. É a mesma no norte e no sul, nas grandes cidades e nas pequenas, nas diferentes profissões. Assim também, não muda a cada geração, mas, ao contrário, interliga as gerações sucessivas. Ela é, portanto, coisa bem diferente das consciências particulares, embora só se realize nos indivíduos. É o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, assim como os tipos individuais, embora de outra maneira."

Nas sociedades contemporâneas, marcadas por forte divisão do trabalho, qual pode ser essa consciência coletiva, se cada indivíduo cumpre tarefas que o distinguem ao extremo e lhe conferem aguçado sentimento de singularidade, tornando uns estranhos aos outros?

Nas sociedades arcaicas cria-se a solidariedade social (uma solidariedade "mecânica") graças à semelhança entre indivíduos. Estes compartilham os mesmos sentimentos, obedecem às mesmas crenças. Mas nas sociedades complexas, em que a solidariedade mecânica dá lugar a uma solidariedade "orgânica", tudo é diferente. A divisão do trabalho faz que os indivíduos exerçam papéis e funções não mais semelhantes, porém complementares. A partir daí, cada um se distingue do outro em termos de atividade, e individualiza-se. É a divisão do trabalho que rompe as antigas semelhanças entre membros de uma mesma sociedade; é a sociedade que cria o indivíduo, ou melhor, a pessoa: "É a sociedade que consagrou o indivíduo; é ela que faz dele a coisa respeitável por excelência. A emancipação progressiva do indivíduo não implica um enfraquecimento, mas uma transformação do bem social. O indivíduo não se extirpa da sociedade; liga-se a ela de maneira diferente de como se ligava antes, e isto ocorre porque ela o concebe e o deseja de maneira diferente de como o concebia outrora." A sociedade moderna, portanto, objetivamente torna o indivíduo mais dependente de outrem, devido ao caráter fragmentar de sua tarefa e, ao mesmo tempo, leva-o a tomar consciência de sua "diferença", de sua personalidade própria. Assiste-se, simultaneamente, a uma mudança no objeto da fé social: "À medida que todas as outras crenças e todas as outras práticas assumem um caráter cada vez menos religioso, o indivíduo torna-se objeto de uma espécie de religião."

Anomia

A divisão do trabalho e o individualismo podem provocar uma patologia da consciência coletiva, uma desagregação do corpo social: a anomia.

É sobretudo em seu livro *O Suicídio* que Durkheim analisa essa doença.

O Suicídio é uma obra importante na história da sociologia porque introduz decisivamente as correlações estatísticas como modo de apreensão dos fenômenos sociais e de suas leis. É uma obra essencial para o pensamento de Durkheim, pois nela é apresentado o problema que estará sempre presente: o que fazer para que o homem reencontre a felicidade através da inserção numa sociedade que ele reconheça como sua?

O papel da sociedade é definir as normas que organizarão a conduta do indivíduo e o obrigarão a limitar seus desejos. Os desejos, porque dependentes apenas do indivíduo, são ilimitados e, como escreve Durkheim, "abstração feita de todo poder exterior que a pauta, a nossa sensibilidade é um abismo sem fundo que nada pode preencher". O que, precisamente, a anomia manifesta, no desregramento psíquico que provoca no indivíduo, é a incapacidade em que se encontra uma sociedade doente de preencher sua função de regulação e controle.

Durkheim, em *O Suicídio*, apresenta um indicador objetivo do mal-estar anômico: a variação dos índices de suicídio.

O sociólogo reformador social

O sociólogo não é apenas como o físico ou o biólogo; ele é também médico. A sociedade que estuda, quando sua, exige dele um diagnóstico e propostas de medicação. Durkheim – que nunca põe a noção de "conflito" ou de "luta de classes" no centro de sua reflexão procura sempre um modo de chegar a um consenso atribuído à realidade social autêntica. Assim, ele imaginará que os operários reencontrarão a solidariedade moral

se criarem "corporações", "grupos profissionais" que devolvam à atividade econômica a densidade espiritual que a divisão social comprometeu. E, naturalmente, a sociologia durkheimiana torna-se preconizadora do socialismo. Poder-se-ia ironizar um socialismo que pouco tem que ver com os grandes messianismos pseudocientíficos do marxismo ou com uma social-democracia totalmente voltada para problemas de gestão econômica. No entanto, há nos cursos dados por Durkheim e publicados com o título *O Socialismo* muitas observações sutis e menos caducas do que certos "grandes textos" de ideólogos do "grande socialismo". Por exemplo, esta observação: "Enquanto o comunismo só cuida acessoriamente da organização econômica propriamente dita e só a modifica quando necessário para pô-la de acordo com seu princípio – a abolição da propriedade individual e o socialismo –, inversamente, só toca na propriedade privada de maneira indireta, quando se faz necessário modificá-la para pô-la em harmonia com as reorganizações econômicas que sejam objeto essencial de suas reivindicações."

Durkheim está morto. O que sobrevive de sua obra não é necessariamente aquilo a que ele mais se apegava – certo imperialismo sociológico e a ilusão reformadora –, mas sim a exigência de cientificidade e o interesse pelas formas simbólicas de sociedade. Durkheim foi objeto de fortíssimas paixões ideológicas contrárias. Houve quem quisesse ver nele o instaurador de um culto novo do Ser Supremo: a sociedade. Significava deixar de ver que certas formulações extremadas decorriam da necessidade de impor uma nova disciplina e um novo objeto de pensamento no campo extremamente reticente da universidade francesa.

• *De la division du travail social*, 1893; *Règles de la méthode sociologique*, 1894; *Le suicide, étude de sociologie*, 1897; *La prohibition de l'inceste*, 1897; *Représentations individuelles et représentations collectives*, 1898; *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 1912.

Edições póstumas: *Education et sociologie*, 1922; *Sociologie et philosophie*, 1924; *L'éducation morale*, 1925; *Le socialisme*, 1928; *L'évolution pédagogique en France*, 1938, última ed., PUF, 1990; *Leçons de sociologie*, 1950; *Pragmatisme et sociologie*, 1955.

⇒ G. Davy, *Les grands philosophes français et étrangers*, 1927; M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950; Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962; *Anthropologie structurale*, 1973; P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *La reproduction*, 1970; P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon e J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, 1973; J. A. Prado, *Durkheim*, PUF, "Que sais-je?", 1990.

André Akoun

E

ECKHART Mestre, 1260?-1328

Entre os "heróis nórdicos" celebrados como precursores do nacional-socialismo hitlerista, Arthur Rosenberg dava lugar de destaque a Mestre Eckhart, nobre cavaleiro da Turíngia condenado por um papa francês pela audácia de – rompendo com Agostinho ("africano degenerado" que "humilhava a liberdade diante da graça") – "trazer o Walhalla ao coração do homem" (*Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, Munique, 1930, pp. 216-59). Por ironia da história, esse pretenso patrocínio – fruto mais de mistificação que de mitologia – ensejou, a partir de 1936, a criação de uma grande edição crítica, hoje quase concluída, que permitirá ler em seus melhores textos, com os comentários mais autorizados, o conjunto das obras de um místico que os orientais equiparam a seus maiores mestres, vigoroso teólogo e metafísico, mas também autêntico precursor da prosa filosófica alemã, o que se verifica por seus escritos em língua vernácula dois séculos antes de Lutero.

Um manuscrito que contém um sermão proferido em Paris por *magister Echardus de Hochheim* é a única indicação sobre o local de nascimento de Eckhart, mas, das duas aldeias que têm o nome de Hochheim – uma nas proximidades de Gotha e outra perto de Erfurt –, o único motivo para se dar preferência à primeira é a assinatura de Mestre Eckhart como testemunha de uma doação feita a um convento cisterciense por certo "cavaleiro de Hochheim", que se supõe pertencer à sua família. Na verdade, porém, o nome "Eckhart" figura em diversos documentos registrados em cartórios, dos quais participaram pessoas sem parentesco com ele. Portanto, nada se sabe com certeza sobre suas origens – plebéias ou aristocráticas –, e mesmo a data de seu nascimento, por volta de 1260, é tão conjectural quanto a de seu ingresso no noviciado dominicano de Erfurt (por volta de 1275) e no *studium generale* de Colônia, onde não parece improvável que ele tenha assistido às aulas de Alberto Magno, falecido em 1280. Alguns indícios sugerem mesmo que ele tenha sido enviado a Paris antes de 1276, onde teria acompanhado os últimos cursos ministrados por Sigério de Brabante. Mais segura – graças à descoberta feita em 1955 de um manuscrito austríaco com um sermão de *frater Echardus lector sententiarum* – é sua estada em Paris no convento da rua Saint-Jacques durante o ano escolar de 1292-1293, quando por certo teve de comentar o *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, formalidade obrigatória para a obtenção do primeiro grau universitário em teologia. Em seguida, como prior do convento de Erfurt e, ao mesmo tempo, "vigário" da ordem para a província da Turíngia até o ano de 1298 (data em que um capítulo geral proibiu o acúmulo de funções), transmite instruções espirituais que já contêm muitos dos temas centrais de sua obra e sobretudo fórmulas bastante semelhantes às de Epicteto sobre o "empréstimo" sempre revogável do ser; a respeito, foi conservado um texto perfeitamente autêntico com o título *Reden der Unterscheidung*, que poderia ser traduzido como *Discurso do Discernimento*. De 1302 a 1304, Eckhart está novamente em Paris; como *magister*, ensina na cátedra de teologia reservada aos estrangeiros. Dessa

estada – provavelmente abreviada, como a de Duns Escoto, pelo conflito entre Filipe, o Belo, e Bonifácio VIII (em que os professores estrangeiros se recusaram a acompanhar os franceses em seu apoio ao rei capetíngio, contra o papa) – datam as chamadas "Questões Parisienses", nas quais, polemizando com um franciscano espanhol, Eckhart defende a superioridade do *intelligere* sobre o *esse*; *intelligere* que em alemão será chamado de *Vernunft* (ou *Vernünftgkeit*), devendo ser entendido como via de acesso ao Uno supra-substancial.

Por essa época, a nova província dominicana zconventos de Brandemburgo à Holanda, da Saxônia à Vestefália. O cargo exigiu inúmeras viagens para assistir aos capítulos gerais (Toulouse, Estrasburgo, Plaisance), visitar a Boêmia em 1307 como "vigário" e dirimir diversos conflitos locais. Apesar disso, é dessa época uma das obras mais bem recebidas do mestre, seu *Comentário ao Eclesiástico*, no qual se respaldarão autores como Joseph Koch e Vladimir Lossky para definir a doutrina eckhartiana da analogia. Em 1311, o capítulo geral de Nápoles designa Eckhart novamente para ensinar em Paris, sinal evidente da confiança depositada nele pela ordem. Dessa última estada, só foi conservado um seco relato de duas questões – uma sobre a "finalidade" do movimento celeste (que, para o autor, só pode ser a conservação do mundo), outra sobre a situação dos elementos no corpo de Jesus entre sua morte e sua ressurreição (nesta última, Eckhart observa incidentalmente que, durante a maré alta, atraída pela Lua num movimento "contrário à natureza", a água sobe "de maneira mais suave e veloz" do que na vazante, em que ela segue seu natural pendor – imagem da graça por oposição à força da gravidade, que Eckhart retoma pelo menos duas vezes em seu comentário latino ao Evangelho de João e em seu livro *Da Divina Consolação*, escrito em alemão). É desse período por certo – ainda que não seja possível definir a data – uma série de outros comentários (ao *Gênese*, ao *Êxodo*, ao *Livro da Sabedoria*), que não configuram exegeses propriamente ditas, mas sim uma oportunidade para a expressão de posições pessoais sobre o tempo e a eternidade, sobre Deus como lugar (*ubi*) do mundo, sobre o modo de sua onipresença, sobre os sentidos possíveis do "Eu sou quem eu sou" como nome do Inominável. Do grande projeto *Opus tripartitum*, restou-nos apenas um prólogo, pouco elucidativo quanto ao plano geral do empreendimento. Do *Opus propositionum* só foi conservada a primeira Questão, na qual o vocabulário de Eckhart se modifica sensivelmente, pois Deus é definido como "Ser" (*Esse*).

Em abril de 1314, Eckhart, agora qualificado nos documentos oficiais como "mestre em teologia sagrada" e "vigário do geral da ordem", está residindo em Estrasburgo e inspecionando os conventos de monjas de todo o alto vale do Reno. Foi numa dessas visitas – que constituíam oportunidades para entrevistas com noviças, muitas das quais imbuídas de um fervor por demais ardente – que ele pronunciou (muito provavelmente para a rainha Agnes, da Hungria) o sermão *Do Homem Nobre*, contemporâneo do *Livro da Divina Consolação*. Essas duas obras fundamentais da doutrina eckhartiana, cuja autenticidade é indiscutível, confirmam os ensinamentos das pregações latinas e, sobretudo, alemãs, que, embora nos tenham chegado através de transcrições de valor desigual, constituem um excepcional monumento literário, ápice daquilo que se convencionou chamar de "mística especulativa". Apoiando-se nos autos do processo de inquisição e em paralelos com escritos de autenticidade inequívoca, Josef Quint conseguiu incorporar na edição crítica mais de oitenta sermões em língua alemã. Ao que parece, muitos deles foram proferidos após 1324, quando o mestre teria deixado Estrasburgo para ocupar, no *studium generale* de Colônia, um cargo docente que demonstra o crédito de que ainda gozava entre seus confrades.

Último e breve período, pois em 1326 começa o inquérito ordenado pelo arcebispo Heinrich von Virneburg, inaugurando-se então um processo que culminará na bula *In agro Domini*, promulgada em Avignon por João XXII em 27 de março de 1329, na qual, deplorando que um professor das sagradas escrituras, "seduzido pelo pai da mentira que freqüentemente toma a forma de anjo da luz", tivesse pretendido "saber mais do que é conveniente saber", os juízes pontifícios condenaram 28 artigos (entenda-se: propo-

sições desligadas do contexto), dos quais dezessete como propriamente heréticos e onze como "malsoantes e temerários". Entre as proposições do primeiro grupo, figuram as asserções de que "Assim que passou a ser, Deus criou o mundo"; de que "em toda obra, boa ou má, brilha e manifesta-se igualmente a glória de Deus"; de que não se deve perscrutar nem investigar coisa alguma, "nem mesmo o reino dos céus"; de que o homem pode "transformar-se inteiramente em Deus, assim como o pão do sacramento se transforma no corpo de Cristo"; de que "tudo o que Deus Pai deu a seu Filho na natureza humana" pode dar a qualquer "homem bom e divino", que se torna, desse modo, co-criador do mundo e co-engendrador do Verbo; de que, finalmente, o pecador arrependido não deve lamentar-se por ter pecado, pois tal foi a vontade divina. As proposições perigosas (mas que, "mediante muitas explicações e complementos, podem adquirir sentido católico") dizem respeito aos "atos exteriores", que, em si mesmos, não são bons nem maus (tese defendida outrora por Abelardo e que remonta aos *adiaphora* dos estóicos), à unidade absoluta de Deus, que exclui qualquer distinção real, à filiação divina do "homem nobre", ao "nada" de toda criatura. Dois dos artigos considerados heréticos foram postos de lado por falta de provas de que Eckhart os houvesse expressamente proferido ("Existe na alma alguma coisa incriada e incriável, e essa coisa é o intelecto"; "Deus não é nem bom nem melhor nem o melhor; chamá-lo de bom é errar tanto quanto chamar de preto o que é branco"). Recopiada por Hegel durante seus estudos teológicos, essa lista – que mistura resumos doutrinais tendenciosos a autênticas formulações eckhartianas separadas do contexto que as esclarece e explicita – constituirá, ao que parece, a única informação do mestre da dialética moderna a respeito daquele que muitos consideram seu precursor (pelo menos através de Nicolau de Cusa, que conhecia bem a obra de Eckhart, mas que Hegel nunca leu).

Dois fatores contribuíram para desencadear esse processo: a hostilidade de alguns franciscanos, inspiradores e acólitos do arcebispo, mas também o temor de que certas afirmações paradoxais, de feições às vezes provocantes, pudessem servir de justificação para os membros de algumas seitas muito atuantes na região do Reno, que atacavam a disciplina eclesiástica, negavam o valor dos sacramentos, pregavam o menosprezo às obras e até mesmo a inobservância da ética. No seu conjunto, a ordem dominicana apoiou até o final um frade que lhe dava orgulho; cada qual a seu modo, Tauler e Seuse permanecerão fiéis aos ensinamentos de Eckhart – o primeiro opondo o "livro da vida" à abstração escolar; o segundo preparando a doutrina da coincidência dos opostos, que será defendida por Nicolau de Cusa, a partir dos oxímoros eckhartianos –, mas ambos diligenciarão em ressaltar as diferenças entre a verdadeira doutrina de seu mestre e a "selvageria" dos beguinos ou a presunção dos "falsos amigos de Deus". Evidentemente os juízes de Avignon não se preocuparam em restituir as frases suspeitas ao contexto das obras originais, que eles parecem ter ignorado (algumas delas eram escritas numa língua pouco acessível a clérigos de língua francesa, mas, por outro lado, os inquisidores de Colônia também não foram mais curiosos que os franceses). O processo foi regular, facultando ao acusado todos os meios para justificar-se, mas, chegado o momento da condenação, Eckhart, que havia um ano residia com os dominicanos de Avignon, já fora levado por morte natural em data indeterminada, de qualquer modo algumas semanas antes do dia 30 de abril de 1328, quando o papa responde ao arcebispo de Colônia (que temia a suspensão do inquérito) que a morte do suspeito não deveria interromper os procedimentos inquisitoriais. De acordo com a bula, Eckhart se teria explicitamente "retratado". É certo que, nas declarações suas que foram preservadas, assim como nas que fizera publicamente na igreja dominicana de Colônia (com texto autenticado por notário imperial), ele abjurou de tudo o que pudesse ter dito de errôneo, mas afirmou que fora mal-entendido, que seus detratores haviam interpretado de maneira grosseiramente material aquilo que, para ele, só tinha significação espiritual.

Em seu prólogo a *Opus tripartitum*, Eckhart já escrevia: "Várias das proposições, questões e exposições que se seguem parecerão, à primeira

vista, monstruosas, duvidosas ou falsas, mas não darão essa impressão se forem examinadas com mais habilidade e maior cuidado (*solerter et studiosius*)." E, na *Divina Consolação*, declarava: "Que posso fazer se isso não é compreendido? Basta-me que em mim e em Deus seja verdadeiro aquilo que digo e escrevo." Sua obra, entretanto, não é um solilóquio. Como professor ou pregador, ele precisava de audiência que o compreendesse. Nele, o paradoxo não é jogo literário, mas instrumento retórico para ressaltar os aspectos "dialéticos" de uma verdade. Quando afirma, por exemplo, em seu comentário ao *Livro da Sabedoria*, que, sendo toda criatura feita de nada, quem ama um ser criado "ama o nada e faz-se nada" (*amat nihil et fit nihil*), ou ainda, quando afirma que "Deus está inteiro em qualquer coisa assim como está inteiro fora de qualquer coisa" (*sic totus in quodlibet quod totus extra quodlibet*), é evidente que cada uma dessas asserções pode respaldar-se em alguma respeitada autoridade, mas o que surpreende é sua abrupta coexistência, ou mesmo sua conjunção. A ossatura dessa espécie de dialética sem síntese (à qual falta aquilo que Nicolau de Cusa chamará muitas vezes de *nexus*) é formada por dois princípios. Por um lado, o "tudo ou nada" (aquém da "abertura" – *Durchbruch* –, a alma humana permanece presa da "criaturidade", portanto, do "nada"; além dela, parece identificar-se com Deus), mas, por outro lado – indispensável correção –, o "Sim e o Não", paradoxal ligação de opostos perfeitamente elucidada por essa frase da *Predigt 22*: "Se me perguntardes, a mim que sou um filho único que o Pai eternamente engendrou, se eternamente em Deus eu fui Filho, responderei: Sim e Não (*Ja und Nein*). Sim, filho porquanto o Pai eternamente me engendrou, e não Filho segundo o não-engendramento." Trata-se de traduzir, por meio da complexa relação entre o Mesmo e o Outro, a ambigüidade fundamental da deificação.

No que diz respeito à "espinhosa e célebre questão de saber se a distinção dos atributos está em Deus ou apenas na apreensão de nosso intelecto", o comentário eckhartiano do *Êxodo* mantém posição aparentemente nominalista, segundo a qual esses diversos atributos são distintos apenas pelo entendimento humano. Na verdade, porém, nesse aspecto o mestre está mais próximo da "henologia" plotiniana do que da "ontologia" tomista, para a qual o *actus essendi* perfeito é perfeitamente sábio, poderoso, bom etc. Com respeito à "Unidade pura", para Eckhart toda divisão ou multiplicidade é "defeito e mácula" (*defectus et macula*). Dito isso, deve-se acrescentar que não só a *unitas divina* se dá e manifesta através de suas pessoas, de seus atributos e de suas criações, mas também que em toda criatura despojada de sua "ek-sistência" a saber, sua exterioridade com respeito ao Uno, são totais a Bondade, a Justiça e a Sabedoria, é total qualquer "perfeição" (*Livro da Divina Consolação*). Unido à sua fonte, que é substrato, o "homem nobre" vive nela e ela nele, assim como o Filho no Pai e o Pai no Filho. Já dissemos que a terminologia eckhartiana parece ter sofrido modificações, mas quando, em suas *Quaestiones* de 1302-1304, o dominicano define Deus como *intelligere* (remetendo-nos ao "intelecto sem mistura" de Aristóteles, que não pode ser nada daquilo que conhece), está claro que à substância do Estagirita (o *tode ti*, considerado aqui como "ente criado" ou ek-sistente) ele opõe o *esse intelectivum* (ou *increatum*), substância eterna, isenta de processão, chamada no mesmo texto de *puritas essendi*, forma negativa (pois exclui os "entes" como tais) daquilo que noutros lugares (no comentário ao *Gênese*) é chamado de *plenitudo essendi*. Toda privação remete a uma posse; negando um atributo de Deus, o método apofático pressupõe nele "alguma coisa, seja lá qual for, que exclui a ignorância, a possibilidade etc., assim como a luz exclui as trevas e o bem exclui o mal" (*Comentário ao Êxodo*). Isso equivale a dizer que a Treva de Dionísio, tal como a *Nuvem* de *Ex.* 20, 21 (na qual se esconde Aquele que fala a Moisés), é uma "Luz superexcelente" em que se dá a conhecer "aquilo que ultrapassa o cognoscível". Esse *aliquid, quodcumque sit illud* foi revelado pelo Anônimo-Poliônimo de um modo enigmático, pois "Eu sou quem eu sou" pode significar o Ser puro e simples, mas significa, antes de mais nada, o Indizível, a "Palavra sem palavra ou, antes, a que está além da palavra", que só pode ser proferida no silêncio do Intelecto paternal (*Comentário ao Gênese*).

Em Eckhart, como na maior parte dos teólogos ocidentais, o *filioque*, ou dupla processão do Espírito a partir do Pai e do Filho, sugere a atribuição à terceira Pessoa do papel de elo de amor entre as duas primeiras, o que é expressamente afirmado no *Comentário ao Evangelho de João.* Em muitos textos, porém, o Filho e o Espírito estão quase confundidos, como quando Eckhart escreve, por exemplo, que deve haver na alma "alguma coisa" (*Etwas*) "incriada" (*ungeschaffen*) na qual o Pai possa "representar-se em imagem" (*einbilden*) e derramar-se (*eingiessen*), acrescentando: "e esses são o Filho e o Espírito Santo" (*Divina Consolação*); ou quando *Predigt 2* menciona a "força na alma" (*Kraft in der Seele*) em que "Deus floresce e viceja com toda a sua Deidade" (*Gottheit*); aí, de fato, "o Espírito engendra o mesmo Filho único e engendra-se como o mesmo Filho e é o mesmo Filho nessa luz". Toda distinção trinitária se dissolveria caso o Pai não desfrutasse do privilégio de corresponder ao Uno neoplatônico. É dele, portanto, que procede toda manifestação da "Deidade", e é a ele que se une e até mesmo se identifica a alma inteiramente esvaziada de "modo" (*Weise*) e de propriedade (*Eigenschaft*), nesse lugar sem lugar e nesse instante intemporal em que a *Gottheit* só pode estar situada para além de denominações, determinações ou apropriações "pessoais".

Mas justamente porque o Pai – "princípio sem princípio de tudo o que está no Céu e na terra" (*Divina Consolação*), transcendente a toda imagem enquanto esta se distingue do modelo – é, ao mesmo tempo, produtor de uma imagem na qual se exprime totalmente sua essência, não seria possível atingi-lo por meio de um discurso apofático. De sorte que – como sabemos – a teologia negativa visa antes de mais nada a um *aliquid* pelo qual se expressa a fecundidade divina (numa espécie de "exuberância" que a torna "mais que perfeita") tanto no nível da "efervescência" trinitária quanto (ao que parece, sem nenhuma distância temporal) no da "ebulição" criadora da qual brotam o mundo e o homem (*Oportet enim prius se toto bullire quidpiam et sic tandem ebullire, ut sit in se toto perfectum, exuberans plus quam perfectum, Sermão 49*). A despeito das aparências que às vezes confundiram admiradores e adversários de um Eckhart erroneamente aproximado de Boehme, nada lhe é mais estranho que uma "teogonia" na qual, de um *Ungrund* antecedente, teria saído progressivamente um Deus personalizado em relação com o cosmo. Para Eckhart, no seio da mesma Deidade atuam simultaneamente duas funções inseparáveis, correspondentes ao duplo papel de *puritas essendi* (como "unidade exclusiva") e de *plenitudo essendi* (como "unidade inclusiva").

A grande dificuldade é que *ebullitio* não pode designar a criação das coisas que são chamadas de "extrafeitas" (portanto, *ek-sistentes*), pois seria admitir que Deus teria, digamos, acrescentado algo (de supérfluo e de imperfeito) à sua própria substância, e isso enquanto ele se manifesta como "mais que perfeito". Ao contrário, o que Eckhart tem em vista, numa perspectiva dionisiana, é essa dádiva de Luz que penetra por completo o meio iluminado, mas que exige também (afastando-se, aqui, da analogia clássica) uma total imanência do divino (imanência, porém, totalmente revogável, pois, diferentemente do calor, que se insinua pouco a pouco e só gradualmente se dissipa, a luz obedece à lei do "tudo ou nada"). Mais que "retorno" propriamente dito da criatura ao criador, a "abertura" mística é a consciência imediata de uma presença luminosa; e, se é considerada "mais nobre" que a "emanação" (*Predigt 52*), é por ser a união imediata com o Uno-Pai, contendo em si, portanto, o engendramento do Verbo na unidade do Espírito, enquanto a *Ausfliessen* – em que o homem não está "livre" (*ledig*) da vontade e das obras de Deus, em que não é elevado "acima dos anjos" – só o situa por meio de relações com os efeitos "exteriores" de um Deus concebido segundo seus "modos" e "apropriações".

Assim, a despeito de todas as "imagens" que mestre Eckhart vai buscar tão freqüentemente na natureza (o macaréu que inverte o curso de um rio pela atração lunar, o cálice absolutamente vazio elevando-se instantaneamente até o éter, a pequena faísca que se uniria ao firmamento caso a umidade do ar não a sufocasse etc.), falta a seu universo a verdadeira subsistência e eficácia que Tomás de Aquino atribuía às causas segundas. Ainda que Eckhart repita que o cosmo é eternamente criado, ele não assume, aqui, as feições

daquele *infinitum contractum* que será descrito por Nicolau de Cusa, isto é, mediação por meio da qual o *infinitum maximum* se faz presente na totalidade das coisas. Além disso, embora o Verbo contenha os arquétipos de todas as criaturas, é só por meio de um *Durchbruch* que ele se engendra nas almas purificadas, almas que se tornaram, como repete o mestre, a um só tempo "virgens" e "mulheres" (ou seja, fecundas) – *Durchbruch* instantâneo e de algum modo intemporal, distante da história humana de um novo Adão a surgir em Belém. É certo que Eckhart não desconhece as virtudes de Marta, absorta nos afazeres domésticos ao mesmo tempo que escuta o Senhor; em curioso sermão (*Predigt 86*), ele chega mesmo a opor às efusões excessivamente sensíveis de Maria a atitude mais madura da irmã mais velha, situada, segundo ele, "na periferia do tempo e da eternidade"; mas a presença do eterno na duração vivida aparece, no mais das vezes, como um *nunc*, o da abertura mística ou o do verdadeiro arrependimento, que, segundo os *Reden der Unterscheidung*, abole suficientemente o tempo para que tudo se passe "como se o homem jamais houvesse sucumbido", de sorte que esse Deus, que é o "Deus do presente" (*Gott der Gegenwärtigkeit*), não exija nenhuma reparação.

É inegável que, muitas vezes, Eckhart fala de uma "força na alma" que "procura Deus" (*Predigt 10*), mas, para ele, desde que essa busca se afirma como tal, é como se ela já fosse uma posse. Enquanto houver lugar para um "mais" ou um "menos", tal busca, da mesma forma que o amor imperfeito ou a visão imperfeita, não será "divina" (*Videns, quaerens et amans plus et minus non est divinus*). Fórmula significativa do *Comentário ao Êxodo*, que corrobora o longo desenvolvimento do *Comentário ao Eclesiástico* sobre o tema: "O todo está na parte; o fruto, na flor." É certo que a palma é prometida ao bom corredor, mas aquele que a merece é semelhante ao céu da cosmologia antiga e medieval, que, como nos diz a *Predigt 7*, em sua rotação perfeita ao mesmo tempo busca a paz e já a possui. Evocando a samaritana que, no mesmo instante em que ouve Jesus e volta-se para ele, encontra "seu verdadeiro esposo", na *Predigt 66* Eckhart conclui: "Não há homem tão rude que não possa, com a graça de Deus, unir plena e totalmente sua vontade à vontade de Deus, e Deus lhe oferece então uma dádiva tão perfeita quanto a que foi dada àquela mulher. É isso o que o menor dentre vós poderá receber antes mesmo que eu termine este sermão."

Sabe-se que, para Aristóteles, é de maneira múltipla que se diz o "ente", mas sempre tomando como referência uma significação primeira. Assim, por exemplo, só é propriamente "são" um ser vivo que não esteja doente, mas também podem ser qualificados de sãos o ar salubre, um remédio eficaz e até mesmo a urina clara de quem está bem de saúde. Ao tratar dessa forma de analogia chamada de "analogia de atribuição", Eckhart privilegia de modo paradoxal o "signo" mais extrínseco, a urina, comparada aí ao "círculo", emblema que indicava, na época, uma taverna onde se fazia um furo nos tonéis para a retirada do vinho. Segundo o *Comentário ao Eclesiástico*, embora a dieta e a urina clara sejam "modos de uma só e a mesma coisa" (e essas fórmulas parecem atestar a "univocidade" do ser), a saúde está tão contida numa ou noutra "quanto numa pedra". Ora, é no mesmo sentido (a um só tempo unívoco e equívoco) que "o ente ou o ser (bem como toda perfeição, sobretudo as gerais, como por exemplo o ser, o verdadeiro, o bem, a luz, a justiça etc.) são ditos analogicamente de Deus e das criaturas". É repetir que estas últimas são nada e estão, ao mesmo tempo, plenas de Deus, sempre "carentes" e "ricas" de uma presença a cada instante renovada. E a linguagem semiológica aqui corre o risco de enganar-se: em sua "criaturidade", o "ek-sistente" é bem menos que um signo; porquanto deve todo o seu ser "a um Outro, que merece toda a honra e toda a glória" (*Comentário ao Gênese*), ele é bem mais que isso, pois pode ser comparado a algo diáfano inteiramente penetrado por uma luz que não se "enraíza" nele, mas que lhe empresta um valor quase de teofania. "Nada – diz o *Comentário ao Êxodo* – é ao mesmo tempo tão semelhante e dessemelhante quanto Deus e a criatura; aqui, a dessemelhança é a própria semelhança, e a indistinção é a distinção."

De todos os paradoxos eckhartianos, convém lembrar, para concluir, um que se vale dos dois

sentidos do alemão *aufheben* (e do latim *tollere*). Na *Divina Consolação*, o autor descreve a resistência da madeira ao fogo que deseja "engendrar-se nela" e "conferir-lhe sua própria natureza" (Eckhart usa aqui o verbo *geben*). Ora, "antes que isso ocorra, há sempre fumaça, resistência, estalido, trabalho e combate entre o fogo e a madeira. Mas assim que a dessemelhança é abolida e rejeitada, o fogo se acalma e a madeira se cala". Qual é o papel dessa "resistência" e desse "combate"? Um pouco mais adiante, a exegese do texto de *Mateus*, 16, 24 ("Se alguém quer vir após mim, que renuncie a si e tome sobre si a sua Cruz [*tollat crucem suam*] e siga-me") parece excluir a temporalidade (e o "trabalho" do negativo). Para Eckhart, as três prescrições constituem uma só e significam: "Torna-te Filho como eu sou Filho, nascido de Deus, a mesma unidade que extraio, por minha presença e minha imanência, do seio e do coração do Pai." Assim está superada a pura e simples *imitatio Christi*; muito mais que um mero "preceito", a palavra de Jesus já é "recompensa", a da imediata bem-aventurança. "Tomar sobre si a sua Cruz" não quer dizer aqui pôr a cruz nas costas como um fardo qualquer, nem seguir uma *via dolorosa* até o Calvário. A expressão "*sein Kreuz aufheben*" deve ser entendida como o equivalente de "depor e suprimir tudo o que é Cruz e sofrimento". Para o homem que se tornasse tão "impassível" quanto Deus, "tudo seriam delícias, alegrias, prazer do coração". Mas é preciso ressaltar o uso do condicional: *es wäre ihm*. A exemplo das fórmulas estóicas, as da *Consolação* mais definem um "limite" do que descrevem uma experiência. É verdade que, a se considerar "nada" o pecado, o que significa sofrimento redentor? Mas a nadificação total do pecado fica como horizonte, tanto quanto o vazio integral da alma. Quem ouvia mestre Eckhart sabia disso perfeitamente. Sua imprudência foi ter pregado uma graça que já seria uma glória, uma via de severidade, de luz e de união, na qual é abolida qualquer distância entre o humano e o divino

Maurice de GANDILLAC

• *Magistri Eckhardi Opera Latina*, fasc. 1: *Super oratione dominica*, ed. R. Klibansky, Leipzig, 1934; fasc. 2: *Opus Tripartitum prologi*, ed. H. Bascour, Leipzig, 1935; fasc. 3: *Quaestiones Parisienses*, ed. A. Dondaine, Leipzig, 1936; *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart (1936-). Últimas publicações: *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*, vol. I, 2: *Prologi in Opus Tripartitum et Expositio Libri Genesis* (Recensio L), hrsg. von Loris Sturlese, 1.-2. Lieferung (S. 1-128), Stuttgart, 1987: vol. V: *Sermo paschalis a. 1294 Parisius habitus. Acta Echardiana*, hrsg. von L. Sturlese, 3.-4. Lieferung (S. 129-240), Stuttgart, 1988; G. Théry, Edição crítica das peças relativas ao processo de Eckhart contidas no manuscrito 33b da Biblioteca de Soest, *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du M. A.*, 1 (1926); F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger, Collecta Friburgensia*, t. IV. Friburgo, 1895; F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. 2: *Meister Eckhart*. Leipzig, 1857 (reimpressão, Aalen, 1962). Trad. franc.: J. Anceleт-Hustache, *Maître Eckhart. Les traités*, Ed. du Seuil, 1971; *Sermons* (1-30), Ed. du Seuil, 1974; *Sermons* (31-59), 1978; *Sermons* (60-86), 1979; *Maître Eckhart. Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, por F. Brunner et al. (*L'oeuvre latine de Maître Eckhart = OLME*, 1), Ed. du Cerf, 1984; *Le commentaire de l'Evangile selon saint Jean. Le Prologue* (cap. 1, 1-18), ed. de A. de Libera et al. (*OLME*, 6), 1989; *Eckhart. Poème.* Seguido de um *Commentaire anonyme*. Texto francês e posfácio de A. de Libera, 1988; *Maître Eckhart. Traités et sermons*, A. de Libera (*GF*, 703), Garnier-Flammarion, 1993.

⇒ N. Largier, *Bibliographie zu Meister Eckhart* (Dokimion, 9), Friburgo, 1987; *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, hrsg. von Heinrich Stirnimann und Ruedi Imbach (Dokimion, 11), Friburgo, 1992; F. Brunner, *Maître Eckhart* (Philosophes de tous les temps, 59), 1969; M. de Gandillac, La "dialectique" de Maître Eckhart, in *La mystique rhénane*, 1963; Vl. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Etudes de Philosophie médiévale, XLVIII), ¹1960, ²1973; A. de Libera, *Introduction à La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, OEIL, 1984; A. de Libera e E. Zum Brunn, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 42), Beauchesne, 1984; W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart* (Etudes de Philosophie médiévale, LXVIII), 1991; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, 1972; B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogia, Univozität und Einheit*, Hamburgo, 1983; K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Munique, Beck, 1985; W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte Verlauf und Folgen*, Rechts-Un., Staatswiss. Veröffentlichungen d. Görres.-Ges., N.F.H. 54, ed. A. Hollerbach, H. Maier, P. Mikat, Paderborn-Munique-Viena-Zurique, 1988.

Alain de LIBERA

EINSTEIN Albert, 1879-1955

Albert Einstein nasceu em Ulm, na Alemanha, numa família judia pouco ortodoxa. Herdou da mãe, Pauline, um sentido artístico que desenvolveu no gosto pela música e em seu próprio estilo de cientista, fundamentalmente marcado por uma sensibilidade estética orientada para a busca do Belo. O pai, Hermann, era negociante, e para segui-lo a família mudou-se para Munique no ano seguinte ao nascimento de Albert, indo depois – em 1894 – morar na Itália, nas cercanias de Milão. Albert tinha uma irmã mais nova, Maja.

Albert começou a falar relativamente tarde; apesar de sua inteligência já muito viva, não foi aquilo que se chama de aluno brilhante. Na verdade, até o fim do curso universitário – realizado no Polytechnicum de Zurique, de 1896 a 1900, depois de fazer o curso secundário em Aarau –, só estudava as matérias que o interessassem muito, sendo mais dado à reflexão solitária do que ao atendimento dos conhecimentos recebidos. No Polytechnicum, teve como condiscípulo o matemático Marcel Grossmann, que lhe passava os apontamentos das aulas, e como professor Hermann Minkowski, a cujas aulas assistia com pouca assiduidade, preferindo estudar pessoalmente nos livros e fazer sozinho experiências de laboratório.

Muito desgostoso com os métodos pedagógicos então vigentes na Alemanha, impregnados de mentalidade militarista, a que ele fora submetido no Gymnasium de Munique, assumiu a nacionalidade suíça em 1901. Embora diplomado em 1900 e apesar de já ter publicado, no ano seguinte, um artigo de pesquisa sobre a capilaridade, sua independência de espírito e seu caráter íntegro não lhe facilitaram o acesso à carreira universitária. Precisou contentar-se com um posto no Registro de Patentes de Berna, obtido não sem dificuldades. Travou amizade com Maurice Solovine e Conrad Habicht: até que se dispersassem, os três formaram, a partir de 1904, a "Academia Olympia", pequeno centro de intensa fermentação intelectual.

Em 1903, Albert casou-se com Mileva Maric, da qual teve dois filhos, Hans Albert, nascido em 1904, e Eduard, em 1910; mais tarde divorciou-se – em 1919 –, e casou-se pouco depois com uma prima, Elsa, por sua vez viúva e mãe de duas meninas. Seu amigo Michele Besso foi trabalhar com ele no Registro de Patentes por volta de 1904; Michele desempenharia papel importante na vida de Einstein, permitindo-lhe pôr à prova suas idéias, para as quais era uma espécie "de caixa de ressonância".

Apesar das oito horas diárias no Registro de Patentes, Einstein trabalhava em suas próprias pesquisas. Em 1905, com 26 anos, publicou quatro artigos em *Annalen der Physik*, dos quais três de importância fundamental: o primeiro, sobre os *quanta* de radiação, ao qual deu nova abordagem em decorrência dos trabalhos realizados por Planck em 1900; o segundo, sobre o movimento browniano, no qual propunha uma fórmula que Jean Perrin deveria confirmar algum tempo depois, demonstrando assim, de modo decisivo, a realidade física dos átomos; o terceiro, sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento, enunciava o que ia ser conhecido como teoria da relatividade restrita ou especial. Seguiu-se intensa produção científica nessas diversas direções, que constituem os trabalhos desse "ano de ouro". Embora suas idéias, realmente revolucionárias – sobre os *quanta* de radiação, sobre espaço e tempo –, tenham demorado para ser aceitas, Einstein obteve rapidamente a consideração dos meios científicos. Em 1909 foi nomeado professor na Universidade de Zurique e depois na Universidade de Praga; voltou a Zurique, ao Polytechnicum, em janeiro de 1912. Em 1911, participou do primeiro Conselho Solvay, presidido por Lorentz. Foi indicado para a Academia Real de Ciências da Prússia em abril de 1914, e a partir de então ficou em Berlim. Com o início da guerra, não se associou ao manifesto nacionalista dos intelectuais alemães; ao contrário, declarou-se favorável à cooperação intelectual entre os países em guerra.

Mesmo mantendo a nacionalidade suíça, reassumiu a cidadania alemã depois da proclamação da República de Weimar e pôs sua notoriedade a serviço da causa da paz, fazendo várias viagens: França, Inglaterra, Japão, Palestina e Espanha,

entre outras. No clima de ressurgência do anti-semitismo do pós-guerra, defendeu a idéia de uma pátria judaica e, em 1921, acompanhou Chaim Weizmann aos Estados Unidos a fim de recolher fundos para a criação de uma universidade hebraica em Jerusalém. Em 1922 recebeu o prêmio Nobel de Física de 1921, "por suas contribuições para a física teórica e em particular por sua descoberta da lei do efeito fotoelétrico": a relatividade, não mencionada expressamente, era ainda controversa.

Com o advento de Hitler, Einstein, que estava no estrangeiro, decidiu não voltar para a Alemanha. Opôs-se veementemente ao nazismo, demitiu-se da Academia de Berlim e renunciou à nacionalidade alemã. Sempre recriminou a Alemanha pelos crimes que cometeu contra a humanidade. Confiscados seus bens, queimados seus livros, estigmatizadas as suas teorias – falava-se de *física judia* –, em outubro de 1933 ele embarcou para os Estados Unidos, depois de passar algum tempo na Bélgica, em Coq-sur-Mer, ficando na América do Norte até o fim da vida, trabalhando no recém-criado Institute for Advanced Study de Princeton.

A pedido de Leo Szilard, Eugene Wigner e Edward Teller, enviou uma carta ao presidente Roosevelt em 2 de agosto de 1939, na qual indicava a possibilidade de utilizar a energia nuclear recentemente descoberta (fissão do urânio) e de construir a bomba atômica. Mas não parece que essa atitude tenha exercido a influência que lhe foi atribuída, visto que os Estados Unidos só tomaram a decisão de fabricar a bomba em 6 de dezembro de 1941, na véspera de Pearl Harbour. Depois da Segunda Guerra Mundial e da tragédia de Hiroshima, Einstein passou a militar a favor da paz, e até morrer chamou a atenção para o perigo da corrida armamentista; durante o macarthismo, preconizou publicamente a recusa a depor diante da comissão de inquérito.

Faleceu em 18 de abril de 1955, com 76 anos, depois de participar das causas mais nobres num século particularmente movimentado. Apesar de célebre e de ser até alvo de uma verdadeira mitologia, Einstein sempre foi de uma simplicidade extraordinária. No entanto, esse último cientista solitário, o Newton dos Tempos Modernos, foi o protagonista mais prestigioso das duas revoluções científicas que marcaram duradouramente a física do século XX: a da relatividade e a dos *quanta*. Sua obra científica, por outro lado, é inseparável de suas concepções filosóficas e mesmo metafísicas.

Embora sua primeira contribuição, em 1905, para a teoria dos *quanta* se apresente como um simples "ponto de vista heurístico", na verdade ela corresponde a uma abordagem muito mais fundamental, de que a teoria do efeito fotoelétrico não passa de conseqüência. Como Einstein escreveria mais tarde, seu interesse próprio, quanto aos fenômenos radioativos e atômicos, era naqueles anos "menos afetado pelas conseqüências minuciosas dos resultados de Planck, por mais importantes que eles fossem", do que pela seguinte questão: "Que conclusões gerais poderiam ser extraídas da fórmula da radiação relativamente à estrutura desta última e mesmo, de maneira mais geral, aos fundamentos eletromagnéticos da física?". Einstein logo percebera que a introdução do *quantum* de ação por Planck – em 1900 – correspondia a uma necessidade *física*, e não a uma comodidade matemática; e que ela contradizia a mecânica clássica. Ele foi o primeiro a perceber a radical novidade demandada pelos fenômenos atômicos e a necessidade de libertar-se do dogmatismo dos princípios da física clássica.

Esse ponto de partida contém o germe de sua atitude ulterior diante da física quântica: embora não dispondo de nada que substituísse a física clássica – e, singularmente, a mecânica –, empenhou-se em extrair todas as conseqüências possíveis da hipótese dos *quanta*, tornando-se assim um dos principais pioneiros da teoria quântica. No entanto, não reconheceria no formalismo e na interpretação dada à mecânica quântica no fim da década de 20 a teoria fundamental cuja necessidade percebera: seus princípios pareciam-lhe insuficientes para uma teoria profunda e completa.

Para Planck, a hipótese quântica era no máximo relativa à emissão e à absorção da radiação pela matéria atômica, ou seja, às *trocas* de energia; essa foi a concepção aceita por volta de 1911, quando os *quanta* se mostraram inevitáveis. Já

em 1905, Einstein mostrara, ao contrário, que a *energia da própria radiação* é quantificada – $E = h\nu$ –, o que devia ser confirmado, por volta de 1914, pela verificação de suas predições relativas ao efeito fotoelétrico. No ano seguinte, ele revelou no trabalho de Planck uma "inconsistência lógica", reveladora do caráter não clássico do *quantum* de ação, que associava descrições – incompatíveis – de contínuo e discreto: foi em 1909 que Einstein reconheceu a dualidade onda-corpúsculo para a luz, o que consagrava a necessidade de uma revisão teórica profunda. Ele entrevia uma revisão com bases mais amplas do que simplesmente os fenômenos da radiação, e, já em 1907, empenhou-se em estender o campo de aplicação da hipótese dos *quanta*, mostrando, com seus trabalhos sobre os calores específicos, que aquilo dizia respeito a toda a física atômica; a comprovação de suas predições por Nernst deu origem à aceitação do *quantum* de ação. Essa inversão de ponto de vista generalizava o questionamento das concepções clássicas.

Em conseqüência dos trabalhos de Bohr sobre a quantificação dos níveis de energia dos átomos, Einstein propôs, em 1916-1917, através de um tratamento probabilista, uma síntese sistemática dos fenômenos do átomo e da radiação, por meio da qual ele chegava à fórmula da radiação de Planck, evitando em grande parte utilizar conceitos do eletromagnetismo clássico. Ao fazer isso propôs a idéia de "emissão estimulada", que constitui a origem do *laser*. Mostrou, além disso, que os *quanta* de luz são partículas em sentido pleno – dando a fórmula da impulsão, $p = h/\lambda$, que Compton comprovaria em 1922. Foi com base nesse trabalho que de Broglie e Heisenberg, seguindo direções diferentes porém equivalentes em termos de resultados, iriam desenvolver suas concepções; aliás, foi Einstein, a cujo conhecimento a tese de de Broglie chegou através de Langevin, que chamara a atenção do mundo científico para ela, ao generalizar em 1924 a dualidade onda-corpúsculo a todo elemento de matéria, o que se coadunava com suas próprias considerações, desenvolvidas em decorrência de um trabalho de Bose, sobre a estatística dos gases de fótons e de partículas.

Mas a mecânica quântica não lhe pareceu ser a teoria fundamental cuja necessidade ele fora o primeiro a exprimir. Isto porque ela só permitia cálculos de probabilidade, enquanto lhe parecia necessário restaurar o determinismo e a causalidade. Por outro lado, ela era apresentada pela Escola de Copenhague com uma formulação e uma interpretação muito marcadas por filosofias operacionalistas e positivistas. Essa foi a razão por que Einstein não parou de fazer objeções à mecânica quântica – através de discussões com Bohr, a quem era unido por grande amizade –, objeções com as quais ele acreditava pôr em evidência seu caráter incompleto: é esse, em particular, o sentido do "argumento EPR", proposto por Einstein, Podolsky e Rosen em 1935, que permitiu que Bohr identificasse o conceito especificamente quântico que é a inseparabilidade. As objeções de Einstein tiveram o efeito de elucidar concepções quânticas, que por isso estão hoje mais isentas dos resquícios filosóficos originais.

A posição de Einstein sobre essa teoria, expressa em 1949, era definitivamente a seguinte: "Acredito que a teoria quântica contemporânea representa a melhor formulação dos fenômenos que se pode estabelecer a partir de conceitos que, no essencial, provêm da mecânica clássica. No entanto, creio também que essa teoria não fornece nenhum ponto de partida válido para um desenvolvimento futuro. É sobretudo essa convicção que me separa dos físicos contemporâneos."

A teoria quântica é fruto de uma elaboração coletiva em que o papel desempenhado por Einstein é sem dúvida importantíssimo. A teoria da relatividade, ao contrário, é obra unicamente sua. Com ela, ele encontrara o tipo da teoria física em sentido próprio, segundo seu modo de ver, ou seja, algo que constituía um sistema hipotético-dedutivo a partir de um pequeno número de princípios logicamente independentes entre si. Exatamente aquilo que não lhe parecera jamais ter sido obtido com a teoria quântica ele realizou com sua teoria da relatividade restrita e depois geral e tentou – mas sem sucesso – levar a termo através de pesquisas de uma teoria do campo unitário. Foi essa concepção da teoria física que, já

em 1905, constituiu a diferença entre sua teoria da relatividade restrita e as abordagens de Lorentz e Poincaré, bem próximas quanto às fórmulas e às predições. De fato, embora a relatividade geral como teoria geométrica do campo de gravitação só se deva a ele – Poincaré, por exemplo, abstinha-se dela por princípio quando declarava que, em caso de contradição entre a física e a geometria euclidiana, caberia optar por modificar a primeira –, a verdade é que as idéias da relatividade restrita estavam "no ar". Lorentz e Poincaré formularam, em 1904 – e o segundo mais sistematicamente ainda em 1906 –, as chamadas leis de transformação de Lorentz, e se Langevin reconheceu, já no início de 1906, a importância do trabalho de Einstein, foi porque ele mesmo chegara bem perto. No entanto, com Einstein, que produziu sua teoria independentemente dos outros e sem conhecer as fórmulas de Lorentz e Poincaré, o que há é uma subversão radical, e não mais uma revisão das concepções clássicas.

Impressionado com a força e a simplicidade lógica da teoria eletromagnética de Maxwell, ele apresentou como fatos que tinham *status* de proposições fundamentais o *princípio de relatividade* (assim denominado ao mesmo tempo também por Poincaré), segundo o qual as leis físicas são as mesmas em dois sistemas em movimento relativo uniforme, e a constância da velocidade da luz independentemente do movimento de sua fonte. Segundo os cânones do mecanicismo, essas duas proposições eram contraditórias: mas Einstein, imbuído das lições de Mach, que, com sua obra *A Mecânica*, abalara o dogma, mostrou que os dois princípios são conciliáveis se for posta em xeque a simultaneidade, ou seja, a concepção de um tempo e de um espaço absolutos. Dois acontecimentos simultâneos para um sistema de referência geralmente não são simultâneos para um sistema em movimento retilíneo uniforme em relação ao primeiro, como se pode ver assim que se leva em conta a velocidade finita de transmissão dos sinais que permitem julgar essa simultaneidade. O espaço e o tempo absolutos de Newton, pensados separadamente, codificados por Kant como formas *a priori* da sensibilidade, correspondentes a categorias puras do entendimento, eram agora substituídos pelo *continuum* espaço-tempo (formalizado por Minkowski já em 1907, segundo uma geometria de quatro dimensões que lhe permite derivar uma forma particularmente simples das equações de Maxwell). Dessa nova concepção do espaço e do tempo resulta a reciprocidade, para os movimentos relativos, das contrações dos comprimentos e da dilatação das durações (que em Lorentz, ao contrário, eram relativas ao éter e dependiam de uma explicação mecânica), bem como a inutilidade do éter. Mostrando que as equações de Maxwell obedecem ao princípio de relatividade, Einstein expressava em seguida as modificações necessárias da cinemática e da dinâmica, em especial a variabilidade da massa (que Lorentz encontrara por um caminho diferente em 1904).

Num último artigo de 1905, Einstein propunha, como conseqüência, a inércia da energia ($\Delta m = E/c^2$); em 1907, ele finalizava a equivalência entre massa e energia enunciando que, reciprocamente, toda massa contém energia, e as duas constituem um único conceito ($E = mc^2$). Dava assim os primeiros passos rumo a uma generalização de sua teoria, apresentando como princípio, já naquele ano, a equivalência entre massa inercial e gravitacional, cuja igualdade fortuita fora observada e utilizada por Newton, e que fora verificada com precisão por Eötvos; isso ensejava uma concepção relativa da aceleração, equivalente a um campo de gravidade. A inércia da energia levava-o, por outro lado, a admitir que a gravitação encurva a trajetória dos raios luminosos (mas, segundo um cálculo de 1911, duas vezes menos do que o cálculo feito pela relatividade geral).

Einstein avançou no caminho da teoria da relatividade geral – concebida como uma extensão da relatividade restrita aos sistemas em movimentos relativos quaisquer – enunciando o princípio de covariância geral, que considera todos os sistemas de coordenadas espácio-temporais como equivalentes para as leis físicas e suas equações. Seu amigo Marcel Grossmann deu-lhe a ajuda matemática necessária (no caso, o cálculo tensorial elaborado por G. Ricci em 1887), e Einstein conseguiu, em 1915, representar a gra-

vitação pelo tensor métrico de espaço-tempo em quatro dimensões, ou seja, a expressar o caráter geométrico da gravitação (que se reduz a uma curvatura do espaço-tempo, não sendo as trajetórias mais que geodésicas deste último). Três conseqüências da teoria eram particularmente notáveis: o avanço residual do periélio de Mercúrio (43" de arco por século), que a mecânica newtoniana era incapaz de explicar, a curvatura dos raios luminosos num campo de gravitação e o desvio do espectro para o vermelho. A segunda foi observada de modo espetacular por ocasião do eclipse de 29 de maio de 1919, através de uma expedição ao Brasil e outra à África, dirigidas por A. Eddington: os resultados, que confirmavam exatamente a predição da teoria (desvio de 1,7" de arco), foram proclamados em memorável sessão conjunta da Royal Society e da Royal Astronomical Society, em Londres, no dia 6 de novembro de 1919. Já em 1916, Einstein previa a existência de ondas de gravitação, cuja detecção, ainda incerta, constituiria a confirmação mais notável da teoria da relatividade geral.

Em seguida Einstein dedicou-se essencialmente – e à margem das correntes dominantes da física, sobretudo orientadas para a mecânica quântica – a desenvolver sua teoria em duas direções. A primeira estava destinada a ser muito fértil: é a teoria das cosmologias relativistas, pela aplicação da teoria da relatividade geral ao Universo em seu conjunto. Einstein propôs, já em 1917, uma solução acabada e estática. Tal foi o ponto de partida da cosmologia moderna, marcada pelo cálculo de outras soluções, por de Sitter e depois por Friedmann e outros, entre as quais a de universo em expansão, corroborada pelas observações de Hubble, em 1929, sobre a recessão das galáxias, e prolongada em 1931 pela teoria de G. Lemaître sobre o átomo primitivo – explosão primordial ou *big bang*. A segunda direção é a indicada por H. Weyl já em 1918, de uma extensão da teoria relativista da gravitação ao eletromagnetismo, pela busca do campo unificado. Einstein realizou sozinho e sem descanso essa busca difícil, até morrer. Hoje parece – o que não deixa de ser uma ironia da história – que os caminhos da pesquisa em física quântica (as da teoria quântica dos campos-padrão de Yang e Mills), embora não se trate de campo contínuo e de estrutura geométrica do espaço, confluem de certo modo, fundamental, para essa preocupação de Einstein que foi desacreditada em seu tempo.

No campo filosófico, a obra de Einstein teve repercussões não menos consideráveis que nos da física e da astronomia. Isto porque ela obrigava a questionar os próprios fundamentos do conhecimento e das noções mais comuns em vigor nos numerosos domínios do pensamento humano. Basta lembrar a recusa de Bergson à noção de tempo relativo, ou os debates, alimentados com exemplos extraídos dos trabalhos de Einstein, promovidos pelo empirismo lógico, pelo neopositivismo, pelo racionalismo crítico e pelas correntes realistas. Mas o aspecto filosófico da obra de Einstein está diretamente marcado em seu próprio pensamento, no seu movimento de elaboração, em que construção teórica e crítica epistemológica estão estreitamente imbricadas; aliás, acaso esse caráter não será típico das revoluções científicas? Ele mesmo tinha plena consciência da dimensão imediatamente filosófica de suas pesquisas, com que está marcado o próprio estilo de seus trabalhos. Sua preocupação com o que é fundamental, visível já nos primeiros artigos, sugere a idéia de que, ao elaborar suas concepções científicas, o que ele compunha na realidade era uma vasta obra filosófica. A obra de Einstein, que se propõe ir diretamente ao essencial quanto à estrutura profunda da natureza e quanto ao método de pensamento empregado para chegar a isso, pode ser vista como uma prática filosófica. "Sou mais filósofo que físico", disse ele um dia. Enquanto edificava suas teorias físicas, Einstein dava prosseguimento a um programa propriamente filosófico, cujos elementos ele foi levado a explicitar algum tempo depois de seus trabalhos sobre a relatividade geral.

Houve quem afirmasse às vezes que, em suas primeiras pesquisas, mais próximas da experiência e dos fenômenos, Einstein teria aderido a posições empiristas ou positivistas, e que teria passado em seguida a ter uma visão ora idealista – em sua busca do campo unificado –, ora realista – em suas críticas à mecânica quântica. Ao contrário, Einstein nunca foi empirista, e se ele se refere aos fatos como pedra de toque de suas teo-

rias, trata-se sempre de fatos teorizados. Nunca foi positivista também, e seu recurso à medida por exemplo – a dos sinais, em relatividade restrita – foi orientado por uma perspectiva teórica fundamental expressa em termos de campo, em busca de quantidades invariantes. Se foi tocado pela crítica dos conceitos da mecânica newtoniana proposta por Mach, nunca aderiu à filosofia deste último. Se sua meditação sobre as obras de Hume e de Kant inegavelmente inspirou suas próprias concepções, foi de maneira distanciada. Quanto à evolução de seu pensamento e de sua pesquisa, não se reduz em absoluto a pretensas guinadas filosóficas: antes, precisa ser vista como um aprofundamento, no sentido de uma construção racional – é assim que devem ser entendidas as suas "especulações" – cada vez mais abstrata. Pois parecia-lhe que esse devia ser então o caminho que levaria à teoria por ele buscada; por acaso ele não anunciava, aliás, que "os conceitos básicos e os axiomas estariam cada vez mais distantes daquilo que é diretamente observável e (que) a confrontação das implicações teóricas com os fatos será sempre mais difícil e mais demorada de estabelecer"? (*Autobiographisches*).

Convencido de que existe uma explicação, uma descrição racional da realidade física, ele acreditava que ela deve ser simples, ou seja, baseada num número restrito de princípios racionais de alcance fundamental e de proposições logicamente independentes. Mas, se afirma que a simplicidade e a coerência lógica são características necessárias da teoria, faz isso como físico, e não como matemático – que, aliás, ele não foi. A matemática é expressão indispensável da teoria, mas não basta para garantir sua validade: "uma vez reportadas à realidade, as proposições da matemática não são infalíveis; uma vez que sejam infalíveis, não se reportam à realidade" (*Geom. e Exp.*).

Para ele, a realidade constitui a referência fundamental. "Há alguma coisa como o estado real de um sistema físico, que existe objetivamente, independentemente de observações ou medições, e que pode, em princípio, ser descrito pelos meios da física", escreve ele contra a interpretação dada pela escola de Copenhague à mecânica quântica; e "creio ainda na possibilidade de um modelo da realidade, ou seja, de uma teoria que represente as próprias coisas, e não apenas a probabilidade de seu aparecimento".

Mas nenhum caminho indutivo leva logicamente dos fatos de experiência à teoria. Tanto a teoria quanto os conceitos que ela põe em ação e os símbolos que utiliza são "livres construções do espírito humano", construções que por certo se apóiam na "sugestão dos fatos de experiência", mas apenas à medida que estes sejam suficientemente ricos e já teorizados para serem traduzidos em proposições de alcance geral como o princípio de relatividade ou o de equivalência. São os fatos que põem à prova as teorias, e "a natureza ou, mais precisamente, a experiência [...] não diz jamais 'sim' a uma teoria; nos casos mais favoráveis, ela diz 'talvez', e na grande maioria dos casos diz um simples 'não'". E, em Einstein, o poder de predição da teoria é muitas vezes de longo alcance, principalmente se visar à estrutura profunda do real.

Em suas considerações especificamente filosóficas, Einstein procurava, também aí, a resposta a questões essenciais que condicionam as outras. Disso resulta, apresentada numa forma condensada, uma epistemologia original, direta, que vai certeira ao objetivo, menos contingente que muitas outras. Apresentando-se como "o homem de uma única idéia", ele afirmava, ademais, que "toda física é metafísica". Mas o Deus que retorna com freqüência sob sua pena outro não é senão a natureza, como em Espinosa, natureza que não é nada antropomórfica ou finalista: "Se há em mim um sentimento que se possa qualificar de religioso, é a admiração ilimitada pela estrutura do mundo, tal como nossa ciência nos revelou."

• *Les fondements de la théorie de la relativité générale*, 1916, trad. M. Solovine, Paris, Hermann, 1933; Quantum theorie der Strahlung, *Physikalische Zeitschrift*, vol. 18, 1917, 121-8; trad. ingl. On the Quantum Theory of Radiation, in B. L. Van der Waerden (org.), *Sources of Quantum Mechanics*, North-Holland, Amsterdam, 1967, pp. 63-77; trad. franc., La théorie quantique des radiations, *Annales Fondation Louis de Broglie*, 4, 1979, pp. 65-82; *La théorie de la relativité restreinte et générale*, 1918, trad. M. Solovine, in *La relativité*; L'éther et la théorie de la relativité, 1920, trad. M. Solovine, in *Réflexions...*; La géométrie et l'expérience, 1921, trad. franc., M. Solovine, in *Réfle-*

xions...; La théorie de la relativité, discussion avec A. E., *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 17, 1922, 91-113; repr. *La Pensée*, nº 210, fev.-mar. 1980, 12-29; *Quatre Conférences sur la théorie de la relativité*, 1921, trad. M. Solovine, Paris, Gauthier-Villars, 1924; reed. 1971; Sur la méthode de la théorie physique, 1933, in *Comment je vois..., Pourquoi la guerre?* Correspondance avec S. Freud, 1933, trad. B. Briod, Paris, Institut Internat. de Coopération Intellectuelle, Soc. des Nations, 1933; *Comment je vois le monde*, 1934, trad. col. Cros, Paris, Flammarion, 1934; nov. ed., trad. R. Henrion, Paris, Flammarion, 1979; Can Quantum-mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?, em colab. com B. Podolsky e N. Rosen, *Physical Review*, sér. 2, vol. 47, 1935, 777-80; La physique et la réalité, 1936, in *Conceptions..., L'évolution des idées en physique*, 1938, em colab. com L. Infeld, trad. M. Solovine, Paris, Payot, 1938; The Fundaments of Theoretical Physics, *Science*, maio de 1940, repr. em *Conceptions...; Autobiographisches*, 1949, in Schilpp, pp. 2-94; trad. franc., F. Lab., *Autoportrait*, Paris, Interéditions, 1980; Reply to criticism, 1949, in Schilpp, pp. 665-88; *Out of my Later Years*, Nova York, Philos. Library, 1950; trad. franc., M. Solovine, *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952; *Ideas and Opinions*, trad. S. Bargmann, Condor Books, 1954; *Lettres à Maurice Solovine*, Paris, Gauthier-Villars, 1956; *La relativité*, trad. M. Solovine, Paris, Payot, 1956; *Einstein on Peace*, O. Nathan e H. Norden (orgs.), Simon and Schuster, Nova York, 1960; A. E.-Max Born, *Correspondance 1916-1955*, 1969, trad. P. Leccia, Paris, Le Seuil, 1972; A. E.-Michele Besso, *Correspondance 1903-1955*, 1972, trad. franc., P. Speziali, Paris, Hermann, 1972; *Réflexions sur l'électrodynamique, l'éther, la géométrie et la relativité*, trad. A. Solovine e M.-A. Tonnelat, Paris, Gauthier-Villars, 1972; Albert Einstein e Elie Cartan, *Letters on Absolute Parallelism, 1929-1932*, org. Robert Debever. Textos originais e trad. ingl., Princeton, Princeton University Press e Académie Royale de Belgique, 1979; Albert Einstein, *The Collected Papers of Albert Einstein*, org. J. Stachel e col., Princeton, New Jersey, Princeton University Press, vol. 1: *The Early Years, 1879-1902*, 1987; vol. 2: *The Swiss Years: Writings: 1900-1909*, 1991; *Oeuvres choisies*, trad. franc. ed. a cargo de F. Babilar, Seuil/Ed. CNRS, Paris, vol. 1: *Mécanique statistique et physique quantique*, 1989; vol. 4: *Correspondance française*, 1989; vol. 5: *Science, éthique, philosophie*, 1991.

⇒ Michel Biezunski, *Einstein à Paris*, Paris, Berlim, 1992; Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, trad. a partir do inglês, Paris, Gauthier-Villars, 1961; Olivier Darrigol, Einstein et la discontinuité quantique, *La Recherche*, 21, 1990 (nº 220, abril); Lewis S. Feuer, *Einstein et le conflit des générations*, trad. a partir do inglês, Bruxelas, Complexe, 1978; Arthur Fine, *The Shaky Game. Einstein Realism and the Quantum Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986; Thomas Glick (org.), *The Comparative Reception of Relativity*, Dordrecht, Reidel, 1987; Adolf Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, Nova York, Knopf, 1963; 2ª ed. ampliada, Dordrecht, Reidel, 1973; Gerald Holton, *L'imagination scientifique*, trad. a partir do inglês, Paris, Gallimard; *L'invention scientifique. Themata et interprétation*, trad. a partir do inglês, Paris, PUF, 1982; Gerald Holton e Yehuda Elkana (orgs.), *Albert Einstein, Historical and Cultural Perspectives: the Centennial Symposium in Jerusalem*, Princeton, Princeton University Press, 1982; Don Howard, Realism and Conventionalism in Einstein's Philosophy of Science: The Einstein-Schlick Correspondence, *Philosophia Naturalis*, 21, nº 3-4 (Special issue: *Philosophy of Science, History of Science*); Don Howard e John Stachel (orgs.), *Einstein and the History of General Relativity*, Birkhauser, 1989; Leopold Infeld, *Quest: the Evolution of a Scientist* (1941), 2ª ed. ampl., Nova York, Chelsea, 1980; *Albert Einstein, His Work and Its Influence on Our World*, nov. ed., Nova York, Scribner's son, 1950; Roman Jakobson, Einstein et la science du langage, trad. a partir do inglês., *Le Débat*, nº 20, maio de 1980; Rudolf Kayser [com o pseudônimo de Anton Reiser], *Albert Einstein: a Biographical Portrait*, Nova York, Boni, 1930; Pierre Kerzberg, *The Invented Universe: the Einstein-de Sitter Controversy 1916-1917 and the Rise of Relativistic Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 1989; Thomas Kuhn, *Black-body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*, Nova York, Clarendon Press, 1978; Jacques Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe siècle. Etude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 1965; *Leçons sur la genèse des théories physiques. Galilée, Ampère, Einstein*, Paris, Vrin, 1974; *Einstein*, Paris, Flammarion; Arthur I. Miller, *Albert Einstein's Special Theory of Relativity. Emergence (1905) and Early Interpretation (1905-1911)*, Reading, Addison-Wesley, 1981; Alexander Moszkowski, *Conversations with Einstein*, trad. a partir do alemão feita por Henry L. Brose, 1921, reed. Nova York, Horizon Press, 1970; Abraham Pais, *Subtle is the Lord. The Science and Life of Albert Einstein*, Oxford, Oxford University Press, 1982; Michel Paty, Einstein and Spinoza, in Marjorie Grene and Debra Nails (orgs.), *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1986; Einstein et l'arme atomique: la responsabilité des scientifiques, *La Pensée*, nº 250, mar.-abr. 1986; Einstein et la pensée de Newton, *La Pensée*, nº 259, 1987; Physical Geometry and Special Relativity: Einstein and Poincaré, in L. Boi, D. Flament e J.-M. Salanski (orgs.), *1830-1930: un siècle de géométrie, de C. F. Gauss et B. Riemann à H. Poincaré et E. Cartan. Epistémologie, histoire et mathématiques*, Springer Verlag, 1992; *Einstein philosophe*, Paris, PUF, 1992; *Einstein, les quanta et le réel*; Ruggiero de Ritis e Salvatore Guccione, Albert Einstein: the Scientific Monism, *Fundamenta Scientiae*, 5, 1984; Realism and Unity in Einstein's 1905-1909 Work, ibid., 8, 1987; Realism and Unity in Einstein's Relativity, ibid., 8, 1987;

John Stachel, Einstein and the Quantum: Fifty Years of Struggle, in Robert Colodny (org.), *Front Quarks to Quasars*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1986; Elie Zahar, *Einstein's Revolution. A Study in Heuristics*, La Salle (Ill.), Open Court, 1989.

Michel PATY

ELIAS Norbert, 1897-1990

Sociólogo nascido na Alemanha. Obrigado a exilar-se pelo regime nazista em 1933, refugiou-se na França antes de se estabelecer definitivamente na Grã-Bretanha. Depois de uma sólida formação em filosofia e medicina na Universidade de Breslau (Wroclaw), sua cidade natal, em 1925 foi morar em Heidelberg, onde abandona a filosofia para dedicar-se à sociologia. Ficando durante muito tempo sem cargo universitário, participou depois da guerra da fundação do Group Analytic Society, em torno do psiquiatra S. H. Foulkes, ligado a Anna Freud, que preconizava a terapia em grupo. Em 1954 torna-se *lecturer* em sociologia da Universidade de Leicester. Entre 1962 e 1964, será professor da Universidade de Accra em Gana.

A obra de Norbert Elias só tardiamente teve reconhecimento público. Sua reflexão mostra-se centrada numa crítica cada vez mais aprofundada da noção de indivíduo tal como tematizado pela filosofia clássica dos séculos XVII e XVIII e herdado pela sociologia, seja em forma de adesão ou de recusa peremptória. Elias dirige a atenção para o processo de individualização: esse processo mostra o indivíduo como um campo de forças determinado pelas relações sociais existentes. Portanto, ele nega a oposição conceitual clássica entre indivíduo e sociedade, e fala da "sociedade dos indivíduos". A autoconsciência não deve constituir o princípio da análise; ao contrário é a interdependência dos indivíduos (como a que se pode descobrir, por exemplo, num jogo de xadrez ou na dança de Corte do século XVII) que deve predominar. A configuração social modela o próprio indivíduo captando-o através do jogo de afetos.

Como sociólogo, Elias recorre com abundância e força à história para fundamentar sua tese filosófica. Critica o anistoricismo da sociologia contemporânea. Sua obra maior (1939) apresenta-se assim como uma reflexão sobre o "processo da civilização no Ocidente". Entre a Idade Média e o século XIX, dois processos afetam as sociedades ocidentais: monopolização cada vez maior da violência pelo Estado, diferenciação cada vez maior dos papéis sociais. Correlativamente, o controle das pulsões individuais se modifica, passando da coerção exterior a um mecanismo estável de autocontrole ou "disciplina". A noção filosófica de indivíduo, tal como Kant (objeto de sua tese em 1924) admite, parece-lhe fundada no esquecimento desse processo que fez coincidir o aparecimento da "vida privada" como correlato da constituição do Estado monárquico. A idéia de "autoconsciência" alimenta um engodo baseado nesse esquecimento. Esse processo mostra-se passível de regressão, como demonstra a experiência da Alemanha nazista, sobre a qual Elias não cessa de refletir. O Holocausto parece-lhe provar o terrível elo que associa a mais radical das violências estatais ao estrito autocontrole dos afetos dos executantes da chamada "solução final".

• *Über den Prozess der Zivilisation*, Basiléia, 1939, trad. franc., 2 vol.: *La civilisation des moeurs*, Paris, 1973, e *La dynamique de l'Occident*, Paris, 1975; *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt, 1987, trad. franc., Paris, 1991; *Was ist Soziologie?*, Munique, 1970, trad. franc., *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris, 1981; *Die höfische Gesellschaft*, Darnstadt, 1969, trad. franc., *La société de cour*, Paris, 1985; N. Elias e J.-L. Scotson, *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, Londres, 1965.

Dominique LECOURT

EMPÉDOCLES, c. 490-c. 435 a.C.

Nascido por volta de 490 a.C. em Agrigento, colônia dórica da Sicília, e falecido por volta de 435, em lugar incerto e em circunstâncias misteriosas.

O doxógrafo Diógenes Laércio, em sua obra *Vida, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, dá testemunho dos relatos que não puderam deixar de ser provocados, já na Antiguidade, pelo estranho destino de Empédocles, nos quais nem sempre é fácil distinguir a história da lenda. Po-

de-se dizer com certeza que ele era oriundo de uma família notória em Agrigento por vários motivos: seu antepassado Empédocles ganhara um prêmio na LXXI Olímpiada e seu pai Metão, ao que parece, desempenhou papel político capital no estabelecimento de uma Constituição democrática. Empédocles envolveu-se ainda jovem na vida pública e numa vida cultural brilhante que, principalmente sob a influência órfico-pitagórica, caracterizava o dinamismo de uma cidade florescente desde a vitória de Hímera em 480. Personalidades de primeira plana talvez passassem pela cidade, entre as quais se citam Píndaro, Simonides, Baquilides e mesmo Ésquilo, Parmênides, Heráclito e Alcméon de Crotona.

A reunião de todas essas influências explica a riqueza da figura de Empédocles e a variedade de suas preocupações. Segundo Timeu e Diodoro, ele desempenhou um papel político não desprezível em Agrigento, pois, quando seu pai morreu, Empédocles conseguiu dissolver uma reação antidemocrática que se vinha formando aos poucos, constituindo uma assembléia de caráter oligárquico, formada pelos mil cidadãos mais ricos da cidade, que se instaurara e pretendia exercer o poder. Uma tradição tardia chega a afirmar que, em reconhecimento, os agrigentinos quiseram que ele se tornasse rei, mas ele recusou. Seja como for, cabe destacar que, em vida, Empédocles foi objeto de verdadeira veneração. Era adorado como um deus devido aos prodígios que lhe eram atribuídos. Entre outros méritos, conta-se que, com a ajuda da música, impediu que um jovem matasse seu anfitrião durante um banquete; também teria livrado a cidade de Selinunte de uma epidemia devastadora, pois, descobrindo que a causa eram as águas insalubres próximas da cidade, mandou desviar o curso dos dois rios vizinhos; também era conhecido por ter obstado à rota dos ventos etésios que ameaçavam destruir as colheitas, estendendo couro de cabrito; teria, enfim, realizado o milagre de devolver a vida a uma mulher de Agrigento, dada por morta e que provavelmente se encontrava em estado de catalepsia histérica.

Ele mesmo assumia o título de *iatros*, médico, mas também de mago, curandeiro de almas e corpos. É nesse contexto que se deve compreender seu poema das *Purificações*, de influência órfico-pitagórica, cujo objetivo é revelar o papel e o destino da alma divina que está em cada um de nós e indicar o caminho da libertação. Empédocles foi particularmente sensível às misérias físicas e morais dos homens de seu século, o que explica ao mesmo tempo seu sucesso e sua vida de taumaturgo errante. É retratado com uma coroa de louros, vestido com uma roupa púrpura cingida de ouro, calçado com sandálias de bronze e segurando as faixas sagradas de Delfos. Diz-se que parava em praça pública para ouvir queixas e pedidos, que tentava responder, tranqüilizar, curar, oferecer o consolo por excelência, constituído pela teoria da metempsicose e da salvação nas *Purificações*. Para convencer, utilizava a arma da retórica, e Aristóteles destaca que ele foi o primeiro dos retores. A influência que exerceu sobre Górgias tenderia, de fato, a incluí-lo entre os mestres da arte do discurso.

Adquirindo grande celebridade, decidiu viajar e foi para Olímpia em 440, onde suas *Purificações* foram cantadas pelo rapsodo Cleómenes. Depois desse acontecimento, sua pista se perde. Sabemos apenas que ele quis voltar a Agrigento depois de sua estada na Grécia, mas uma cruel decepção o esperava. Durante sua ausência, seus inimigos se haviam imposto à população, e ele foi proibido de voltar à sua cidade natal. Tomou então o caminho do exílio, seguido por seu discípulo Pausânias. Segundo Bidez, desse período difícil dataria a redação do poema *Da Natureza*, dedicado justamente apenas a Pausânias. Convém notar a diferença de tom entre *Purificações* e *Da Natureza*; sob a influência da desilusão e do desencanto vem à tona o início de um verdadeiro testamento filosófico.

Empédocles não sobreviveu muito tempo ao exílio. O mistério que cerca sua morte continua insolúvel. Na Antiguidade, não há vestígio de seu túmulo, e essa ausência motivou o surgimento de uma verdadeira lenda. Desde logo foram-lhe atribuídos vários tipos de morte. Mas a hipótese mais significativa é a de suicídio. Empédocles, deixando amigos e admiradores depois de realizar um milagre e de compartilhar uma última refeição, teria escalado as encostas do Etna, atirando-se no

fogo purificador. Segundo a tradição, o vulcão teria expelido suas sandálias de bronze.

Como todos os pré-socráticos, Empédocles foi obcecado pelo problema da origem; por isso, o poema *Da Natureza* inicia-se com uma revelação que o autor se propõe fazer a seu discípulo Pausânias, a respeito do que se deve saber sobre as quatro "raízes" das coisas, no âmbito de um conhecimento acessível ao homem. Tal problemática sofre a influência do pitagorismo, em que o próprio termo "raiz" é utilizado para qualificar os números, a fim de mostrar que eles estão na origem de todas as coisas. No entanto, a solução de Empédocles é original, e Aristóteles o felicita por ter sido, segundo ele, o primeiro a utilizar os quatro elementos – água, ar, terra e fogo – como fontes de explicação do universo. Esses quatro elementos incriados, por permitirem uma infinidade de composições e decomposições, dão aos homens a ilusão de nascimento e morte. Mas Empédocles revela que, de todas as coisas mortais, não há "criação nem desaparecimento na morte funesta", mas só associação e dissociação daquilo que foi associado: "criação não passa de palavra dada a isso pelos homens" (cf. frg. 8). Um dos princípios constitutivos dessa física empedocliana, em conformidade com a visão grega em geral, é a idéia de quantidade constante de matéria em ação no mundo, de ausência de vazio que impede o aparecimento absoluto de um fenômeno, o que leva a rejeitar qualquer possibilidade de criação *ex nihilo* (cf. frg. 14). São apenas os elementos associados, afirma Empédocles, que vêm à luz na forma de homem ou na forma de alguma espécie (cf. frg. 9).

Acresce que o aparecimento ou o desaparecimento da associação constitutiva do ser vivo não ocorre ao acaso, mas obedece a uma ordem que Empédocles qualifica de destino, explicando que os elementos se alternam em termos de predominância na revolução do ciclo; os elementos, dissolvendo-se uns nos outros, "renascem alternadamente de sua morte recíproca, segundo a ordem do destino" (cf. frg. 26). Para aprofundar a natureza desse fenômeno, Empédocles afirma que os elementos se compõem e decompõem em obediência a duas forças, ao mesmo tempo contrárias e complementares: uma força de união e uma de divisão, que ele chama de Amor e Ódio. E nunca "o tempo infinito estará vazio desse par" (cf. frg. 16).

Tudo visa a explicar a complementaridade entre Uno e múltiplo. Pois, bem antes que Platão se visse às voltas com Parmênides, Empédocles pressentiu que não se podia, pura e simplesmente, como queriam os eleatas, reduzir o sensível à aparência, ao não-ser. A atenção para a existência, de que dá testemunho toda a vida de Empédocles, e seu gosto pelas ciências nascentes e pela experiência tinham o compromisso de ver no sensível um pólo não desprezível da realidade. O múltiplo existe, ao lado do Uno; como então explicar ao mesmo tempo o Uno e o múltiplo? O Amor e o Ódio permitem justamente restabelecer as interações dessa dualidade.

Vou anunciar-te duas coisas,
ora um cresce até ficar sozinho,
A partir do múltiplo, ora se divide de novo
e do um surge o múltiplo.
O que é mortal tem dois modos de nascimento
e dois modos de destruição:
Pois por um lado a reunião de tudo gera e
depois destrói segundo o primeiro;
Segundo o outro, o que é formado voa para
todos os sentidos
quando tudo se separa de novo.
E essa troca contínua nunca tem fim,
Ora tudo se reúne no Uno graças ao Amor,
Ora de novo cada (elemento) é levado
separadamente pela repulsão do Ódio

(frg. 17, trad. franc. Zafiropulo).

Assim, a verdade do mundo é concebida como uma perpétua metamorfose presidida por duas forças complementares, metamorfose não só das combinações de elementos, das associações, mas também, e mais profundamente, do Uno e do múltiplo, pois o múltiplo se transforma em Uno e o Uno em múltiplo. Se, como quer Empédocles, o semelhante atrai o semelhante, há uma conaturalidade essencial entre os dois pólos que, no entanto, parecem contraditórios: o Uno e o múltiplo. A diversidade não passa de metamorfose da unidade, e a unidade é uma reunião dos elementos comuns que, segundo Empédocles, são os únicos existentes: eles correm uns através

dos outros, transformando-se, de tal modo a associação produz transformação (cf. frg. 21). Para mais impressionar a imaginação de seu interlocutor e discípulo, o autor toma o exemplo do pintor que utiliza poucas cores fundamentais, mas sabe misturá-las de tal modo que produz "formas semelhantes a todas as coisas" (cf. frg. 23).

A física empedocliana alimenta, assim, uma verdadeira cosmogonia cuja fase original parece fácil identificar no contexto do ciclo. Ao termo de uma das fases em que o Uno cresce e continua um só, não se distinguem mais os elementos que o compõem, tão grande é a força unificadora do Amor, de tal modo ele está fixado, como diz Empédocles, no espesso envoltório da Harmonia, o *Sphairos* circular, jubiloso em sua revolução solitária (cf. frg. 27). Essa utilização da esfera para simbolizar o Uno é bem característica da visão grega que a associa à perfeição. Mas a unidade por excelência vai logo tornar-se uma unidade perdida, assim que se instala a força destruidora do Ódio. Pois o Uno de Empédocles é menos unidade que unificação, e isso ocorre já na origem, pois o autor tem o cuidado de deixar claro que o Ódio é nutrido dentro do próprio *Sphairos* (cf. frg. 30). Então, se o Uno de Empédocles é uma esfera, ele nada tem do Uno parmenidiano, que no *Sofista* Platão dirá ser venerável e sagrado, ali posto sem poder mexer-se. Empédocles tem o cuidado de opor-se ao imobilismo dos eleatas. O movimento, o devir existem, claro: eles são o reverso do Ódio, mas existem dentro do *Sphairos* (cf. frg. 31). No momento em que o Ódio prevalece mais uma vez, instaurando um segundo estágio, o Amor, por sua vez, tenta retomar a primazia, e os elementos se precipitam para ele a fim de reconstituírem o Uno, e Empédocles explica sua visão:

> *Por fim, a partir dessa mistura escoam inúmeras raças de mortais.*
> *Mas alternando-se com aquelas que se misturavam, muitas coisas permanecem não misturadas,*
> *Ou seja, todas aquelas que o Ódio mantinha suspensas pela força: porque ele não se retirara ainda perfeitamente*
> *E por inteiro destes até os extremos confins do círculo*
>
> (frg. 35, trad. Zafiropulo).

Assim, a existência dos mortais corresponde a um estado intermediário, um estado misto entre o Uno, a expressão da unidade perdida e a fragmentação absoluta, a divisão total, o triunfo do Ódio. Mas esse estado misto, por sua vez, compreende duas fases: numa, o Ódio ainda vence; na outra, o Amor opõe-lhe uma força pelo menos igual.

O preço da existência, ou seja, do misto, da associação, outro não é senão a morte. Imortal é o ser puro, sem mistura. Por isso, o Amor preside ao mesmo tempo, e indissoluvelmente, à vida e à morte. A laceração, a infelicidade do homem, vem de algum modo de sua origem dupla. Pois o homem é em certo sentido obra do Amor, mas é ao mesmo tempo uma mistura arrancada da atração dissolvente do Ódio. Por isso, Empédocles vê no mundo em geral seres que são mais ou menos aptos à associação, que estão mais ou menos próximos de uma ou de outra origem.

Impelido por um entusiasmo poético e visionário, Empédocles descreve seus estados intermediários nos quais se assiste à gestação dos seres vivos. Fala dos monstros, ou melhor, dos seres em metamorfose; para ele, a metamorfose é a verdade primeira e última da vida.

Essas criaturas monstruosas e andróginas demonstram que somos fruto de uma mistura, e que os mesmos elementos correm através de todos os reinos e de todos os sexos.

Mas se Empédocles dedica a maior parte do poema *Da Natureza* a pronunciar-se sobre a origem das coisas, a explicar as relações complexas entre o Uno e o múltiplo, seu objetivo é também atingir um conhecimento preciso dos fenômenos particulares. Ele foi incontestavelmente um dos espíritos mais curiosos de seu tempo, e todos os fenômenos da vida chamaram sua atenção. Sua atração pela medicina levou-o a inclinar-se em particular para problemas de fisiologia: respiração e circulação, mas também o funcionamento do pensamento e da inteligência, cujas implicações fisiológicas ele procura identificar (cf. frg. 105).

Por isso é que o poema termina com a promessa feita ao discípulo, de uma espécie de saber universal e, sobretudo, de um poder universal que fundamente esse saber. Saber e poder que, con-

vém notar, segundo a tradição e a lenda foram atribuídos ao próprio Empédocles.

É inegável que o tom muda nas *Purificações*. Não se trata mais de levar um discípulo a compreender noções que a inteligência humana pode entrever. Empédocles não se apresenta mais como um mestre, mas como um profeta, até como um Deus (cf. frg. 112), encarregado de revelar aos mortais uma verdade difícil (cf. frg. 114).

O oráculo da Necessidade, antigo decreto dos deuses, nos é dado então essencialmente como afirmação da metempsicose e de suas leis:

Aquele que, "no desvario criminoso, suja as mãos de sangue,
Ou que, votado do Ódio, tornou-se perjuro, (...)
Durante três vezes dez mil anos, erra banido dos Bem-aventurados,
E, nascendo através do ciclo das eras, abraça todas as formas das criaturas mortais,
Seguindo, um por um, os caminhos penosos da vida

(frg. 115, trad. Battistini).

Assim, tudo o que colabora para a obra do Ódio destina o homem ao ciclo dos renascimentos, concebidos como caminho erradio. Por isso, as *Purificações* empenham-se em descrever o vaguear e a infelicidade que o acompanha, conseqüência e punição do Mal perpetuado pelo homem. Aliás, Empédocles afirma ter conhecido esses renascimentos, pois, ao contrário dos mortais comuns, tem lembrança deles:

Outrora, já fui rapaz e rapariga,
Arbusto e pássaro, peixe mudo no mar

(frg. 117, trad. Battistini).

No mesmo espírito, ele se proclama "vagabundo exilado dos deuses", por ter depositado confiança no Ódio furioso (cf. frg. 115). O tema do exílio é o *leitmotiv* das *Purificações*. O homem aparece como um exilado, numa terra sem alegria, onde a morte e o ódio, as doenças e todas as obras da dissolução vagam nas trevas, "no prado da Desdita" (cf. frg. 121). Presa dos renascimentos, cada alma, num novo corpo, é submetida a uma roupagem de carne que lhe é estranha. Essa lei inexorável é válida para todos, para todos os que, exilados dos deuses, não conhecem mais a Idade de Ouro à qual Empédocles alude quando a equipara ao tempo em que vivia Pitágoras, o sábio por excelência (cf. frgs. 128, 129, 130).

Por isso, não nos deve surpreender que o fim das *Purificações* apresente um tom nitidamente pitagórico, e que os interditos lembrados por Empédocles remetam diretamente àquela doutrina: não comer carne, abster-se das folhas de loureiro, manter as mãos distantes das favas (cf. frgs. 137, 140, 141). Mas o mandamento a que se deve consagrar toda purificação é finalmente um só: "Jejum do mal!" (frg. 144, trad. Battistini). Só desse modo Empédocles promete a salvação que possibilitará aos que seguirem seu exemplo compartilhar a morada e a mesa dos imortais, "livres das inquietações humanas, os que escaparam ao destino e à destruição" (frg. 147, trad. Battistini).

Figura prestigiosa, o filósofo de Agrigento nunca deixou de inspirar os pensadores, e através dos séculos sua filosofia marcou profundamente todo o nosso saber. Pois o aspecto soteriológico não bastaria para explicar a extraordinária irradiação do pensamento de Empédocles, de que dão testemunho os maiores nomes da história das idéias: Demócrito, Platão, Aristóteles, Lucrécio e Cícero, para citar apenas esses nomes que, na Antiguidade, se inspiraram no seu gênio, citando-o ou saudando-o. Ele está presente na consciência romântica, e Hölderlin dedica-lhe uma obra-prima poética. Mais próximos de nós, Nietzsche e Freud ainda dão testemunho do impacto de sua visão trágica do mundo.

• Y. Battistini, *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, trad. nova e integral com notas, Paris, 1955; E. Bignone, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turim, 1916, reed. Roma, 1963; J. Bollack, *Empédocle*, 4 tomos, trad. e comentário, Paris, 1965-1969; H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9ª ed., Berlim, 1960; J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988; Fr. W. Sturz, *Empedocle Agrigentinus*, Leipzig, 1805; J. Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, 1941, 2ª ed., 1964; J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1963.

⇒ J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, 1894, reed. Hildesheim, 1973; J. Brun, *Empédocle*, Paris, 1966; J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond,

Paris, 1919; A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934; M. Détienne, La démonologie d'Empédocle, in *Revue des Etudes grecques*, 1959; H. Diels, Gorgias und Empedokles, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft*, Berlim, 1884; Über die Gedichte des Empedokles, in *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse*, 1898; A. Diès, *Le cercle mystique: la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909; C. Gallavotti, *Empedocle, poema fisico e lustrale*, Milão, 1975; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965; O. Hamelin, *Les philosophes présocratiques*, Estrasburgo, 1978; Hölderlin, *La mort d'Empédocle*, trad. A. Babelon, Paris, 1929; W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, trad. do alemão, Paris, 1966; W. Kranz, *Empedokles, antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zurique, 1949; Lucrez und Empedokles, in *Philologus*, 1943; H. Lambridis, *Empedocles, a Philosophical Investigation*, Alabama, UP, 1976; C. E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocles*, Chicago, 1908; Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, 1949; D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle, a Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, 1969; D. O'Brien, *Pour interpréter Empédocle*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981; "The Pre-socratics", a collection of Critical Essays edited by P. D. Mourelatos, Nova York, 1974; Cl. Ramnoux, *Etudes présocratiques*, Paris, 1970; Les fragments d'un Empédocle de Nietzsche, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1965; R. Rolland, *Empédocle d'Agrigente et l'âge de la Haine*, Paris, 1918; M. C. Stokes, *One and many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971; P. Tannery, La cosmologie d'Empédocle, in *Revue philosophique*, 1887; N. Van Der Ben, *The Poem of Empedocles' Peri Physeos*, Amsterdam, 1975; Vandercoilden, *Empédocle et sa conception de la nature*, Lovaina, 1945; U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Griechische Verskunst*, Berlim, 1921; E. Zeller, *La philosophie des Grecs*, trad. E. Boutroux, Paris, 1882.

Maryvonne PERROT

ENGELS Friedrich, 1820-1895

Friedrich Engels, pensador alemão, iniciador, com Karl Marx (1818-1883), do "socialismo científico" no que se refere, simultaneamente, à *teoria* e à organização política *prática*, nasceu em 28 de novembro de 1820 em Barmen, na Renânia prussiana, uma das regiões economicamente mais desenvolvidas da Alemanha de então.

Faleceu em Londres no dia 5 de agosto de 1895, e suas cinzas foram dispersas ao largo de Eastbourne, no mar do Norte.

Durante os *anos de aprendizagem* (1837-1843), a partir do momento em que começa a estudar negócios até o início de sua longa união com a operária irlandesa Mary Burns, ao se desligar das influências imediatas da educação (sobretudo do pietismo religioso), ao abandonar as veleidades literárias e ao deixar de encontrar prazer nos encantos intelectuais do hegelianismo, Engels, viajando para a Inglaterra, descobre outra realidade econômica, social e política. Procura conhecê-la melhor, mantendo contato com dirigentes cartistas e membros da Autoridade Central da Liga dos Justos (maio-junho de 1841), e interpretá-la melhor começando a estudar economia e o pensamento dos socialistas utópicos (1842-1844).

A partir daí, sua biografia consiste num prolongamento desses primeiros caminhos. Começa com uma exposição de um fragmento da realidade econômica e política (*A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, 1845), que assume valor de incitamento ("Sejam firmes, não se deixem desencorajar, seu sucesso é certo, e cada passo à frente, nesse caminho que é preciso percorrer, servirá à nossa causa comum, a causa da *humanidade*") e se prolonga com a convicção do comunismo *teórico* (adquirida já em 1842), oriunda da assimilação das últimas conseqüências da filosofia de Feuerbach, estendida para a *prática*, em decorrência do encontro "com homens de verdade" e do choque provocado pela descoberta das reais condições de vida do proletariado.

Isso se concretiza na convergência da fundação dos Comitês de Correspondência Comunista (1840) com a adesão à sociedade secreta da *Liga dos Justos* (1847). A partir daí toda a sua vida é dedicada à organização internacional e independente do proletariado: Liga dos Comunistas, da constituição (1847) à dissolução (1852), Associação Internacional dos Trabalhadores, da fundação (1864) à dissolução (1870), II Internacional, fundada em 1889, e criação dos partidos operários na Europa, mais particularmente na Alemanha (1863-1869) e na França (1880). Cada vez mais seu papel de dirigente obriga-o a redigir

textos cujo alcance teórico não deve, porém, ocultar hoje o valor de *intervenções* conjunturais com uma orientação freqüentemente *polêmica*.

Datam da época da Liga o *Manifesto do Partido Comunista* (1848), dirigido contra aquilo que, por derrisão, é chamado de "socialismo verdadeiro", e as duas *Instruções da Autoridade Central* (1850); da época da I Internacional, *As Pretensas Cisões da Internacional* (1872), dirigidas contra a *Aliança para a Democracia Socialista* de Bakunin (1814-1876); e da época da criação de partidos operários nacionais, numerosas cartas, *Glosas Marginais*, encontros e a edição por Engels, dezesseis anos depois, da *Crítica ao Programa de Gotha* (1891), dirigida contra os discípulos de Ferdinand Lassalle, com a participação, em forma de apoteose, no Congresso da Internacional dos Operários Socialistas de Zurique (12 de agosto de 1893), no comício social-democrata de Viena e no de Berlim.

Tal movimento só pode ser iniciado com o surgimento de uma nova concepção do mundo que o une a Karl Marx. É a colaboração na *Sagrada Família* (1845) e, sobretudo, o papel catártico da *Ideologia Alemã* (terminada em maio de 1846) de que Engels é testemunha direta. Garantida a liqüidação do "homem velho", é possível a constituição de um novo saber positivo. Enquanto Marx, em cerca de dez anos de sua vida, se dedica essencialmente à economia com *Para a Crítica da Economia Política* (1859) e *O Capital* (1867), Engels, depois de conseguir escapar (1869) da "escravidão" egípcia que representam para ele os dezenove anos em que trabalhou na firma Ermen & Engels, vai dedicar-se a desbravar novos terrenos "à luz do marxismo": as ciências da natureza, que ele aborda por volta de 1858-1859 com a leitura de Darwin e sobre as quais trabalha para preparar *A Dialética da Natureza* (de 1873 a 1883), as sociedades pré-capitalistas com *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884), a história da filosofia com *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1886-1888), a religião com *História do Cristianismo em suas Origens* (1894), sem esquecermos a dimensão polêmica de certas obras escritas circunstancialmente: contra o proudhonismo, *A Questão do Alojamento* (1872); contra Dühring, *Anti-Dühring* (1878). Isso explica por que, após a morte de Marx (1883) e considerando a importância atribuída à economia ("É aí somente que nossa teoria recebe fundamentos inabaláveis e que estamos em condições de fazer frente a tudo"), Engels acha ser seu dever imprescritível preparar para a edição o segundo livro sobre *O Processo de Circulação do Capital* (1885), iniciando Kautsky na decifração dos "hieroglifos" de Marx, e a compor o terceiro livro sobre *O Processo do Conjunto da Produção Capitalista* (1894).

Nessa época seu movimento é ao mesmo tempo de *apropriação* de campos novos e de *difusão* dos conhecimentos adquiridos. Donde a prática quase constante da publicação inicial dos textos na imprensa partidária e da edição em forma de brochura, como é o caso de um texto "filosófico" como *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, publicado em Stuttgart em 1886 nos n.os 4 e 5 de *Neue Zeit*, e, em 1888, na forma de brochura. Donde a reedição, às vezes com longo intervalo, de textos esgotados. Donde a parte considerável de manuscritos preparados "com vistas a...", mas que, por falta de tempo para serem terminados, não são publicados; e a incrível quantidade de prefácios que marcam cada vez as edições no estrangeiro; as reedições, que explicam, comentam e põem em dia – em ligação com a conjuntura – os textos já antigos. É o caso do *Manifesto*, com seis prefácios entre 1882 e 1893; do *18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), de Marx, que só tem verdadeira difusão com sua reedição feita por Engels, mais de trinta anos depois, em 1885; da "Luta de Classes na França", de Marx, publicado em *Neue Rheinische Zeitung* em 1850, que só é publicado em brochura graças a Engels, 45 anos depois, em 1895; ou ainda da publicação da edição alemã de *Miséria da Filosofia*, de Marx (com prefácio de Engels), em 1885, ou seja, 38 anos depois de sua primeira publicação em francês.

Da filosofia à economia política

Quando, com dezenove anos, Friedrich Engels começa a estudar filosofia, suas primeiras leituras são *Vida de Jesus* (1835), de David Strauss, e

o curso sobre *A Filosofia da História*, de G. W. F. Hegel. Em outras palavras, é o encontro com a corrente de crítica religiosa dos jovens hegelianos e com a visão da história universal de Hegel.

Essa orientação é confirmada dois anos depois, em 1841, quando Engels, fazendo o serviço militar em Berlim, freqüenta a universidade como ouvinte livre, assiste às aulas de filosofia de Schelling e participa do seminário de Franz Benary sobre a história da religião. É a adoção, contra "a filosofia da revelação" de Schelling, do racionalismo hegeliano de *Princípios da Filosofia do Direito*, como testemunham seu artigo "Schelling e Hegel" e suas duas brochuras, *Schelling e a Revelação* e *Schelling Filósofo em Cristo* (Engels: "Tudo o que é racional é também, naturalmente, necessário; tudo o que é necessário deve ser, ou em última instância tornar-se, real"). É também o entusiasmo pela leitura de *Essência do Cristianismo* (1841) de Ludwig Feuerbach e os primeiros passos rumo ao materialismo.

Assim, a abordagem inicial de Engels à filosofia ocorre inevitavelmente em meio à "paixão hegeliana" que reina ainda de maneira exclusiva dez anos após a morte do mestre (1831). A relação entre o marxismo de Engels e Hegel só pode ser concebida na relação vivenciada de Engels com o hegelianismo dos epígonos.

Os jovens hegelianos a que Engels se une em Berlim, em 1841, são todos opostos à "ala direita" do hegelianismo (Herman Hinrichs, Georges Gabler, Karl Göschel), que, tendo ascendido "à condição de filosofia de Estado da monarquia prussiana", defende a ortodoxia pietista e justifica a ordem política estabelecida. Mas, mesmo produzindo seus panfletos, suas obras, suas "Críticas" havia já quase dez anos, os jovens hegelianos não formavam um grupo homogêneo. Tanto é que, em 1840, dissipadas as ilusões sobre o liberalismo de Frederico Guilherme IV, ocorre "diretamente a destruição da religião tradicional e do Estado existente". Mas nem todos tomam esse rumo.

Friedrich Engels, depois de colaborar na *Gazeta Renana* (primavera de 1842) e de romper com a corrente literária da *Jovem Alemanha*, assume as posições mais radicais dos jovens hegelianos, aqueles que, com os irmãos Bruno e Edgar Bauer, acabam de criar o círculo dos Libertos e que, no outono de 1842, chegam – como Georges Herwegh, Moses Hess, Karl Marx e Arnold Ruge – ao comunismo filosófico, "conseqüência necessária da filosofia hegeliana", segundo fórmula do próprio Engels.

Assim, interpretando pessoalmente sua relação com Hegel, Engels vê na *decomposição* progressiva da escola hegeliana, além da crítica filosófica (em que tal ou tal discípulo se apropria apenas de um aspecto do sistema hegeliano para voltá-lo contra outro, sem, aliás, criticar verdadeiramente a filosofia hegeliana em seu conjunto), um fio que liga a crítica *religiosa* (instauradora do materialismo com Feuerbach) à crítica *política* (o democratismo revolucionário), e que deve prolongar-se na crítica *social* (o comunismo filosófico): "As reformas políticas não são suficientes; só uma revolução *social*, baseada na propriedade coletiva, permitirá instaurar um regime social" que corresponda aos princípios abstratos do comunismo filosófico. É nesse movimento progressivo de afastamento da filosofia (ao mesmo tempo de afastar-se dela e de afastá-la) que se situam sucessivamente as posições de Engels em relação a Hegel. Observamos que é um itinerário semelhante – passando pelas mesmas etapas, ainda que às vezes com ritmos diferentes – o que Marx cumpre, independentemente e quase nas mesmas datas. De início, uma parada na *crítica filosófica* (artigo "Schelling e Hegel" e as duas brochuras contra Schelling), depois uma breve passagem pela *crítica religiosa* (é o texto paródico, escrito no verão de 1842, em colaboração com Edgar Bauer: "Como a Bíblia Escapou Miraculosamente de um Atentado Impudente, ou o Triunfo da Fé"), depois a *crítica política*, continuada até sua morte e iniciada com os primeiros artigos da *Gazeta Renana*, e finalmente – e sobretudo – *a crítica social* (com as *Cartas* de Londres, de maio-junho de 1843, em que Engels afirma que o comunismo "é a conclusão indispensável que decorre inelutavelmente das premissas contidas nas condições gerais da civilização contemporânea", ou ainda os dois discursos de Elberfeld (8-15 de fevereiro de 1845) em que Engels declara que, seja qual for a solução adotada na Alemanha a respeito das barreiras alfandegárias, a revolução

social explodirá e "terminará na realização do princípio comunista".

Mas sabe-se que Engels, assim como Marx, não pára por aí. Há também uma posição ulterior, ainda mais afastada da filosofia (e que constitui propriamente o marxismo: 1843-1844), mas que não atinge nenhum dos outros jovens hegelianos. Além da consideração das perspectivas últimas do movimento social, o comunismo, é mais essencial reconhecer que a "autonomia da sociedade civil" – o conjunto das condições materiais de existência – deve ser buscada na *economia política*. Engels começa a participar dessa visão (*A Crítica da Economia Política*) com o texto que redige no fim de 1843: "Esboço de uma Crítica da Economia Política", um de seus dois artigos que são publicados em fevereiro de 1844, no primeiro e único número de *Anais Franco-Alemães*, editado em Paris por Karl Marx e Arnold Ruge. Falando dessa época alguns anos depois, em sua *Contribuição para a História da Liga dos Comunistas*, Engels dirá: "Em Manchester, eu percebera com nitidez que a economia, que até então desempenhara papel menor, se não nulo, no estudo da história, representava uma força histórica capital, pelo menos no mundo moderno; que ela constituía o fundamento das atuais oposições de classes."

A transição para essa concepção totalmente inédita da realidade social que, com razão, não terá um nome definido (o termo marxista aparecerá por volta dos anos 1880), efetuada ao longo de vários meses, se não de vários anos, sem que a liquidação das concepções anteriores possa realizar-se evidentemente de uma só vez nem mesmo seja jamais garantida de uma vez por todas, constitui uma *ruptura* (o termo é de Engels) com a filosofia de Hegel e com o hegelianismo, ruptura imensa sem medida comum com a transição para o materialismo, iniciada alguns anos antes por Feuerbach. Isso ocorreu simultaneamente à avaliação crítica da *Crítica* – nome dado por brincadeira por Engels e Marx à forma particular de hegelianismo em desagregação que constituía filosoficamente o "clima" da época ("Pautar nossas contas pela nossa consciência filosófica", Marx). Sucessivamente: *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer e Consortes* (1845) e, no mesmo ano, sem ser publicada, *A Ideologia Alemã*. Não há contemplação: "Reconhece-se nela (a Crítica) a filosofia hegeliana, viúva emurchecida que se arrebica e enfeita o corpo seco, reduzido à abstração mais repugnante, e que, à cata de namorado, sai pela Alemanha."

Do sistema ao método

Essa constituição de uma nova concepção do mundo em torno dos anos 1843-1845, operada em parte por essa saída do hegelianismo e pela denúncia feroz das pretensões ridículas dos diádocos que, perdidos na fraseologia, se acreditam situados ideologicamente mais à esquerda – Bauer, Stirner etc. –, explica a posição própria do "marxismo" de então em relação a Hegel.

Cerca de quarenta anos depois, em 1886, passado o tempo das polêmicas, Engels, em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, ressaltou a dimensão de "gênio criador" de Hegel e reconheceu nele (com Saint-Simon) a cabeça mais enciclopédica de seu tempo. Ele afirma que em sua obra se encontram não só notas cheias de justeza mas também tesouros inúmeros "que conservam ainda hoje todo seu valor".

Numa carta de 1865 a Albert Lange, Friedrich Engels dirá: "Evidentemente, já não sou hegeliano, mas ainda tenho um profundo sentimento de respeito e de apego por esse velho colosso." Esse mesmo sociólogo e filósofo alemão contra o qual Marx ironiza numa das cartas de 1870 a Ludwig Kugelman: "Lange surpreende-se de que Engels e eu [...] levemos Hegel *a sério*."

Portanto – como confirmarão mais tarde os manuscritos dos trabalhos preparatórios e o próprio texto de *Anti-Dühring* (1878) – Engels logo fizera uma verdadeira avaliação de Hegel: celebração e crítica por um lado, salvaguarda e superação por outro lado. Em primeiro lugar, Hegel é "o acabamento" da filosofia *alemã*. É também, como sistema, "a forma última, a mais acabada da filosofia *em geral*": "O sistema de Hegel foi o último do gênero; a sistemática é impossível depois dele." Esse reconhecimento nem por isso deixa de ser uma crítica, pois o sistema de Hegel, enquanto concepção não histórica da natureza,

foi "um colossal aborto, e seu fracasso é o fracasso de toda a filosofia". Além do mais, o sistema hegeliano encerraria em seu seio uma contradição irremediável. "Por um lado, Hegel afirma com razão que a história da humanidade é um desenvolvimento infinito pela própria natureza – desenvolvimento que, por conseguinte, não pode chegar ao termo final na descoberta de uma verdade supostamente absoluta. Por outro lado, Hegel afirma que seu sistema é o resumo dessa mesma verdade absoluta." Assim, em Hegel, há uma dupla dimensão: ao mesmo tempo *sistema* dogmático e conservador e *método* de pensamento profundamente revolucionário. A fraqueza de Hegel é a fraqueza de todo sistema gerador de ideologia que se entrega necessariamente à imaginação irracional; sua grandeza é seu método, em outras palavras, a dialética. Pois, assim como Marx, Engels considera que Hegel foi o primeiro a desenvolver as leis dialéticas do movimento, que estão em ação na *natureza*, que regem a aparente contingência dos acontecimentos da *história* e que formam o fio condutor da evolução do *pensamento* humano: "Pela primeira vez – e esse é o grande mérito de Hegel – o mundo inteiro da natureza, da história e do espírito era representado como um processo, ou seja, como algo em movimento, uma mudança, uma transformação e uma evolução constante." Mas o método está em tal contradição com o sistema da filosofia especulativa (que considera como única realidade o processo do pensamento e que tem por único objetivo concluir-se com uma verdade absoluta) que "por amor ao sistema, o método era forçado a ser infiel a si mesmo" – de tal forma que, do ponto de vista de Engels, é preciso aplicar o método hegeliano ao próprio Hegel, e não se contentar em declarar falsa a filosofia hegeliana, ignorando-a pura e simplesmente, pondo-a de lado (como fez Feuerbach), mas *superá-la* justamente, no sentido hegeliano, ou seja, destruí-la (destruir sua forma pela crítica) e salvá-la (salvaguardando o conteúdo novo que ela conquistara). Friedrich Engels ressaltou isso expressamente em seu prefácio à segunda edição (1885) de *Anti-Dühring*: "Marx e eu estivemos certamente sozinhos na tarefa de salvar da filosofia idealista alemã a dialética consciente para integrá-la na concepção materialista da natureza e da história", o que implicava, aliás, ao mesmo tempo "desmistificar" o método. Como Engels indica em um de seus artigos (20 de agosto de 1859) publicado em língua alemã em Londres, no jornal *Das Volk*, dedicado à *Para a Crítica da Economia Política* de Marx: "O método hegeliano era absolutamente imprestável na sua forma existente. Era essencialmente idealista, e tratava-se de desenvolver uma concepção do mundo mais materialista do que todas as concepções anteriores. Ele procedia do pensamento puro, e era preciso proceder a partir dos fatos mais irredutíveis." E ainda: "Marx era e é o único capaz de assumir a responsabilidade de dissecar o núcleo da lógica hegeliana, no qual estão encerradas as descobertas efetivas de Hegel nesse domínio, e de reconstruir, despojado de seus envoltórios idealistas, o método dialético na forma simples, que é a única forma justa do desenvolvimento do pensamento."

Da filosofia à dialética

A partir daí coloca-se a questão do *status* da filosofia. E, como por humor, é a Hegel (o "Velho", como Engels o chamava às vezes com ironia afetuosa em suas cartas a Marx) que Engels se refere em seu *Ludwig Feuerbach*: "E ninguém, em definitivo, nos ajudou mais a compreendê-lo do que o próprio Hegel; assim apresentada, a tarefa da filosofia não significa nada mais que pedir a um filósofo em particular que realize aquilo que só pode ser feito pela humanidade inteira em seu desenvolvimento progressivo." É verdade que há uma necessidade imperecível do espírito humano de superar as contradições por meio da busca de uma "verdade absoluta", através de sistemas filosóficos que, por sua vez, são totalmente perecíveis. Por isso, existe a ilusão quanto à tarefa (buscar uma verdade absoluta) e quanto ao meio (por um filósofo em particular). É preciso renunciar, ou melhor, definir novas tarefas (busca de "verdades relativas") por outros meios (ao mesmo tempo pelo caminho das ciências positivas e também pelo caminho da síntese de seus resultados com o uso do pensamento dialético). Acabou-se "toda a filosofia, no sentido dado até

agora a essa palavra". Assim, a relação ciência/filosofia apresenta-se em termos novos. Tradicionalmente, a filosofia é definida como ciência particular do encadeamento geral. Ora, com o desenvolvimento prodigioso dos conhecimentos "cada ciência especial é convidada a explicar exatamente a posição que ocupa no encadeamento geral das coisas", de tal forma que "toda ciência particular do encadeamento geral se torna supérflua". Da antiga filosofia só restam em estado independente "a doutrina do pensamento e de suas leis, a lógica formal e a dialética". Todo o resto, diz ele em *Anti-Dühring*, reduz-se à ciência positiva da natureza e da história.

• Karl Marx, Friedrich Engels, *Historich Kritische Gesamtausgabe*, Berlim e Moscou, 1927-1935, reimpressão 1970. Edição chamada MEGA organizada por D. Riazanov e V. Andratskii, publicada ao mesmo tempo em alemão e em russo pelo Instituto Marx-Engels de Moscou; Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlim, Dietz Verlag, 1956-1968, 39 vol. + 2 vol. complementares. Edição chamada MEW. As obras de Marx e de Engels só foram parcialmente traduzidas para o francês.

Engels menciona uma tradução francesa do *Manifesto* em 1848, mas ela não foi encontrada. A primeira tradução conhecida é a de 1872, Nova York, jornal *O Socialista* (janeiro-março de 1872), uma segunda tradução (incompleta) figura na obra de Benoit Malon, *Histoire du socialisme*, Paris, 1880.

Socialisme utopique et socialisme scientifique (excerto de três capítulos de *Anti-Dühring*) é publicado diretamente em francês em 1880, graças a uma tradução de Paul Lafargue.

Será preciso esperar até 1911 para que haja uma tradução francesa integral de *Anti-Dühring*, com introdução e notas de Edmond Laskine, Paris, Giard & Brière. Em 1933, é publicada em dois volumes *La situation des classes laborieuses en Angleterre*, trad. Bracke (pseudônimo de A. M. Desrousseau) e P. J. Berthaud, Alfred Costes, antiga Schleicher. Essa editora dá início à edição das *Oeuvres complètes* de Karl Marx e de Friedrich Engels, enquanto depois da Primeira Guerra Mundial e na vertente do Partido Comunista Francês, o Bureau d'Editions (que edita *Principes du communisme*), Editions Sociales internationales (ESI) na coleção Bibliothèque marxiste publicam também as obras de Engels (começando por *La guerre des paysans*).

Depois da Segunda Guerra Mundial, as Editions Sociales (ES) reeditam os ESI e realizam a edição sistemática das obras de Marx e Engels.

– Estão atualmente traduzidas em francês nas Editions Sociales e indicadas aqui em ordem cronológica de redação de Karl Marx, Friedrich Engels: *La Sainte Famille*, *L'idéologie allemande*, *Manifeste du Parti communiste*, *La Nouvelle Gazette rhénane* (3 vol.), *La critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. A *Correspondance complète Marx/Engels* foi iniciada em 1971.

– De Friedrich Engels: *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, *La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne* (com esse título estão reunidos diferentes textos de Engels: *La guerre des paysans*, *La campagne pour la constitution du Reich*, *Révolution et Contre-révolution en Allemagne*), *La question du logement*, *Anti-Dühring*, *Le rôle de la violence dans l'histoire*, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, *Dialéctique de la nature*, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

Cabe assinalar também a coleção Connaissance de Marx em edição bilíngüe Aubier, com o *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, introdução de Henri Chambre, Paris, Aubier, 1974, assim como algumas traduções esparsas: *Deuxième discours d'Elberfeld*, Paris, EDI (Etudes et Documentation internationales), 1975; artigo de F. Engels sobre "Karl Marx" publicado em 1878 em *Volkskalender*, Paris, Spartacus, 1969; coletâneas de artigos reunidos por temas, *Le syndicalisme*, *Le parti de classe*, *Le mouvement ouvrier français*, *Les utopistes* etc., Maspero; assim como K. Marx, F. Engels, *Violence et constitution des États européens modernes. Ecrits militaires* traduzidos e apresentados por Roger Dangeville, Paris, L'Herne, 1970.

⇒ Sobre Friedrich Engels, além da biografia redigida em vida por Eléonore Marx, consultar a obra de Karl Kautsky, *Friedrich Engels, Sein Leben, Sein Wirken, Seine Schriften*, Berlim, 1908, e a biografia estabelecida por Gustav Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie*, 2 vol., Berlim, 1920, 1ª ed.; Haia, 1934, 2ª ed., assim como a tradução francesa da obra coletiva alemã, Friedrich Engels, *Une biographie*, Dresden, Verlag Zeit im Bild, 1972, e da obra coletiva soviética, *Friedrich Engels, sa vie, son oeuvre*, Moscou, Editions du Progrès, 1976.

– D. Riazanov, *Marx et Engels*, 1923, trad. franc., 1974, Paris, Ed. Anthropos, texto das nove conferências feitas em 1922 em Moscou no curso de marxismo da Academia Socialista.

– Emile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Paris, Ed. Sociales, 1967; Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre*, 3 vol., Paris, PUF, 1957-1962.

Sobre vários aspectos da obra de Engels ver o número especial de *La Pensée*, nº 66, Paris, 1956, dedicado a Friedrich Engels. Sobre uma diferença suposta entre dois marxismos, o de Marx e o de Engels, ver o artigo em francês de Leszek Kolakowski, "Le marxisme de Marx, le marxisme d'Engels, signification contemporaine de la controverse", em *La philosophie contemporaine*, IV, Florença, La Nuova

Italia Editrice, 1971, p. 405 s. Sobre a "elaboração da filosofia marxista por Engels e Lenine, a situação em 1917", ver o artigo "Le développement du marxisme" en Europe occidentale depuis 1917, em *Histoire de la philosophie*, t. III, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 908 ss.

Sobre a filosofia, ver *Engels et la philosophie marxiste*, Christine Glucksmann, Paris, Ed. de la Nouvelle Critique, 1971.

Jean-Jacques BARRÈRE

EPICTETO, 50-125 ou 130

A vida do maior representante do estoicismo imperial, ao lado de Sêneca e Marco Aurélio, é quase impenetrável; em que pesem os dados de Aulo Gélio (*Noites Áticas*, II, 15; XV, 11), Simplício (*In Epicteti Enchiridion*) e Suídas (*Léxico*), muito nos custa encontrar as três anedotas que, segundo a tradição, bastam para retratar um homem; mas talvez, afinal, uma vida assim tão banal já seja uma lição de sabedoria. Não sabemos se o adjetivo *epiktétos* ("adquirido", "extraído de fora") designava a região recém-anexada a uma terra antiga ou o escravo que ali nascia; um acaso irônico deu nome de aquisição recente e não natural àquele que, indiferente às coisas estrangeiras, buscará justamente extrair suas obras de si mesmo. Nascido por volta do ano 50 de nossa era em Hierápolis, no Sul da Frígia, bem cedo foi levado para Roma como escravo de Epafrodite, um liberto de Nero que era muito brutal. A acreditar-se em Orígenes (*Contra Celsum*, VII, 53), certo dia, em que seu amo lhe torturava a perna, Epicteto disse sorrindo: "Vais quebrá-la"; quando a perna foi quebrada, ele acrescentou simplesmente: "Eu bem que avisei!" Apesar desses maus-tratos, ele teve autorização para assistir às aulas de Caio Musônio Rufo, cavaleiro romano, que ensinava um estoicismo rigoroso; foi exilado em 65 por Nero, que o mandou para Giaros, uma das ilhas Cíclades, antes de ser chamado de volta por Galba e de gozar dos favores de Vespasiano e de Tito (Tácito, *Anais*, XV, 71). Mais tarde, Epicteto lembrará com emoção o seu mestre: "Ele falava de tal maneira que cada um de nós, sentado diante dele, acreditava ter sido acusado por alguém, tal era o modo como ele invectivava o que fazíamos, de tal modo ele nos punha diante dos olhos os nossos defeitos" (C., III, 23, 29). Depois da morte de Musônio Rufo, Epicteto, que fora liberto, tornou-se mestre e ensinou o estoicismo; atingido pelo decreto senatorial que, por volta de 89, baniu todos os filósofos de Roma, ele se dirigiu para Nicópolis, no Epiro. Ali abriu uma escola afamada, que, além dos ouvintes habituais, recebia com freqüência viajantes que vinham da capital ou para lá se dirigiam; assim, foi visitado pelo imperador Adriano. Viveu toda a vida na pobreza e não se casou; segundo Simplício, porém, teria acolhido uma mulher, já tardiamente, para criar um órfão que adotara. Morreu provavelmente idoso, por volta do ano 130, no reinado de Adriano.

A exemplo de Sócrates, Epicteto não deixou nada escrito. Seu ensino oral chega-nos por meio dos excertos de Estobeu, Aulo Gélio, Arnóbio e Marco Aurélio, mas sobretudo graças a seu discípulo Flávio Arriano, mais tarde cônsul e historiador, que tomara grande número de notas durante as aulas do mestre. Arriano emprestou esses textos, cujas cópias se espalharam, até que o autor decidiu fazer uma verdadeira publicação, como explica numa carta ao amigo Lúcio Gélio: "Não compus 'Discursos de Epicteto', como se faz em geral com esse gênero de obra [...] Só tentei redigir, nos mesmos termos, sempre que possível, tudo que o ouvia dizer, para guardar comigo, no futuro, lembranças de seu pensamento e da linguagem tão livre em que ele se expressava."

Dos oito livros originais de Arriano, só restam quatro, conhecidos com os nomes de *Diatribai* (*Diatribes*), *Omiliai* (*Conversações*), *Upomnêmata* (*Lembranças*) ou ainda *Dissertationes*, que chamamos *Colóquios*; parece ilusório tentar encontrar um plano de conjunto nessas coletâneas de notas que seu autor garante não ter composto. Uma segunda obra de Arriano, mais breve porém mais célebre pelo uso que dela fizeram os cristãos a partir do século V e, depois deles, Montaigne, Du Vair, Descartes e Pascal, é o *Enchiridion* ou *Manual* (mas também "punhal", arma que se pega com *a mão* para defender a própria vida): resumo do texto original dos *Colóquios*, seu maior interesse consiste em oferecer um número importante de trechos correspondentes aos livros perdidos. Todos esses escritos permitem-nos ter

uma idéia bem próxima daquilo que foi o ensino vivo e colorido de Epicteto.

O termo "diatribe" designava, na origem, a conversação ou as frases de um filósofo, como as de Sócrates em sua *Apologia* (37 *d*); passou a qualificar a composição literária que reproduz um ensino de escola. A diatribe popular dos cínicos contribuíra para tornar familiar esse gênero polêmico, mais abordável que a exposição magistral, porém desprovido dos aspectos maiêuticos e ontológicos do verdadeiro diálogo socrático. Epicteto confere tom novo a esse procedimento retórico, privilegiando a exortação pessoal e pondo em xeque, não sem paradoxo, o ensino da escola em favor das lições mais eficazes da vida. Cada sessão, ao que parece, começava com uma lição, uma exposição ou um comentário, feitos pelo mestre ou um discípulo; depois, Epicteto encetava o debate, em decorrência de uma observação de aluno ou motivado por uma circunstância fortuita – a presença de um visitante, por exemplo, como a personagem de alta posição social que fugira da doença da netinha (*C.*, I, XI) – e dedicava-se a subverter as idéias normalmente aceitas por seu auditório, até que recebesse a adesão do silêncio. Resta pouca coisa da parte técnica do curso, provavelmente porque Arriano privilegiou o que era mais empolgante para o discípulo: não os exercícios impostos pela exigência didática, mas as figuras livres de uma dialética impiedosa que pressiona um interlocutor muitas vezes fictício (*tis*: "alguém"), força-o à contradição, recorre à invectiva, à anedota, à tragédia ou à comédia, num jorrar improvisado de imagens, perguntas e exortações que se concluem, secamente, numa fórmula cativante. Esse método catártico e protéptico não hesita em manejar uma ironia amarga, às vezes quase desesperada (*C.*, II, 19, 22-28), em relação ao ensino dado pelo mestre e ao proveito auferido pelo aluno. Epicteto nada fazia para poupar quem fosse ali ouvi-lo, pessoas que freqüentemente vinham de muito longe, abandonando a família, a pátria e honrarias: "Uma escola filosófica, homens, é um gabinete de médicos. Na saída, não é prazer, mas sim dor que se deve sentir" (*C.*, III, 23, 30).

Por isso, ele precisava repor os alunos *no lugar*, assim como o médico repõe um ombro deslocado no lugar, para que ele possa realizar a função que lhe é própria. A severa crítica aos trabalhos escolares, ao estudo, às vezes à simples leitura, vai pôr a nu a mente estreita dos eruditos vaidosos que só falam em Crisipo, Antípatro ou Arquedemo e remoem interminavelmente os argumentos estóicos, sem pensar por um instante sequer em aplicá-los: leões na escola, raposas fora dela (*C.*, IV, 5, 37), nunca homens e ainda menos filósofos. A cultura recebida não será a pior das Acrópoles da alma, que nos separa irremediavelmente de Deus, dos homens e de nós mesmos? Com a mesma despreocupação com a língua e com o ouvinte, o que levava alguns a irritar-se com a rudeza do mestre, Epicteto comparava o pretenso filósofo, que por qualquer motivo dita sentenças e faz comentários, ao homem de digestão difícil que procura as pessoas para vomitar-lhes em cima (*C.*, III, 21, 1; *M.*, 46). Exortações assim tão brutais, porém, não afetavam sua preocupação com o realismo: ele sabia que a educação é conquistada por meio do treinamento constante, lento e ingrato que pode ser posto em xeque a cada novo passo. Fará bem em evitar o sol quem tiver pensamentos de cera (*C.*, III, 16, 10): "Uma luta entre uma jovem bonita e um jovem filósofo iniciante é uma luta desigual." Como se diz, "O cântaro e a pedra não combinam" (*C.*, III, 12, 12).

Epicteto não se alonga na divisão tradicional da doutrina estóica em Lógica, Física e Ética; prefere distinguir três partes na filosofia, cuja necessidade varia na razão inversa da importância que lhe atribuímos: moral aplicada ("prática dos princípios"), moral teórica ("que trata das demonstrações") e dialética ("que as fundamenta e organiza suas articulações") (*M.* 52). Porque de que serve dominar as mil sutilezas do silogismo, se não estamos em condições de utilizar esse conhecimento com discernimento? "Mentimos, mas temos na ponta da língua a demonstração de que não se deve mentir." Epicteto vê na Lógica uma "hospedaria", um lugar agradável de passagem em que o viajante acha bom parar para repor as forças, mas sem por isso esquecer o objetivo da viagem: voltar para sua própria casa (*C.*, II, 23, 36-43). Embora, em certo sentido, ocupe o primeiro plano no ensino, assim como para medir

trigo precisamos conhecer previamente a medida (*C.*, I, 17, 6), a lógica não poderia substituir a própria vida, assim como o alqueire, feito de madeira estéril, não substitui o alimento que o grão propiciará. Por onde então deve a filosofia começar? Pelo começo mais natural, ou seja, o uso estabelecido, ou ainda "o sentido das palavras" (*C.*, II, 14, 14). Há em Epicteto um sentido aguçado da *retitude natural* da linguagem, que não provém, como em Crátilo, de uma aposta ontológica nas virtudes da eponímia, mas sim de uma visão ética do mundo: tudo está no *bom* uso das palavras que a *prática* cotidiana, em sua inocente sabedoria, ensina a cada um de nós. Quem quiser conhecer seus deveres e seu lugar na ordem do universo, descobrirá que seu papel já está indicado pelo nome mesmo que o designa. Examina o que és: és homem; deves, por conseguinte, conduzir-te como homem, e não como animal selvagem ou gado. És também cidadão, filho, pai, senador ou ferreiro: "Em todos os casos, cada nome desse gênero, quando vem ao pensamento, sugere atos apropriados" (*C.*, II, 10, 11).

No mesmo sentido, o começo da filosofia, por nos pôr em presença da prática espontânea da linguagem, confronta-nos com o conflito permanente que há entre os homens (*C.*, II, 11, 13); a retitude das palavras é substituída pela tortuosidade do uso na infinita diversidade das opiniões, que sempre fracassam em estabelecer suas regras próprias. Esse começo da reflexão, sentido como uma laceração, nunca é, porém, mais que um começo *para nós*, na aprendizagem do conhecimento, e não o começo absoluto na ordem do ser. É precisamente à Lógica que se atribui a tarefa de retificar os falsos juízos e de tornar inabalável a conduta do homem, pois "a primeira coisa que se deve aprender é que Deus existe, que ele provê ao conjunto das coisas, que nada podemos ocultar-lhe, não só de nossas ações, mas de nossos pensamentos e intenções" (*C.*, II, 14, 11). Assim como há um bom uso da linguagem cotidiana, há um bom uso da Lógica que permite ao filósofo *portar-se* como tal, não usando barba ou manto, pois não se julga uma arte pelas aparências, mas utilizando corretamente sua faculdade diretiva. Como diz Zenão, é preciso "conhecer os elementos da razão, o que é cada um em particular, como eles se ajustam um ao outro e tudo o que se segue" (*C.*, IV, 8, 12).

A Lógica e a Dialética são, pois, os caminhos privilegiados para que o homem chegue à descoberta de si mesmo e para demonstrar a unidade da razão e do mundo. Dando-nos vida, os deuses nos incitaram a viver em conformidade com a natureza, em companhia dos outros animais; concederam-nos também a consciência de nossas representações, que transcende o simples uso. Se os animais se contentam em comer e beber, descansar e reproduzir-se, realizar enfim todas as funções exigidas por sua constituição, essas atividades cegas não convêm aos homens assim como não bastam aos deuses. *Deus precisa do homem*, seu testemunho privilegiado, a fim de *refletir* o jogo das representações e discernir os desígnios da providência: introduziu-o na cena do universo como "espectador de Deus e de suas obras, e não só espectador, mas exegeta" (*C.*, 6, 19). Por esse motivo, a faculdade de bem julgar, que se confunde com a faculdade de bem fazer, torna-nos iguais à divindade. E quem nos ensina isso? O espantoso "poder lógico" (*hê dynamis hê logikê*, *C.*, I, 1, 4), esse poder autônomo que a razão possui de curvar-se de algum modo sobre si mesma a fim de apreender o que ela é. Das faculdades que recebemos, "ela é a única que se autocompreende; ela sabe o que é, qual é seu poder, qual é sua dignidade, e conhece todas as outras faculdades". O poder especulativo da alma é semelhante a um espelho esférico que reflete todas as direções do mundo, as tendências naturais de nossa vida animal e a exigência racional de nossa existência divina, na harmonia do Todo.

Apesar da diversidade dos homens e dos conflitos que os desunem, em cada um deles se encontra, desde o nascimento, um conjunto ordenado de "pré-noções" (*prolêpseis*) que testemunham obscuramente sua origem comum e o fato de se pertencerem mutuamente. Houve quem hesitasse em ver nisso idéias "inatas", no sentido cartesiano, ou então um eco tardio da anamnese platônica; no entanto, parece difícil negar a inspiração socrática de uma apreensão primeira dessas noções universais referentes ao bem e ao mal, à existência dos deuses e à natureza da alma, uma vez que a dimensão metafísica do mito da

reminiscência estaria ausente da concepção estóica. Por acaso já Sócrates não chamaria a atenção de Eutífron para o fato de que os homens, assim como os deuses, estão de acordo quanto à necessidade da justiça, ainda que se oponham violentamente quanto às condições da aplicação desse princípio (*Eut.*, 8 *c-e*)? Epicteto ressaltou a universalidade e a inicialidade dessa "antecipação" (*pro-lêpsis*) do Bem, que talvez pudéssemos traduzir, na tentativa de eliminar a conotação conceitual que o termo grego não possui, por "pressentimento", e não por "pré-noção" ou "pré-conceito". O homem *pressente* que um conhecimento originário precede o domínio de suas experiências e comanda o curso de sua educação moral. "Chegamos a este mundo sem nenhuma noção natural do triângulo retângulo, do sustenido ou do semitom; é pela transmissão de uma ciência que aprendemos essas coisas [...] Mas o bem e o mal, o conveniente e seu contrário, a felicidade e a desdita, o útil e o nocivo, o que é preciso fazer e não fazer, quem chega a este mundo sem uma noção natural de todas essas coisas?" (*C.*, II, 11, 2-3). E ainda: "As pré-noções são comuns a todos os homens. Nenhuma pré-noção está em contradição com outra. Quem de vós não admite que o bem é coisa útil, desejável, que deve ser buscado em qualquer circunstância? Quem não admite que a justiça é coisa bela e conveniente?" (I, 22, 1).

Talvez a intuição central do estoicismo esteja precisamente nesse "pressentimento" de uma *ordem* inicial que articula o ensino da Lógica e da Moral dentro da Física, assim como reúne a razão humana e a razão divina no coração do *Kosmos*. Epicteto soube falar de maneira admirável, como esteta e como físico, dessa Cidade única do universo onde os homens e os deuses fundam uma mesma comunidade: "Portanto, quem tomar consciência do governo do mundo, quem souber que a maior, a mais importante, a mais vasta de todas as famílias é 'o conjunto [o sistema] dos homens e de Deus (*ty systéma to ex anthropôn kai teou*), que Deus jogou as sementes não só em meu pai e em meu avô, mas em tudo o que é gerado e cresce sobre a terra e principalmente nos seres racionais, porque eles, em relação com Deus pela razão, são os únicos da natureza a participar de uma vida comum com ele, por que tal homem não diria: sou do mundo, sou filho de Deus?'" (*C.*, I, 9, 4-6; cf. II, 5, 24-26).

Essa ampla visão cósmica de uma ordem do mundo impossível de modificar, cujo caráter "sistemático" lembra um ajuntamento harmonioso, conduz o naturalismo de Epicteto a pedir a cada homem que procure o lugar que deve ocupar. Se o animal pode, espontaneamente, adaptar-se ao meio que é seu, o homem, graças à razão, não deve considerar cada coisa isoladamente, mas em sua relação com o Todo, e assim construir a habitação onde irá morar. Tal é a *oikeiósis* estóica, a "relação íntima e familiar" com o mundo das coisas, dos seres e dos deuses, que une cada um de nós aos outros homens e ordena construir e habitar, mas também pensar a "casa" comum (*oikia*), a fim de conquistar solo próprio – e tornar assim legítima a *apropriação*.

Um monismo físico tão rigoroso, que reúne em malha fechada o tecido contínuo do ser, acaba, porém, por esvaziar-se sob o efeito de sua preocupação ética, se não a cindir-se num dualismo metafísico de alma e corpo que reproduz a divisão moral essencial do ensino de Epicteto. Curioso materialismo, aliás, essa doutrina que atribui a existência apenas aos "corpos" – mas não caberia mais falar de "realismo", ou de "corporalismo", como propunha Eric Weil? – e que recusa às almas, esses fragmentos de Deus, análogos às gotas de água do Oceano leibniziano, a possibilidade de escapar à dissolução no seio do Grande Todo! Pois se a alma não é imortal e deve voltar aos mesmos elementos de que foi composta (*C.*, IV, 7, 75), nem por isso deixa de ser bem real, distinta e mais fácil de conhecer do que o corpo, pois é a *única* que possui a faculdade de autoconhecer-se (e consigo conhecer todo o resto), dominando seu "corpo de lama" (IV, 1, 100), seu "corpo de morte" (II, 19, 27), seu "cadáver de terra e lama" (III, 22, 41), a tal ponto que um verdadeiro *chorismos* platônico se abre às vezes numa estranha penumbra! Duplicidade do homem: "Há, em nosso ser, mistura de dois elementos: o corpo, que temos em comum com todos os animais, e a razão e o pensamento, que temos em comum com os deuses" (*C.*, I, 3, 3). Se, como dizia Comte, o materialismo é a explica-

ção do superior pelo inferior, caberá qualificar de "materialista" a atitude de Epicteto, que tende claramente para o lado do parentesco entre deuses e bem-aventurados, e não do lado do parentesco entre infelicidade e morte? Será verossímil que o bem essencial da ostra esteja em sua concha (*C.*, I, 20, 17)?

O dualismo inegável de numerosos trechos não é por certo metafísico, o que distingue Epicteto de Platão e o leva, por exemplo, a rejeitar os mitos do *Fédon* sobre o destino futuro das almas, o que o impede também de ir mais longe no caminho do cristianismo nascente; ele é essencialmente de natureza ética. Tal é o significado da famosa oposição entre "o que depende de nós" (*tà eph'hemin*) e "o que não depende" (*tà ouk eph'hemîn*): ela inicia tanto o primeiro livro dos *Colóquios* quanto o primeiro parágrafo do *Manual*, e acompanha em seguida, como baixo-contínuo, os múltiplos improvisos do maestro.

"Há aquilo que depende de nós, há o que não depende de nós. Dependem de nós a opinião, a tendência, o desejo, a aversão, em suma, todas as nossas obras próprias (*oikeia érga*); não dependem de nós o corpo, a riqueza, os testemunhos de consideração, os altos cargos, em suma, as coisas que não são nossas obras próprias. As coisas que dependem de nós são naturalmente livres, sem empecilho, sem entrave; as que não dependem de nós são frágeis, servis, facilmente impedidas, próprias de outrem" (*M.*, 1-2; cf. *C.*, I, 1-9; I, 22-10).

Essa divisão não enseja a rejeição das coisas que nos são "exteriores" (*tà ektos*) ou "estrangeiras" (*ta ép'allois*) em favor das coisas que estão "em nós" (*tà en hemin*); o que escapa à vontade do sábio lhe é *indiferente*, mas não constitui objeto de acusação. Não se encontrará vestígio de aversão ou desprezo para com coisas "exteriores" que, elas também, provieram da divindade e pertencem "propriamente" aos outros homens; por ser rigoroso, o ideal ascético de Epicteto não enseja nenhuma condenação moral às riquezas, às honras ou ao poder. Nada no mundo é mau em si, nem mesmo a pobreza, a escravidão, a doença e a morte; portanto, não devemos acusar ninguém, nem procurar outro responsável pelas nossas decepções e por nossos sofrimentos, senão a nossa ignorância. Há um conflito irremediável entre a vontade primeira das coisas, que estão em nosso poder, precisamente porque não há outro poder senão o do querer, e as máscaras variegadas do desejo que sujeitam o homem àquilo que incide fora do *ato* de vontade. O desejo (*desiderium*), essa espécie de falha na alma, é, em sentido próprio, "a falta de um astro" (*de-siderium*), o esquecimento, diante do céu estrelado de que nos sentimos excluídos, da lei moral – no fundo de nós mesmos – que comanda a ação; todo desejo é um *ato falho*. Por isso, é uma paixão impura, uma desordem patológica de que o sábio deve desfazer-se, e não uma ordem prática; querer, ao contrário, é querer a vontade, no firme movimento de adequação a nosso ser próprio, portanto, renunciar ao mesmo tempo a tudo que a entrava. Há em Epicteto uma admirável vontade de renúncia que a modernidade, apaixonada por seus próprios desejos, não tem mais condições de apreciar: "Haverá talvez um tempo em que os atores trágicos acreditarão que suas máscaras, seus calçados e suas roupas são eles mesmos" (*C.*, I, 29, 41). Sempre fora de si mesma, a *libido* aliena-se no objeto fantasiado e realiza o movimento inverso da *proaíresis* (a "escolha prévia", a "preferência refletida", que avança *-pro-*, como a *pro-lépsis*, ao encontro de mim mesmo). Estranho ao falso autodomínio do homem moderno, que confunde o imperialismo que seu desejo impõe ao outro com o império da vontade que se volta para si mesma e só quer a si mesma, Epicteto ensina a dignidade do filósofo: escravo ou coxo, ele luta contra si mesmo (IV, 9, 11) e renuncia sem remorsos às coisas que não dependem de sua vontade (IV, 4, 39). Entende-se por que esse ascetismo marcial e jovial – que identifica a supressão dos desejos com a edificação da vontade – cunhou, como moeda de ouro, a fórmula transcrita por Aulo Gélio (*NA*, XVII, 19, 6): *anekhou kai apekhou* (gr.) = *sustine et abstine* (latim) = "suporta e abstém-te".

Se, para Sócrates, o homem não era mais que sua alma (*Alcibíades*, 130 c), para Epicteto a alma outra coisa não é que *proaíresis*: sua livre escolha "divide" (*di-aíresis*) o mundo entre o que aumenta nossa dependência e o que contribui para fortalecer nossa independência. É ela que

faz de nós uma liberdade que Zeus mesmo não poderia coibir (I, 1, 23); é ainda ela que governa o uso correto de nossas representações, rechaça os falsos bens e os males aparentes e constitui em definitivo a essência de nossa "pessoa moral". Fora dela, nada há que seja bem ou mal (III, 10, 18), pois o bem e o mal se encontram de modo igual apenas na vontade (II, 10, 25), sendo todo o resto indiferente, embora não nulo. Segundo Cícero (*Primeiros Acadêmicos*, II, 145), Zenão, fundador do estoicismo, mostrava a mão aberta, com os dedos bem estendidos num gesto de acolhida: "Eis a representação", dizia. Fechando ligeiramente os dedos sobre a palma: "Eis o assentimento." Depois, fechando a mão em punho, acrescentava: "Eis a compreensão", aquela que carrega em si mesma a marca de sua verdade; por fim, num último gesto, a mão esquerda agarrava o punho direito para encerrá-lo com força: "Eis a ciência, que ninguém possui, só o sábio." É de notar o progresso contínuo para a interioridade e a unidade, ao mesmo tempo que para a dureza, a habilidade e a força das duas mãos que concorrem para tomar legitimamente posse do que Zeus lhes havia oferecido. Sabendo acolher as representações e dar seu consentimento à ação, a *proaíresis*, dom de Deus, estabelecerá que todas as faculdades do homem lhe são subordinadas; a ela cabe pronunciar-se sobre as ações de cada uma delas e de lhes dar justo valor; a ela cabe mostrar-nos qual é o caminho que devemos seguir. Que mais pode fazer o olho aberto senão enxergar, fiel à sua função própria? O olho enxerga, é verdade, mas é a vontade que lhe diz se deve olhar, e de que modo, a mulher do vizinho (II, 23, 12).

Houve quem denunciasse na moral de Epicteto a apologia da resignação, da fuga ao mundo ou da indiferença, tachando de orgulhoso o sábio que, em sua cidadela inexpugnável, saboreia a "ausência de perturbação" (*ataraxia*), a "ausência de medo" (*aphobia*), a "liberdade" (*eleutheria*) (II, 1, 21) e sobretudo a "impassibilidade" (*apatheia*) (III, 15, 12). Isso é ver as coisas pelo lado errado e acusar injustamente uma doutrina que utiliza a paciência, o desprendimento e a renúncia para melhor ressaltar os deveres (*kathékonta* [gr.], *officia* [lat.]) do filósofo e torná-lo disponível para seus companheiros e para si mesmo. O homem honesto deve exercitar o domínio de suas tendências e de suas aversões para permitir o livre uso de sua vontade; deve ao mesmo tempo cumprir suas obrigações e os encargos que lhe competem. "Não devemos ser impassíveis como uma estátua; precisamos manter nossas relações naturais ou adquiridas com o outro, como homens religiosos, como filhos, como irmãos, como pais, como cidadãos" (III, 2, 4). Porque todos os homens saíram de Deus, mesmo os escravos, e têm deveres mútuos para com seus irmãos assim como para consigo: a limpeza, a higiene e o pudor (*aidos*), sobretudo, preservam a nobreza de nosso nascimento: "Se fosses uma estátua de Fídias, sua Atenas ou seu Zeus, pensarias em ti mesmo e no artista que te fez; e se tomasses consciência, te esforçarias para não cometeres nenhum ato indigno de teu autor nem de ti mesmo, e para não te mostrares em atitude indecente" (II, 8, 18). Se as circunstâncias são indiferentes, não é indiferente que a ação do sábio reconheça nos outros homens seres racionais com os quais tem parentesco. No entanto, Epicteto, uma vez mais fiel a Sócrates, não nega a hierarquia natural dos seres; chega a ter o cuidado de ressaltar em várias ocasiões as diferenças e mesmo as desigualdades: "Tu te preocupas sobretudo com a maneira de te pareceres com os outros homens, como o fio que nada deseja que o distinga dos outros; eu, em vez disso, quero ser a tintura de púrpura (*porphyra*) o laticlavo dos senadores romanos), a pequena quantidade de ma-téria brilhante que confere brilho e beleza ao resto" (I, 2, 18).

A exemplo de seus dois modelos, Sócrates e Diógenes, Epicteto não foge do mundo, ainda que não corra para ele: deixa-o chegar, ou deixa que as coisas aconteçam como acontecem, fazendo a cada vez o que lhe é ditado pela razão e pela posição que ele ocupa na cidade. A solidariedade militante de que dá mostras sem ostentação veda-lhe *engajar-se*, como dizemos hoje, pela simples razão de que ele *já* está engajado na comunidade dos deuses e dos homens; ele tem um posto. Fiel ao Sócrates da *Apologia* (28 *d*), que se recusava a deixar a posição que lhe fora atribuída pela divindade, mesmo diante da morte,

Epicteto permanece consciente de que é um fragmento de Deus, uma parcela da razão universal, uma peça essencial do espetáculo do mundo (III, 24, 31-34). Em todas as ocasiões o homem deve *manter* seu papel, e não sair de cena antes que as cortinas desçam: "Lembra-te de que és ator de um drama que se dá segundo o autor: curto, se ele quiser curto; longo, se ele quiser longo; se é um papel de mendigo que ele quer para ti, assim mesmo representa-o com talento; faze o mesmo se o papel for de coxo, magistrado ou homem comum. Pois tua função é representar corretamente a personagem que te foi confiada; quanto à escolha, cabe a outro" (*M.*, 17).

O desapego de Epicteto não se confunde, pois, com indiferença, muito menos com a "soberba diabólica" denunciada por Pascal: serenidade não é orgulho nem resignação. A morte deve encontrá-lo em *ação*, numa ocupação generosa e útil ao bem da sociedade, ou, pelo menos, fazendo o que está a seu alcance. Aquele que não se empresta aos homens porque se deu ao mundo continua, até o último instante, testemunho de Deus e, como o verdadeiro filósofo cínico (III, 22), pai de todos os outros homens. A vocação do sábio e sua submissão à ordem desejada pela Providência arrancam dele palavras veementes que saúdam a suprema bondade de Deus: "Que outros se entreguem à prática dos processos, dos problemas, dos silogismos; tu, exercita-te a suportar a morte, a prisão, a tortura, o exílio. Comporta-te então com audácia, obedecendo àquele que te chamou para essas provas, que te julgou digno do posto em que te pôs e onde mostrarás o que pode a razão senhora quando se opõe a forças que escapam à vontade" (II, 1, 38).

A entonação religiosa das preces que Epicteto dirige ao deus vivo que traz em si não parece provir do panteísmo e do politeísmo tradicionais dos estóicos. Houve quem procurasse ver nelas, mas sem poder realmente provar, uma influência dos primeiros cristãos presentes em Nicópolis. Esse Deus pessoal, com o qual o sábio dialoga continuamente, parece de qualquer modo muito distante da divindade difusa através do mundo à qual se endereçava o Hino de Cleantes. As provas cosmológicas ou teleológicas da existência de Deus, que afloram por vezes nos *Colóquios*, não bastam para explicar o Deus eterno cuja forte ternura paterna Epicteto sente (I, 3, 1; I, 19, 9; III, 24, 3 e 15). Talvez por sentir em si a calma presença de Deus, de Deus e do demônio que continuam em silêncio no fundo da alma depois que o homem fecha as portas e apaga as luzes de seus aposentos (I, 14, 12-4), Epicteto tem pouca preocupação com sua sobrevivência pessoal. Basta-lhe ter vivido aquiescendo à ordem das coisas e ter querido cada acontecimento tal como aconteceu. Por isso, ele aceita *partir* com a mesma serenidade de Sócrates, com as mesmas palavras que este disse: *apeimi*, "vou embora"... (*Fédon*, 61 *c*; *C.*, III, 5, 10). A delicadeza das palavras que ele dirige então para seu Pai contrasta com a rudeza das exortações aos discípulos: "Queres agora que eu deixe a assembléia; vou embora, cheio de reconhecimento para contigo por me teres julgado digno de participar dessa assembléia, de ver tuas obras e de tomar consciência de teu governo." O envoltório carnal do escravo talvez fosse rude; protegia uma alma sensível e pura cuja piedade se voltava para um Deus que não é mais aquele dos filósofos e dos cientistas, mas quase o de um místico.

Segundo Posidônio, a primeira atividade do sábio era construir sua casa; como em eco, o autor de *Aurora* nos ensinará "onde devemos construir nossa casa" (V, 473). Epicteto foi o exemplo vivo da sabedoria que leva o pensador a afastar-se dos caminhos comuns, talvez para dar um abrigo àquele que ele às vezes chama, simplesmente, Outro (II, 5, 22; III, 1, 43; IV, 1, 103).

• W. A. Oldfather, Contributions Toward a Bibliography of Epictetus, *University of Illinois Bulletin*, XXV, 12, Urbana, 1927; Contributions Toward a Bibliography of Epictetus. A Supplement, ed. M. Harman, Urbana, 1952.

Obras: *Epictetae philosophiae monumenta*, ed. Schweighäuser, 5 vol., Leipzig, 1799-1800, reprint 3 vol., Hildesheim, 1977; *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1894, 2ª ed. (Major), 1916, reprint Stuttgart, 1965; *Les propos d'Epictète recueillis par Arrian*, trad. Frère J. de Saint-François, Paris, 1609, 1630; *Les entretiens d'Epictète recueillis par Arrian*, trad. V. Courdaveaux, Paris, 1862, 1908; *Entretiens*, texto grego e trad. franc. J. Souilhé, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1948-1949, 2ª ed. 1975; *Manuel*, trad. Antoine du Moulin, 1544, Du Vair, 1591 etc.; *Entretiens*, trad. E. Bréhier revista por P. Aubenque, e *Manuel*, trad. J. Pépin, in *Les stoï-*

ciens, ed. E. Bréhier e P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962; *Epitteto. Il Manuale*, trad. it. G. Leopardi, ed. N. Festa, Milão, 1913; *Epictetus*, 2 vol., ed. W. A. Oldfather, Cambridge (Mass.) e Londres, Loeb Classical Library, 1925-1928, reimpr. 1979-1985.

⇒ H. von Arnim, Epiktetos, *RE*, Pauly-Wissowa, VI, 126-31; J. Bonforte, *The Philosophy of Epictetus*, Nova York, 1955; *Epictetus. A Dialogue in Common Sense*, Nova York, 1974; A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890, reimpr. Stuttgart, 1968; *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894, 2ª ed. 1968; W. Capelle, *Epiktet, Teles, Musonius, Wege zu glückseligem Leben*, Zurique, 1948, 2ª ed. 1987; T. Colardeau, *Etude sur Epictète*, Paris, 1903; F. Decleva Caizzi, *Epiktet. Vom Kynismus*, ed. M. Billerbeck, Leiden, 1978; G. Germain, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris, 1964; J. C. Gretenkord, *Der Freiheitsbegriff Epiktets*, Bochum, 1981; B. L. Hijmans, *Askesis, Notes on Epictetus' Educational System*, Assen, 1959; A. Jagu, *Epictète et Platon*, Paris, 1946; La religion d'Epictète, *Recherches et travaux*, Angers, 1946; R. Laurenti, Il filosofo ideale secondo Epitteto, *Giornale di Metafisica*, 1962; J. Moreau, Epictète ou le secret de la liberté, *Revue de l'Enseignement philosophique*, 1983-1984, 3-13; R. Radice, *La concezione di Dio e del divino in Epitteto*, Milão, 1982; E. Riondato, *Epitteto. Esperienza e ragione*, Pádua, 1965; D. S. Sharp, *Epictetus and the New Testament*, Londres, 1914; G. R. Stanton, The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius, *Phronesis*, 13, 1968, 183-95.

Jean-François MATTÉI

EPICURO, 341-271 a.C.

A vida de Epicuro é bastante conhecida, graças a alguns documentos diretos e à biografia escrita por Diógenes Laércio (X, 1-28). Nascido talvez em Atenas, talvez em Samos, Epicuro era, em todo caso, cidadão ateniense, mas passou os primeiros anos da vida em Samos, onde seus pais, de origem modesta, estavam estabelecidos como colonos. Sua vocação filosófica revelou-se bem cedo, enquanto lia os poetas nos bancos de escola. Teve vários mestres: o platônico Pânfilo, talvez o peripatético Praxífanes e, sobretudo, o demócritiano Nausífanes, com quem suas relações foram tempestuosas. Seu pensamento original logo se faz notar de maneira provocante. Parece ser possível distinguir duas fases em sua vida, não marcadas por diferenças na doutrina que ensinava, mas sim pelo modo adotado para ensiná-la. Por volta de 310, começa a lecionar em Mitilene, na ilha de Lesbos, e logo se torna tão insuportável que precisa fugir precipitadamente para Lâmpsaco, na Ásia Menor, com os primeiros discípulos. Ali consegue recursos e obtém novos alunos, notáveis e influentes. Em 306, vai morar em Atenas, de onde não sai praticamente até morrer. Compra uma grande residência, que contava com o famoso Jardim, e nela organiza, com os discípulos e suas famílias, uma espécie de escola comunitária que tem algo de mosteiro filosófico; a casa matriz, aliás, tem ligação com filiais distantes. Os contatos com o mundo exterior reduzem-se ao mínimo. Nessa ilha de amizade tranqüila e estudiosa, Epicuro é o "guia"; em torno dele cria-se, nitidamente, um culto da personalidade. Afetado por uma doença muito dolorosa, que ele suporta com serenidade exemplar, antes de morrer toma todas as providências para garantir o futuro dos discípulos e a permanência da escola.

Epicuro foi escritor fertilíssimo; redigiu mais de trezentos volumes. Diógenes Laércio transmitiu-nos cerca de quarenta títulos, entre os quais se destacam um enorme tratado *Sobre a Natureza* em 37 livros, uma metodologia intitulada *Cânon*, tratados de física, psicologia, teologia, moral, escritos polêmicos, obras dedicadas à memória de discípulos mortos, resumos, coletâneas de máximas e cartas. Dessa imensa produção, não nos resta grande coisa, mas o pouco que ficou não é desprezível. Os textos mais bem conservados e os mais acessíveis são os transcritos por Diógenes Laércio, ou seja, três resumos doutrinais em forma de cartas endereçadas a discípulos (*Carta a Heródoto*, sobre física; *Carta a Pítocles*, sobre meteorologia; *Carta a Meneceu*, sobre moral), mais uma coletânea de quarenta *Máximas Capitais*, portanto sobre a moral e a política. Uma outra coletânea de oitenta máximas descoberta há um século num manuscrito do Vaticano (*Gnomologion Vaticanum*). O restante da obra de Epicuro é parcialmente conhecido por citações de autores posteriores, amigos ou adversários, e também pelos vestígios importantes mas mutilados do grande tratado *Sobre a Natureza*, encontrados no século XVIII numa *villa* de Herculano que abrigava uma verdadeira biblioteca de papiros epicuristas. Esses documentos ainda hoje estão sendo estudados com o emprego de tecnologia minuciosa; a fisionomia de alguns livros da

obra começa a desenhar-se com certa nitidez. Devemos mencionar também as citações de Epicuro contidas num documento singular: a grande inscrição mural que um epicurista entusiasta, Diógenes de Enoanda, mandou gravar por conta própria mais ou menos em 200 d.C., para a edificação dos habitantes daquela pequena cidade da Ásia Menor.

É difícil definir a filosofia de Epicuro em poucas palavras. Há quem insista nas suas características que possam ser devidas à situação de crise e desnorteamento atravessada pelo mundo grego depois das conquistas de Alexandre e de sua morte: individualismo (a finalidade da filosofia é a felicidade individual); universalismo (a filosofia é para todos e para já; ela não exige condições de elite nem condições especiais de cultura, assim como não requer propedêutica longa e árida); dogmatismo (em situação de urgência, as certezas imediatas, se necessário fornecidas por catequização facilmente memorizável, contam mais que eventuais pesquisas e argumentos justificativos). Rejeitando os auspícios de Sócrates, o elitismo matematizante de Platão e o finalismo biologizante de Aristóteles, Epicuro tenta uma filosofia simples, evidente, arcaizante em vários aspectos, pronta para o consumo imediato. Mas essa imagem é, no mínimo, incompleta; baseia-se em grande parte na utilização dos textos mais acessíveis, que não são os mais técnicos. O epicurismo é uma filosofia de escola, não uma filosofia de praça pública. A pesquisa mais recente destacou o caráter de "ciclo longo" do currículo de estudos no Jardim de Epicuro; mostrou-se, em particular, o cuidado com que Epicuro reformula as doutrinas abordadas, levando em conta as objeções que lhes foram feitas no entretempo. O epicurismo mostra-se assim menos "selvagem" do que levaria a crer a freqüente agressividade que ostentou e que provocou nos adversários.

O caráter sistemático da doutrina foi julgado de maneiras diversas. Alguns vêem nela apenas um mosaico de intuições independentes, quando não incoerentes. O próprio Epicuro ressaltou com freqüência a força e a fecundidade de seus princípios; mas é verdade que ele desconfia das deduções puramente formais, e que seus princípios só determinam os dogmas fundamentais; na consideração das minúcias, o princípio não fixa uma solução determinada, mas apenas um tipo determinado de solução, que deixa lugar para uma pluralidade de hipóteses entre as quais não se escolhe; a doutrina traça limites que desenham um espaço móvel.

As exposições clássicas, desde a doxografia de Diógenes Laércio até os historiadores modernos, apresentam sucessivamente as três "partes" da filosofia de Epicuro: a "canônica", ou teoria das regras e critérios do juízo (no campo dos juízos de realidade e no dos juízos de valor), a física e a ética. Esses três capítulos não são, porém, independentes nem pertencem ao mesmo plano. A autonomia teórica da canônica estava, já na Antiguidade, sujeita a discussões. Pedagogicamente, ela é primeira porque, antes de se enunciar alguma verdade, convém ensinar que meios temos para atingi-la e reconhecê-la. Mas, historicamente, ela se mostra secundária: Epicuro só refletiu nos problemas metodológicos, sob a pressão das objeções céticas, depois de ter elaborado com toda a "ingenuidade" crítica a sua teoria da natureza. Em frontal oposição às sutilezas verbais e vazias de uma dialética e de uma lógica puramente formais, assim como a qualquer "discurso do método" que precedesse o exercício efetivo desse método, ele vê fatos psicológicos, portanto – como veremos – fatos físicos, nas operações intelectuais (linguagem, pensamento, juízo, raciocínio). A canônica não pode, por conseguinte, iniciar uma exposição do epicurismo, a não ser que se antecipe à física que a fundamenta; ela explicita, sob o ângulo normativo de uma metodologia, aquilo que a física sabe e diz a respeito das relações entre o homem e o mundo.

A própria física está explicitamente subordinada a fins éticos: "Se não estivéssemos atormentados pelo terror que nos inspiram os fenômenos celestes, pelo medo do mistério da morte e pela ignorância em que vivemos acerca dos limites traçados para nossos sofrimentos e nossos desejos, não teríamos necessidade de estudar a natureza" (*Máxima* XI). A física é legítima na exata medida em que é o remédio específico para as doenças da alma: não é mais necessária do que o suficiente, nem menos do que aquilo que dela se precisa para ser feliz. O epicurismo não

busca o conhecimento por si mesmo, mas não confunde verdade com utilidade: a física é útil porque é verdadeira. Funcionalmente vinculada à ética, é substancialmente independente desta: só desempenha sua função à medida que des-moraliza a natureza, purificando-a da presença mítica.

Tomadas essas precauções, voltemos à canônica. Segundo fontes concordantes, Epicuro afirmava que dispomos de três critérios de verdade: sensações, antecipações ou pré-noções (*prolepseis*, neologismo que será retomado pelos estóicos), afeições ou paixões (*pathé*). Houve quem tentasse reduzi-los a um só, notando que as pré-noções (pelo menos segundo certas descrições) têm gênese empírica a partir das sensações, e que os *pathé* de prazer ou de dor são os aspectos afetivos da sensação; mas é inegável que Epicuro não procedeu pessoalmente a essa unificação. A questão assim suscitada – e que continua muito discutível – é saber se convém ou não definir o epicurismo como um sensualismo.

Em se tratando de sensações, constitui uma das teses epicuristas mais célebres a afirmação de que elas são todas verdadeiras e absolutamente verdadeiras. Essa tese está ligada a uma teoria estritamente física da sensação, que, inspirando-se na de Demócrito, minimiza tudo o que, neste último, atenua a passividade do sujeito senciente. Para Epicuro, que, ao contrário, insiste na passividade integral do receptor, a sensação é efeito integral da presença e da ação de um corpo real sobre o nosso; sendo o conteúdo da imagem inteiramente determinado do exterior, a sensação só pode reproduzir exatamente as características do objeto que é sua causa direta (donde que as alucinações não são menos "verdadeiras" que as sensações comuns). Essa justificação, todavia, supõe a verdade da teoria física das sensações. Para evitar o círculo, Epicuro confere à verdade das sensações o *status* de um princípio epistemológico que só pode ser demonstrado indicando-se que seria impossível refutá-lo. Nada pode ser objetado a uma sensação, que é *alogos* (sem palavra, sem razão, sem *sentido*); ela não *diz* nada, de tal modo que nenhuma instância poderia *contradizê-la*. Trata-se, pois, da sensação reduzida a si mesma, imediata, presente, não interpretada verbalmente, que é irrefutavelmente "verdadeira", ou seja, real; a tese da verdade das sensações vai, portanto, *pari passu* com uma análise da percepção, que destaca o papel considerável desempenhado pelo juízo (*doxa*). Aquilo que de ordinário é chamado, equivocadamente, de erro "dos sentidos", é na realidade erro do juízo, erro na interpretação dos dados brutos. Resta saber, é claro, se a noção de verdade tem exatamente o mesmo sentido quando se diz que todas as sensações são verdadeiras e quando se diz que certos juízos apenas o são; resta também saber se, para fazer a seleção entre juízos verdadeiros e falsos, a sensação, tal como foi redutivamente descrita para justificar seu *status* de critério, é capaz também de fornecer as "evidências" necessárias aos testes empíricos de "confirmação" e de "não-infirmação", cuja arbitragem Epicuro lhe incumbe. Está claro que esse esforço heróico para isentar os sentidos de toda responsabilidade no erro e para imputar ao juízo integralmente essa responsabilidade não deixa de apresentar dificuldades.

O critério da *prolepsis* não é menos problemático. Segundo os exemplos alegados, o termo designa as noções gerais, significadas pelos substantivos comuns; o rótulo que lhes é dado por Epicuro caracteriza-as como "apreensões antecipadoras". Antecipadoras de quê? Todo o problema está aí. De acordo com a interpretação empirista, já nítida em Diógenes Laércio, a pré-noção antecipa uma experiência particular, no sentido de que devemos possuí-la para podermos interpretar nossas sensações e subsumir em conceitos as informações que elas nos dão; mas ela não antecipa a experiência em geral e forma-se em nós pela sedimentação das sensações na memória. Certos textos de Cícero, em contrapartida, parecem autorizar uma interpretação inatista, segundo a qual a pré-noção precede não só uma experiência em particular como também qualquer experiência. Notemos, em todo caso, que a pré-noção é no mais das vezes apresentada como aquilo sem o que não poderíamos fazer certo número de coisas que fazemos efetivamente: dizer que o que vemos é um cavalo, perguntar se o que estamos vendo ao longe é um cavalo ou um boi, discutir ou refutar a opinião falsa de nosso próximo que diz ser um boi, e mesmo fazer uma estátua de cavalo sem modelo diante dos olhos. Se a

pré-noção é um critério, é porque nos permite selecionar entre os juízos que lhe são conformes e os que a contradizem: assim, a pré-noção que temos de homem, e que comporta o bipedismo, permite julgar que isto, que é bípede, é um homem, e que aquilo, que é quadrúpede, não é. Em tudo isso, a anterioridade da pré-noção parece bem definida, não em relação à sensação propriamente dita, mas sim em relação aos diversos atos (de pesquisa, interpretação, juízo) dos quais ela é, logicamente, condição de possibilidade. A questão da origem das pré-noções não está resolvida nem mesmo proposta por essa descrição de sua natureza antecipadora. O fato de Epicuro as propor como critérios distintos, ao lado das sensações, não prejulga em nada a resposta por dar-se a essa pergunta: os juízos precisam de um critério que não seja a sensação, pois esta não profere nenhum juízo. Se, apesar de tudo, alguém desejar formular a questão da origem dos conceitos na teoria de Epicuro, responderemos, rapidamente e sem rodeios, que isso não passa de uma interpretação em favor de uma origem externa, portanto, em certo sentido, "sensualista", e acrescentaremos, em primeiro lugar, que o espírito, levando-se em conta a sua constituição física, é considerado capaz de uma espécie de sensação mental direta, a "visão do pensamento", e que esta pode servir de base à constituição de certas pré-noções particulares (a pré-noção de Deus, em especial); e, em segundo lugar, que o vocabulário "inatista" dos textos ciceronianos não opõe inato a adquirido, mas natural a artificial, racional e cultural: uma pré-noção pode, portanto, muito bem provir, mediatamente, "de fora" e no entanto ser considerada *inata*, desde que seu agente de introdução (*in-*) seja precisamente a natureza (*-nata*), e não a linguagem racional ou o artifício cultural. Nessa teoria naturalista do conceito, as coisas produzem em nós todos, identicamente, seus conceitos verdadeiros.

Poderemos ser mais breves no que se refere às afeições, critérios práticos do bem e do mal, do que deve ser adotado e do que deve ser abandonado; aí estaremos, evidentemente, no campo da moral. Para Epicuro, há duas afeições e somente duas: prazer e dor, com exclusão de qualquer estado neutro e de qualquer estado misto, havendo uma espécie de preferência lógica pelo prazer, visto que os estados descritos por Platão como prazeres "mistos" são contados como dores, porque não são prazeres puros. Donde a idéia de que "o limite da grandeza dos prazeres é a supressão do elemento dor" (*Máxima* III). Prazer e dor são os critérios imediatos e irrefutáveis do estado de nosso corpo e do caráter útil ou nocivo dos objetos com os quais ele se relaciona. Se o bem é por definição o que buscamos, e o mal é o que evitamos, cabe dizer que o prazer é o próprio bem, e a dor é o próprio mal. O prazer não é o sinal, falível ou mesmo infalível, de que uma coisa é boa para nós; ele é o próprio bem cuja causa ou instrumento é a coisa prazerosa. Pode-se dizer que prazer e dor são o aspecto vivido do estado, íntegro ou ameaçado, do composto vivo; com eles, a própria natureza julga o que lhe é conforme e o que lhe é contrário. Nesse aspecto, o epicurismo não se contenta em recorrer à experiência imediata; por isso, remete à observação dos casos em que a natureza do ser vivo se mostra cruamente, sem o anteparo das opiniões e da linguagem: o animal e a criança buscam o prazer e rejeitam a dor, de modo natural e sem o uso da razão, sem aprendizagem alguma. O que faz a força da afeição é ser *alogos*, como a sensação. Os moralistas que condenam o prazer não invalidam essa tese, ao contrário, confirmam-na sem querer, pois o que condenam nunca é o prazer como tal, mas apenas as conseqüências nefastas que podem advir de sua busca insensata, além dos "limites" impostos pela natureza. Assim como a sensação, recoberta e mascarada pelos juízos que se lhe "acrescentam", a afeição é um dado imediato de direito, e não de fato: um imediato perdido, por reconquistar, oculto como está no homem comum por toda uma crosta de opiniões incertas, de mitos culturais, de paixões artificiais. Muitos dos desejos observáveis não são naturais nem necessários, no sentido de que a falta de satisfação deles não produz verdadeira dor. O hedonismo epicurista, ao qual voltaremos, está totalmente distante de uma cultura sistemática da volúpia.

Convém, antes, descrever sumariamente a física de Epicuro, reedição independente do atomismo de Leucipo e de Demócrito; insistiremos

aqui nos elementos novos; os princípios fundamentais são tradicionais, mas sua justificação é muitas vezes original, o que lhes confere sentido novo. Isso se percebe já no primeiro princípio – nada nasce de nada –, que Epicuro baseia na infirmação empírica da hipótese contrária: se assim não fosse, tudo poderia nascer de tudo, sem necessidade de semente alguma. Subentende-se que vemos que isso não acontece, e que as gerações naturais ocorrem a partir de matéria não só preexistente mas de certo modo informada. O princípio do princípio é, pois, a regularidade, a ordem na geração das coisas naturais: percebemos uma natureza, não um caos de aparições sem regra. Simetricamente, nada se perde em absoluto; aqui também Epicuro recorre à infirmação pelos dados sensíveis da hipótese oposta: se ocorressem desaparições integrais, uma vez que elas não fossem compensadas (em virtude do primeiro princípio), a soma das coisas iria diminuindo; considerando-se a infinidade do tempo, todas as coisas teriam perecido, e não estaríamos aqui para falar delas. Dos dois primeiros princípios, resulta que o Todo é imutável: qualquer mudança é mudança no Todo, e não do Todo.

O mobiliário do universo comporta duas espécies de mobília: os corpos, cuja existência e pluralidade parecem suficientemente demonstradas pela sensação; e a "natureza intangível", por definição imperceptível, mas que é a condição de possibilidade de localização dos corpos (pelo que essa natureza se determina como *espaço*) e de seu movimento (pelo que ela se determina como *vazio*), os quais são manifestos. Não menos importante que essa bipartição do Todo em corpos e vazio, por um princípio de fechamento pode-se afirmar que fora dessas duas realidades nada existe, pelo menos nada que seja uma "natureza completa": qualidades, ações e estados são sempre qualidades, ações e estados de alguma coisa. Certas realidades que outros pensadores consideram incorporais nem por isso estão banidas: se atuam e sofrem ação, mesmo sendo imperceptíveis (como a alma), são corpos, eis tudo.

Os corpos podem ser compostos (assim são todos os corpos perceptíveis) ou simples, insecáveis (*atoma*) e inalteráveis (*ametableta*). A existência dos átomos, que são imperceptíveis, é afirmada em virtude de argumentos geométricos (se a divisibilidade prosseguisse infinitamente, o ser seria constituído por uma multiplicidade infinita de não-entes) e físicos (se todo corpo fosse composto infinitamente, qualquer corpo seria destrutível, o que poria em risco o princípio de exclusão do aniquilamento). Os átomos têm propriedades que os compostos não têm: são absolutamente sólidos, compactos, indeformáveis, inalteráveis, inegendráveis e indestrutíveis; cada um é um pequeno bloco de ser cortado para a eternidade; a infinidade de seu número decorre da infinidade do Todo. Eles também têm qualidades que os compostos possuem: *grandeza* (Epicuro distingue nitidamente sua indivisibilidade física e sua divisibilidade geométrica, que, no entanto, redunda em *mínimos* de extensão espacial); *forma*, que varia de um átomo para outro, mas não estritamente ao infinito (Epicuro parece ter desejado evitar a conseqüência que talvez se pudesse opor a Demócrito: se as formas atômicas fossem em número infinito, deveria haver átomos de qualquer grandeza); *peso*, princípio de seu movimento natural, que em Epicuro é, sem ambigüidade, um movimento "para baixo". Mas os átomos são desprovidos das qualidades sensíveis que seus compostos possuem realmente, nem que de maneira fugaz: efeitos de totalização permitem explicar, em nível macroscópico, o aparecimento da cor, do calor e das outras qualidades, que não existem em escala microscópica e cujas diferenças se reduzem a diferenças de forma, posição e organização atômicas.

Com referência ao movimento dos átomos, a tradição antiga atribui a Epicuro uma revisão profunda das teses de Demócrito, com o resultado de que o estado de coisas que Demócrito considera originário (o movimento desordenado dos átomos em todas as direções) só aparece como derivado; a análise epicurista iria mais longe em sentido ascendente, enquanto a síntese desceria mais. O sistema repousaria sobre duas teses: 1) os átomos têm um movimento natural, unidirecional, para baixo; 2) esse movimento é causado por seu peso, não é função desse peso – no vazio, todos os átomos caem com velocidade igual, não ultrapassável porém não infinita, que é aquela percorrida por um átomo de espaço num átomo

de tempo. Essas duas teses tornam necessária uma terceira, a tese famosa – e escandalosa – da "declinação" dos átomos; pois se os átomos caem originariamente na vertical, sem poder alcançar-se, não há razão alguma para que possam chocar-se, ricochetear em todos os sentidos, enganchar-se e finalmente compor mundos. Está, pois, criado o cenário para a inserção desse desvio mínimo, sem causa atribuível, indeterminado em termos de momento e lugar, que se chama declinação (no latim de Lucrécio, *clinamen*). Ela possibilita a formação dos mundos e introduz uma espécie de átomo de liberdade, passível de se opor ao "destino dos físicos" que Epicuro considera tão opressivo quanto a mitologia; no outro extremo da cosmogonia, no nível dos compostos mais complexos, ela intervém de novo para justificar o movimento voluntário dos seres vivos e a responsabilidade moral do homem.

Essa teoria é professada pelos epicuristas, por Filodemo e, com mais minúcias, por Lucrécio; é expressamente atribuída ao próprio Epicuro por Cícero, Plutarco, Diógenes de Enoanda e Agostinho. Não é menos notável o fato de não haver vestígio dela naquilo que nos resta de Epicuro, inclusive nos lugares onde, normalmente, esses vestígios deveriam aparecer (e onde certos editores, por conjecturas *ad hoc*, a fizeram aparecer). Não nos parece totalmente impossível pensar (levando em conta, em especial, o testemunho de Carnéades no *De Fato* de Cícero) que Epicuro se tenha limitado a defender a existência de um movimento livre e voluntário da alma, sem o vincular à declinação atômica, e que certos epicuristas posteriores, perturbados pelas polêmicas de Crisipo, introduziram a declinação com o fim de defender a doutrina ético-psicológica; para serem justos, tê-la-iam exportado para a cosmogonia, remontando aquém do estado originário que, nessa hipótese, Epicuro teria representado do mesmo modo que Demócrito. A declinação constitui ou não – para retomar o título da tese de doutorado do jovem Karl Marx – a *Diferença entre a Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro*? Aqui nos absteremos de decidir.

Uma vez em estado de entrechoque multidirecional (seja esse estado originário ou não), os átomos entram em composição uns com os outros, ao sabor de uma espécie de seleção natural das combinações viáveis; aliás, conservam nos compostos o movimento, que é mais ou menos obstado pela textura. Esses compostos têm realidade física, ligada menos aos materiais que os compõem do que à forma de sua associação; com o meio que os cerca, mantêm trocas constantes, que são superavitárias ou deficitárias segundo as fases. Os compostos fundamentais são os mundos, cuja finitude e pluralidade no espaço e no tempo Epicuro admite, assim como Demócrito; mas eles parecem menos diferentes entre si, portanto menos diferentes do nosso, do que em Demócrito. De um princípio de *isonomia* (ou seja, de repartição igual dos materiais, portanto de suas possibilidades de combinação no espaço e no tempo) parece decorrer que as combinações que se realizam são as mais prováveis e devem, portanto, reiterar-se alhures e em outros tempos; as características que tipificam nosso mundo são, pois, organicamente solidárias e devem encontrar-se nos outros mundos, com pequenas variantes (essas variantes dizem respeito sobretudo à forma e à natureza dos envoltórios periféricos). Quanto à sua cosmogonia, Epicuro prescinde do esquema turbilhonar de Demócrito, que ele provavelmente considera por demais ligado à forma esférica de nosso mundo e, de modo mais geral, mecânico e necessitarista.

A mesma perspectiva, colorida de organicismo, domina a descrição e a explicação do nosso mundo. Sua gênese é uma embriologia, e suas partes são como os membros de um vasto corpo. A astronomia e a meteorologia são notáveis sobretudo pela prática da pluralidade das hipóteses, à qual já se aludiu: os fenômenos não só podem ser explicados sem recurso a nenhuma intervenção divina como também, para fazê-lo, não há o obstáculo da escolha. No que tange à biologia, à psicologia e à antropologia epicuristas, remetemos o leitor ao verbete "Lucrécio": as exposições do poeta latino são muito mais ricas em detalhes do que aquilo que nos resta de seu mestre grego. Mencionamos, porém, a rica e sutil teoria que Epicuro apresenta sobre a origem das línguas: aplicando a esse caso particular um esquema que talvez valha para todas as aquisições da cultura, ele ultrapassa a oposição tradicional en-

tre naturalismo e convencionalismo, imaginando duas fases sucessivas: uma natural, mas já diferenciada de um povo para outro (note-se essa dissociação decisiva entre natural e universal), e outra convencional e artificial, que estende e aperfeiçoa as conquistas da primeira.

É preciso dizer pelo menos algumas palavras sobre a teologia de Epicuro, uma das partes mais difíceis e discutíveis de sua doutrina; nesse campo, mais do que em outros, à complexidade do pensamento somam-se a raridade e a obscuridade dos documentos; é de acreditar que tenha sido tomada alguma providência para tornar inacessível uma teologia incômoda. Acusado de ateísmo (justamente, aliás, segundo os critérios antigos mais correntes), o epicurismo é uma reformulação radical do conceito de deus, que põe em primeiro plano os atributos de imortalidade e beatitude, deduzindo daí a exclusão das representações tradicionais de intervenção demiúrgica, justiceira e providencial dos deuses nas questões do mundo e do homem. Os deuses existem, temos disso um conhecimento evidente, que não deve nada às convenções sociais nem ao ensino racional, e que se baseia nas imagens que apreendemos pela visão direta "do pensamento", em especial no sonho. Eles têm forma humana e levam vida indestrutível e bem-aventurada, modelo para o sábio, nos intermundos, intervalos entre os mundos, espécie de Olimpo. Seus corpos são quase corpos, parecendo não ter outra identidade senão a de uma forma permanente cuja matéria se renova perpetuamente. Seu exemplo mostra – verdade útil ao sábio – que não é necessário ser átomo para ser imortal.

A teologia leva assim à ética, que ela aborda pelo ápice. Sua base nós já conhecemos: as afeições de prazer e dor. O problema essencial é unir essa base naturalista ao ápice, que leva Epicuro a dizer que o sábio viverá "como um deus entre os homens". Note-se em primeiro lugar que para ele não se trata de projetar o prazer para o campo filosófico dos "valores": é a observação empírica que estabelece que o prazer é o fim real das condutas do ser vivo; a reflexão tem a tarefa de determinar os meios mais eficazes de chegar a ele. A ética é uma psicofísica aplicada, não uma "moral" estritamente normativa. Mas que é prazer? A noção de Epicuro sobre o prazer sempre foi objeto de discussões e de juízos contraditórios; ela parece querer conciliar, contrariando as opiniões correntes, a idéia de gozo positivo (que era considerada como algo que implicasse um processo de reequilibração) e a de um estado estável (que parecia só poder ser definida negativamente pela ausência de dor no corpo e de perturbação na alma). Essa tentativa resume-se no conceito de prazer "catastemático", ou prazer de estado, que deve ser compreendido, em termos atomísticos, como o ponto de equilíbrio das trocas vitais; é a plenitude da vida que se faz sensível a si mesma.

Por isso Epicuro não teme dizer, com sua maneira provocante, que "o prazer do ventre é o princípio e a raiz do bem". Esse hedonismo de partida, no entanto, desenvolve-se – sem se negar de modo algum – numa moral prática próxima do ascetismo. É que nem todo prazer equivale a qualquer outro. Os prazeres se diferenciam segundo três parâmetros, que só a alma pode apreciar: a duração, graças à qual prazeres rememorados e prazeres antevistos contam tanto quanto os prazeres presentes; o caráter central ou periférico, que distingue prazeres da alma e prazeres do corpo; o caráter global ou local, que distingue prazeres parciais e prazeres que afetam a totalidade psicofísica. Levando essas dimensões em conta, o epicurismo substitui o hedonismo da colheita dos prazeres (ilustrado pela escola cirenaica) por um hedonismo de armazenamento, previsão e cálculo. A lembrança dos prazeres passados e a confiança na natureza, que faz curtas as dores intensas, conjugam-se, por exemplo, na célebre carta que Epicuro, às portas da morte, dirige a Idomeneu: "Escrevo-te neste dia bem-aventurado, o último de minha vida; as dores que sinto na bexiga e nas vísceras não poderiam ser mais intensas; mas a tudo isso a alegria de minha alma resistiu, graças à lembrança de nossos colóquios passados." A moral epicurista parece encontrar equilíbrio no próprio desequilíbrio que separa o não-conformismo de suas afirmações de princípio do conformismo virtuoso de suas atitudes práticas: a renúncia ao prazer acaba sendo o que há de mais conforme à busca do prazer.

A teoria da justiça e do direito é particularmente interessante a respeito. A justiça não é expressão de uma sociabilidade natural do homem; ela é menos um bem positivo que uma negação da negação; ela neutraliza as agressividades competitivas nos termos de um contrato mútuo de não-agressão. A utilidade das leis, para o sábio, é negativa: não são elas que o impedem de fazer o mal; elas o preservam de sofrê-lo; ele não temerá ninguém se ninguém o temer. Donde a divisa "viver escondido", palavra de ordem de abstenção dos negócios políticos, atitudes fundamentais de recolhimento, refúgio, retração. No entanto, esses temas pusilanimemente negativos subvertem-se em desenvolvimento e plenitude graças aos dois instrumentos fundamentais da alegria de viver: a consciência de ser mortal e a comunhão na amizade.

Epicuro prende a morte na armadilha da disjunção: ela não é nada para nós; não tem relação conosco; ou nós somos, e ela não é; ou ela é, e nós não somos. Ela não é nem um mal nem um bem, como pensam alternativamente, em seu desvario, os homens que a temem e os que a desejam; ela aniquila o sujeito para que bem e mal signifiquem alguma coisa. A mortalidade absoluta faz da vida uma totalidade fechada, cuja extensão é sem importância; a perfeição de que ela é passível é intensiva, e não extensiva. Assumindo plenamente sua condição mortal, o epicurista suprime a nostalgia da imortalidade, ao mesmo tempo em que possui bens que se podem dizer imortais, pois não poderiam ser dele desligados.

Desses bens imortais, a amizade epicurista é seguramente o mais precioso, o mais estreitamente ligado à sabedoria, o mais bem cantado no modo mais entusiasta. A partir de Cícero, tenta-se pôr em contradição esse elogio da amizade com os fundamentos egoístas e utilitários que lhe são conferidos pela teoria epicurista; mas o amor a si mesmo funde-se no amor aos outros, sem nele se perder, exatamente como o movimento individual de um átomo subsiste ao se associar harmonicamente com os movimentos de outros átomos dentro de um mesmo composto. A amizade enraíza-se na necessidade, mas ganha consistência no compartilhamento dos prazeres e na existência comunitária, espécie de capital vivo de felicidade cujos juros estão disponíveis a todo instante para cada um dos associados. Resta saber se a amizade não prende em armadilha a própria armadilha em que a sabedoria acreditava prender a morte: esta não nos afeta quando atinge nossos amigos? Então ela é, e nós somos também. Epicuro não se esquiva a essa dificuldade. A amizade transcende o egoísmo de seus fundamentos, a ponto de poder-se dizer que a morte do amigo não é um mal para nós, pois que não o é para ele. Ninguém é imperecível, e, como dirá Lucrécio, o próprio Epicuro está morto; mas a amizade é a forma imperecível de troca entre os amigos perecíveis. A sociedade dos amigos está para os homens como deus está para os átomos; ela é o único deus de que nosso mundo pode ser habitáculo. É notável que só no texto epicurista em que o mundo é designado como habitação do homem, *oikoumené*, o homem aparece como o servidor místico dessa amizade "que executa sua dança em torno do mundo".

• H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887; C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, Oxford, 1926, reed. 1970 (com trad. ingl.); G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Turim, 1960, 2ª ed. ampliada, 1973 (com trad. it.); J. Bollack, M. Bollack, H. Wismann, *La lettre d'Epicure*, Paris, 1971 (Lettre à Hérodote, com trad. franc.); J. Bollack, *La pensée du plaisir. Epicure: textes moraux, commentaires*, Paris, 1975 (com trad. franc.); J. Bollack, A. Laks, *Epicure à Pythoclès: sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques* (com trad. franc.), Lille, 1977; M. Conche, *Epicure: Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, 1977 (com trad. franc.), nova ed. ampliada, Paris, 1987; A. A. Long e D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 2 vol., Cambridge, 1987.

Traduções avulsas: O. Hamelin, Epicure, Lettres, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1910; A. Ernout, Lettres et pensées maîtresses, in A. Ernout, L. Robin, *Commentaire exégétique et critique de Lucrèce*, Paris, 1925, reed. 1962, vol. I; M. Solovine, *Epicure, doctrines et maximes*, Paris, 1925, reed. 1965, tradução reproduzida com algumas modificações por J. Brun, *Epicure et les épicuriens*, Paris, 1961, reed. rev., 1964; M. Isnardi-Parente, *Opere di Epicuro*, Turim, 1974.

⇒ C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, reed. Nova York, 1964; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florença, 1936, reed. 1973; J. Bollack, A. Laks (orgs.), *Etudes sur l'épicurisme antique*, Lille, 1976; N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954; C. Diano, *Scritti epicurei*, Florença, 1974; A.-J. Festugière, *Epicure et ses*

dieux, Paris, 1946; D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967; V. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris, 1977; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974; K. Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* (1841), trad. franc. J. Ponnier, Bordeaux, 1970; J. M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, 1972; G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Paris, 1975; E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca, 1984; S. Everson (org.), *Epistemology* (col. 'Companions to Ancient Thought'), Cambridge, 1990; J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, l'éthique d'Epicure*, Paris, 1989.

Devem ser consultados: Actes du VIII[e] Congrès de l'Association Guillaume-Budé, Paris, 1969; H. Usener, *Glossarium Epicureum*, org. M. Gigante e W. Schmid, Roma, 1977; revista *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, a partir de 1971; *Suzétésis. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, 1983.

Jacques BRUNSCHWIG

ERASMO Desidério (ERASMUS), 1469?-1536

Grande humanista, freqüentemente considerado o "pai" da Europa, Erasmo nasceu em Rotterdam em data discutida pelos eruditos, mas que os mais recentes (Margolin) tendem a situar em 1469. Sua mãe era filha de médico, e o pai, Geraldo, era padre. Essa filiação nada tinha de extraordinário numa época em que o concubinato dos clérigos era um fato inegável, que o Concílio de Trento (1545-1562) tentará mudar. Mas Erasmo, que tinha meios-irmãos, se ressentirá de suas origens mais tarde, ao ser orientado por um tutor para a vida monástica. Erasmo era seu nome de batismo. Mais tarde (1496), ao assumir – não se sabe por quê – o nome Desidério (Desiderius = desejo), Erasmo passará a ser cognome.

Os primeiros estudos ocorrem em Guda e Deventer, com os Frades da Vida Comum. Depois da morte de seus pais, é enviado pelo tutor João Winckel para uma escola mediocremente mantida de Hertogenbosch (Bois-le-Duc – 1484-1487), por quem é convencido a entrar no mosteiro de Steyer, dos agostinianos. Pronuncia os votos em 1488. "Sua correspondência de então não manifesta repugnância nenhuma pela vida monástica, mas tampouco fervor religioso" (Villoslada). Mais tarde ele dirá que foi levado a sair do seu caminho. A ordenação lhe será conferida em 1492 pelo arcebispo de Utrecht, Henrique de Gand, filho de Maximiliano da Áustria.

A vida de Erasmo vai passar a ser erradia, embora ele pudesse facilmente ter se fixado em Steyn, para onde nunca deixará de ser chamado até a dispensa definitiva concedida por Leão X. Seu primeiro mecenas foi o bispo de Cambrai, Henrique de Bergen. Viaja com ele em 1493 como secretário, mas não ficará muito tempo a seu lado. Não descreveremos com minúcias todos os lugares por onde ele passou, e só mencionaremos sua estada em Paris, no Collège de Montaigu, cuja pobreza sórdida lhe causou repugnância (1495-1498).

Graças a outro mecenas, o lorde inglês Montjoy, ele vai para a Inglaterra em 1499. Em Londres trava amizade com Thomas More, futuro chanceler de Henrique VIII, e com John Colet, deão de Saint-Paul, que o convida a ler Pico della Mirandola e o orienta para a edição crítica do Novo Testamento. Na primavera de 1500, Erasmo está em Paris, onde publica (ed. Philippi) *Adagia*, coletânea de Provérbios que será ampliada em edições sucessivas até chegar a explicar 4 mil provérbios clássicos. Em julho de 1501, passa algum tempo no castelo de Tournehem (Países Baixos) com Batt, que será sempre seu amigo. Começa a estudar grego de modo intensivo, estudo "heróico", como dirá ele depois. No outono, Erasmo está em Saint-Omer, na França, com o prior de Saint-Bertin. Ali fica conhecendo o teólogo Jean Vitrier – em 1519 –, que lhe dá a idéia de escrever *Enchiridion Militis Christiani* (*Manual ou "Punhal" do Soldado ou Militante Cristão*). É a contrapartida da *Imitação de Jesus Cristo* de Tomás de Kempis e um distante precursor da *Introdução à Vida Devota* de Francisco de Sales. Erasmo, que foi aluno dos Frades da Vida Comum, noviço e professo dos agostinianos (a mesma ordem que será adotada por Lutero), estava totalmente impregnado da *Devotio Moderna*, devoção moderna ou nova maneira de encarar a prática cristã, que exercerá grande influência sobre todos os religiosos, sobretudo no século XVII com a "Escola Francesa".

Passa os anos 1503-1504 em Lovaina e Antuérpia. Entrementes, seu prior chama-o de volta a Steyn, mas ele consegue permissão para conti-

nuar os estudos. No fim de 1504, está em Paris, de onde parte em 1505 para a Inglaterra e lá reencontra antigos amigos e fica conhecendo outros, entre os quais John Fisher, bispo de Rochester, que o apresenta aos humanistas W. Crocyn, Th. Linacre, W. Latimer e C. Tunstall. Em junho de 1506, está de novo em Paris, a caminho da Itália. Passa por Lyon e depois por Turim, aonde chega em setembro de 1506. É lá que obtém, *honoris causa*, seu doutorado em teologia. Em 11 de novembro desse ano assiste à entrada triunfal do papa Júlio II (della Rovere) em Bolonha, que ele criticará violentamente no panfleto *Julius exclusus e coelis* (*Júlio Excluído do Céu*), que lhe foi atribuído mas "cuja paternidade ele sempre recusou" (Huizinga). Naquele ano, o papa, para expulsar os franceses da Itália, travou guerra contra a cidade de Bolonha e venceu, donde o "triunfo". Durante essa guerra, Erasmo refugiou-se em Florença. Em Roma, para onde vai em seguida, une-se ao cardeal João de Medici, futuro Leão X, e a vários cardeais humanistas que procurarão em vão retê-lo na Cidade Eterna. Em 1507 Erasmo está em Veneza com o impressor Manucio para uma estada de intensa atividade literária. Traduz ou estuda Plauto, Terêncio, Sêneca, Platão, Plutarco e Píndaro, entre outros. Aprende um pouco de hebreu e aramaico, mas nunca terá a mesma desenvoltura que tem em grego e latim.

Erasmo sairá de Roma em julho de 1509, indo para a Suíça. Atravessa os Alpes pelo caminho antigo, o vale de Chiavenna e a garganta de Septimer. É a rota clássica, pela qual passam os exércitos alemães ou imperiais quando descem para a Itália. Em caminho, Erasmo, a cavalo, compõe *Elogio da Loucura*, escrito em alguns dias ao chegar a Londres, em casa de Thomas More, a quem o dedica. Henrique VIII, que Erasmo vira criança quando das primeiras estadas, é rei da Inglaterra. O arcebispo Warham, chanceler do reino, prometera-lhe um benefício eclesiástico, de que Erasmo precisa muito, pois desde a juventude está sempre em luta contra a pobreza. Em 1512 Warham obtém para ele o reitorado de Aldington, em Kent, que depois consegue converter em pensão anual. Em 1511 o *Elogio da Loucura* é editado por Matthias Schürer em Estrasburgo, primeira de uma série numerosa de edições que construirão a reputação de Erasmo até nossos dias, mas que, por prudência, sobretudo por volta de 1520, ele repudia. Em 1512 é-lhe atribuída uma cátedra em Cambridge, onde ensina grego e teologia. É ainda na Inglaterra que trabalha na edição crítica do Novo Testamento, edição que lhe pareceu indispensável desde que se apercebeu dos defeitos da tradução da Vulgata. Nessa mesma época tem início em Roma o V Concílio de Latrão (1512-1517), que devia ainda legislar sobre o celibato dos clérigos e tentar uma reorganização que não teve prosseguimento. Aberto durante o papado de Júlio II, só terminará na época de Leão X.

Júlio II, que propusera a Erasmo um cargo de penitenciário em Roma, primeiro degrau para o cardinalato, morre subitamente em 1512. Leão X (João de Medici) é eleito. Os franceses precisam sair da Itália. O novo pontífice será menos belicoso que o precedente; é um humanista de costumes irrepreensíveis, cuja amizade por Erasmo nunca se desmentirá. Erasmo já escrevera e publicara uma coletânea de Provérbios, havia iniciado os *Adágios* (que ele não deixará de ampliar). Na Inglaterra amplia sua obra e a confia a um amigo para que ela seja impressa em Paris, por Josse Bade. Mas a obra vai parar na Basiléia, nas mãos de outro impressor célebre, Froben. É o ponto de partida de uma longa colaboração.

Em julho de 1514, Erasmo deixa a Inglaterra; não sabe que não voltará a morar ali (apesar de uma curta viagem em 1515 para buscar um manuscrito do Novo Testamento). Pára nas proximidades de Calais, em casa de lorde Montjoy, seu antigo aluno. Na bagagem, leva numerosos manuscritos, fruto de seu trabalho. Havia finalmente fixado um objetivo para sua vida: fazer uma edição crítica do Novo Testamento e publicar *São Jerônimo*, cujo labor imita. Parece que tudo vai ser comprometido: uma carta do novo prior de Steyn, seu amigo de sempre, chama-o de volta ao mosteiro. Ele reflete um dia inteiro e recusa-se a voltar. Parte para Basiléia, aonde chega na segunda quinzena de agosto de 1514. A cidade está sob o governo direto de seu príncipe-bispo e é politicamente alemã. Os humanistas acolhem Erasmo com grandes demonstrações de alegria; ele se hospeda em casa de Froben. Basiléia será

então seu domicílio. No início de 1516 é publicado o *Novum Testamentum*, que contém o texto depurado do Novo Testamento, enriquecido com notas e com uma tradução latina na qual Erasmo atenuara os enormes desvios da Vulgata. "Pode-se dizer que naquele momento Erasmo se tornou o centro da prática científica da teologia, visto que já era o centro e a pedra de toque da erudição clássica e do gosto literário" (Huizinga). Nesse mesmo ano também são publicados por Froben os nove tomos de um *São Jerônimo*, que Erasmo iniciara em 1500. O chanceler de Brabante, João, o Selvagem, nomeia-o conselheiro do duque Carlos (futuro Carlos V). No mesmo ano de 1515 conhece em Basiléia Hans Holbein, filho, e Froben edita *Elogio da Loucura*, que fora dedicado a Thomas More num trocadilho: *Moria* significa *Loucura* em grego. Essa obra e *Colloquia*, publicadas mais tarde, "exercem influência considerável na época. Enquanto *São Jerônimo* conta com dezenas de leitores, e *Novo Testamento* com centenas, *Moria* e *Colloquia* tiveram milhares. Holbein ilustrou *Moria*, e Breughel, *Colloquia*. Traduzido para o francês em 1520, *Elogio da Loucura* é sem dúvida a única obra de Erasmo universalmente conhecida na França até nossos dias.

Erasmo ainda não se fixara em Basiléia. No início de 1516, volta aos Países Baixos graças a João, o Selvagem, e obtém uma prebenda em Courtrai. Em Antuérpia recebe o amigo Pedro Egídio, almotacé da cidade. O duque de Brabante já é Carlos V, imperador da Alemanha e, com a morte de Fernando, também é rei da Espanha. Nessa ocasião, Erasmo, que é conselheiro do imperador, escreve seu *Institutio Principis Cristiani* (*Educação do Príncipe Cristão*). No verão de 1516, Erasmo faz uma breve viagem à Inglaterra, onde revê os amigos e resolve as questões atinentes a seu benefício, assim como à dispensa solicitada, para deixar de usar o hábito de sua ordem. Em janeiro de 1617, essa dispensa chega de Roma, e Leão X garante-lhe a manutenção dos benefícios, apesar de seu nascimento ilegítimo, aceitando a dedicatória do *Novo Testamento*. Erasmo passa um período em Bruxelas, em Anderlecht (onde sua casa ainda existe), em Gand e sobretudo em Antuérpia, em casa de Pedro Egídio.

Naquele ano, sua fama já é tal que Francisco I instiga Guilherme Budé a atraí-lo para a França, a fim de lecionar no Collège Royal, que acaba de fundar; ao mesmo tempo, Pirckeimer quer chamá-lo a Nuremberg; ele acompanha a corte de Carlos V, que vai para a Espanha. Erasmo é solicitado a ir também, e o cardeal Cisneros, fundador da Universidade de Alcalá de Henares, insta-o em várias ocasiões a ir para lá. Mas Erasmo recusa, e a razão profunda disso é que "aquela partida para a Espanha significaria uma longa ruptura do contato direto com os grandes centros de impressão: Basiléia, Lovaina, Estrasburgo e Paris, o que interromperia sua obra" (Huizinga).

Erasmo fixa-se, portanto, em Lovaina, onde ficará quatro anos. Já em 1517 organiza o "Colégio Trilíngüe", para o qual Jerônimo de Busleyden deixou um legado. Em Lovaina ouve falar da Reforma, pois Lutero já proclamara suas 95 teses em Wittenberg (não as afixou na parede, ao contrário do que se divulgou, mas propagou-as abundantemente em forma de panfletos). Em 1518 Erasmo passa rapidamente por Basiléia para uma reedição do *Novo Testamento*, do *Manual do Militante Cristão* e de *Institutio Principis Christiani*. Ao voltar a Lovaina, fica doente, e nessa época estoura o caso Reuchlin. Lutero escreve a Erasmo em 28 de março de 1519; este lhe responde em 30 de maio. É preciso ter em mente o impacto de uma carta na época. A carta era um gênero literário: "O caráter semiprivado e semipúblico que se atribuía às cartas tornava-as mais comprometedoras [...] a nova arte da impressão, que multiplicava milhares de vezes a palavra escrita" (Huizinga) punha toda a Europa culta a par das confrontações, da concordância ou da discordância entre os homens célebres. Erasmo estará no ápice da carreira ainda por alguns anos; fustigou os escândalos provocados pelos eclesiásticos. Em *Moria* escreve: "Beijamos as sandálias dos santos e seus sudários sujos, mas desprezamos seus livros, que são suas mais santas e eficazes relíquias." Lutero, cuja estrela está em ascensão, reconhece-se nesses textos de Erasmo, no amor do humanista pelo Novo Testamento, e não é de surpreender que procure arregimentá-lo para a Reforma, cuja idéia já começa a tomar corpo. Mas há entre eles um mal-

entendido fundamental: Erasmo quer continuar fiel à Igreja visível. Não reformará contra a Igreja, mas com ela, e o Concílio parece-lhe ser o caminho normal. Por outro lado, é fundamentalmente pacífico: pressente as tormentas que se armam e não quer tomar partido por nenhum dos campos. Seu amor às "belas-letras" reforça a sua concepção de arbitragem pelo humanismo. Deve-se notar, de passagem, que essa será a concepção de Francisco I, que, antes da questão dos "Cartazes" (1535), não se oporá à Reforma desencadeada na França.

Naquele mesmo ano de 1519, Lutero foi condenado pela Faculdade de Teologia de Colônia e pela de Lovaina. Erasmo é chamado a tomar partido. Ele se recusa. Para ele, aliás, Lovaina era "o bastião da teologia reacionária" (Huizinga). Erasmo pede a proteção do papa Leão X, a qual está seguro de obter. De novo, a Faculdade de Lovaina pedirá a intervenção de Erasmo no mesmo ano (1520) em que Leão X lança a bula *Exsurge Domine* contra Lutero. Em outubro de 1521, Erasmo assiste à coroação de Carlos V em Aix-la-Chapelle. Em abril do ano seguinte a neutralidade de Erasmo em relação a Lutero é criticada em Lovaina, e o próprio papa quer que ele intervenha. Como o clima de Lovaina se lhe torna malsão – em sentido próprio e figurado –, Erasmo vai morar em Anderlecht, onde, num clima melhor, reencontra a paz e recupera a saúde. Pensa então em escrever contra Lutero, mas esse projeto só se realizará em 1524, quando ele escreve *De Libero Arbitrio*, no qual atinge a Reforma na raiz.

Erasmo é de novo chamado por Froben a Basiléia para a correção das provas do *Novo Testamento*, editado pela terceira vez. Em outubro de 1521, deixa os Países Baixos para não mais voltar. Passa por Aix-la-Chapelle e sobe o Reno de Coblence a Estrasburgo; passa por Sélestat, onde vê Beatus Rhenanus, e por Coblence. Fica oito anos em Basiléia. Nessa época fértil, edita obras de vários Pais da Igreja em latim: Cipriano, Arnóbio, Hilário, novamente Jerônimo, Ambrósio, Agostinho; em grego: Irineu e João Crisóstomo. Mas é de lamentar – salvo no que se refere a Jerônimo – que esse trabalho tenha sido feito com excessiva pressa. Durante esses anos também ocorre sua polêmica com Lutero. Em seguida, com a morte do velho príncipe-bispo, Basiléia passa para o âmbito da Reforma com Ecolampádio. Erasmo não se sente mais à vontade ali e parte para Friburgo (1530), onde é acolhido com grande entusiasmo e alojado na casa que fora construída para Maximiliano. Fica um ano, compra uma casa para morar. É em Friburgo, no ano de 1531, que Hans Holbein termina a segunda série de retratos de Erasmo velho; ele está com 62 anos, a aceitar-se como sua data de nascimento o ano de 1469.

Erasmo sofre há muito de litíase renal, mas nem por isso pára de trabalhar e viajar. Quando pensamos nas dificuldades e nos transtornos das viagens a cavalo e relembramos as travessias que ele fez do continente à Inglaterra – Erasmo sempre sofria de enjôos no mar –, entendemos a sua coragem. Em junho de 1535, volta a Basiléia, chamado por Froben filho (o pai morrera em 1528) para cuidar da impressão de suas obras. Em 22 de junho seu amigo John Fisher é decapitado, e em 6 de julho o mesmo ocorre com Thomas More, ambos vítimas de Henrique VIII. Novamente o papa lhe oferece o capelo cardinalício, e o humanista recusa, pois punha a independência acima de tudo. Em outubro de 1535 está doente, não sai mais do quarto e prepara-se para a morte. Com esse objetivo, faz um comentário do salmo 14, a que dá o título de *Sobre a Pureza da Igreja de Cristo*, dedicando-o a um humilde aduaneiro renano como reconhecimento por um serviço prestado durante a viagem de Basiléia a Friburgo. Será sua última obra. Em fevereiro de 1536 põe suas coisas em ordem, faz numerosas doações à família Froben, aos pobres e aos doentes. Mas resiste até o mês de julho. Morre na noite de 11 para 12 de julho de 1536, invocando "o nome de Jesus e sua misericórdia", em neerlandês *Lievebod*. Erasmo, como seu fim indica, manteve sempre a crença e jamais se afastou da fé. Foi sempre um sacerdote digno, ainda que só tenha celebrado missa raras vezes, o que era costume entre os sacerdotes humanistas de seu tempo. Nunca aceitou o monacato à revelia, e teve pouca estima por esse gênero de vida decadente de seu tempo.

Precisávamos nos alongar nos episódios de sua vida, que foi cheia de acontecimentos e de obras

freqüentemente suscitadas pelas circunstâncias. Foi por ter visto em Bolonha e Roma a decadência da cristandade que ele escreveu *Julius exclusus* e *Moria*. Foi por ter sido conselheiro de Carlos V que escreveu *Institutio Principis*. Se peregrina da Holanda à França e desta à Inglaterra, à Itália e à Alemanha, é tanto para assegurar sua independência e garantir sua vida material quanto para estar o mais próximo possível dos impressores de sua obra. É difícil imaginar a revolução que estava em marcha no século da irrupção da imprensa. Ela é comparável à da cibernética e da informática hoje. Erasmo aparece no momento em que é preciso apoderar-se desse instrumento para pô-lo a serviço do humanismo e do Evangelho, que em sua concepção não se separam. O latim ainda é e será por um século pelo menos a língua dos letrados, assegurando difusão européia a seu pensamento. Erasmo quer um latim castiço, ciceroniano, e aplica-se tão bem a escrevê-lo que provoca admiração nos humanistas de seu tempo, que se esforçam por rivalizar com ele. Pela influência que a partir dos primeiros anos do século XVI ele exerce sobre todos os meios, sobre o imperador (Carlos V relerá suas obras no retiro de Yuste), sobre reis, príncipes, eclesiásticos (sem excetuar os papas) e leigos, Erasmo pode ser reconhecido não só como um Cidadão, mas como um dos Pais da Europa.

Assim, esse monge pobre e erradio – Erasmo, na origem, era monge de Steyn, agostiniano da mesma ordem de Lutero – terá exercido "a influência mais considerável que um homem de letras já exerceu na Europa [...] Ele é um precursor do espírito moderno" (P. Mesnard).

O fundamento do pensamento político de Erasmo é o evangelismo. Para ele, a reforma dos Estados passa antes pela dos costumes, e não é possível reformar os costumes sem referência ao Evangelho. Tal perspectiva não deixa de ter força, e, no contexto da época, tem grande ressonância. A decadência dos costumes individuais é grande nas esferas dirigentes, e – o que é mais importante – aqueles que deveriam propagar o Evangelho e falavam em nome dele – monges e clérigos – dão-lhe as costas. Mas pode-se lamentar – e essa talvez seja uma das razões pelas quais Erasmo não compreendeu o movimento nacionalista alemão – que o aspecto individual das reformas necessárias o tenha levado a esquecer o aspecto social. Bastará reformar a educação dos príncipes (*Institutio Principis Christiani*) para agir sobre as causas econômicas? Erasmo é um humanista, e para ele a verdadeira sabedoria é a posse dos verdadeiros bens, que são espirituais. Por isso, para ele, toda a filosofia se reduz ao cristianismo e à prática das virtudes preconizadas pelo Evangelho. O cristianismo não consiste em cerimônias exteriores, mas em ter Deus no coração e em realizar boas obras. Erasmo escreve para Carlos de Brabante, futuro Carlos V: "Fortalece teu coração e prefere ser homem e justo, a ser príncipe à custa de injustiça." Carlos V se lembrará disso ao abdicar ao Império seguindo os conselhos de Erasmo no fim da vida. Erasmo quer que o Príncipe seja um perfeito Humanista e que não imite os tiranos: "Quando alguém falar de Aquiles, Xerxes, Ciro ou Dario e César, não te deixes seduzir pelo prestígio do nome, pois nesse caso só se está falando da canalha furiosa; é assim que Sêneca os julga."

Nada existe a que Erasmo dê tanto apreço quanto à paz. Pode-se dizer que ele é o herói de um pacifismo incondicional. É preciso servir à paz acima de tudo. Em *Institutio Principis* ele já se mostra chocado pelas batalhas da Bíblia; não quer que sejam tomadas como exemplos, referências, mas como alegorias. Tratá-las de outra forma seria o mesmo que classificar essas páginas num gênero conspurcado. O tratado por ele intitulado *Querela Pacis* expõe o assunto a fundo: o clamor da Paz, vilipendiada e rejeitada por todas as nações. É o clamor da humanidade e da cristandade dilaceradas pelas guerras. É preciso fazer um paralelismo entre *Moria* e *Querela Pacis*: uma é a contrapartida da outra. Uma conta com verve a acolhida calorosa que recebe de todos os homens (a Loucura); a outra (a Paz) lamenta-se da carantonha que lhe fazem em todo lugar. No entanto, o homem deveria ouvir a razão, pois só a razão lhe permitirá conformar-se com a natureza assim como a graça restabelece seus laços com Deus. "A razão luta contra as tentações, e as tentações estão em conflito entre si; a modéstia puxa-o para um lado; a cupidez arras-

ta-o para outro. Além disso, as paixões o conduzem, e, uma a uma, a cólera, a ambição e a avidez o dilaceram a seu bel-prazer..." Percebe-se que aí aflora o estoicismo de Sêneca, e Erasmo não tem dificuldade em mostrar que o pensamento do filósofo coincide com o de Cristo. Em todos os casos as verdadeiras causas das guerras são as paixões humanas. Um príncipe deve dominar essas paixões; Francisco I será felicitado após a vitória de Marignan (1515) não por ter vencido, mas por ter tratado rapidamente da paz. Sabe-se dos sarcasmos merecidos pelo papa Júlio II devido a seu humor belicoso e a seus feitos de guerra (*Julius exclusus*). Para Erasmo, o desejo de conquista não se coaduna com a modéstia cristã: "Toda extensão de domínio é perigosa para um rei; o monarca que adquire por força ou diplomacia a jurisdição de outro Estado não pode reinar sobre os dois." E ele lembra a Carlos V e a Francisco I: "Os conselheiros que instigam os príncipes às anexações são os mais pérfidos." A cólera sugerida ao espírito dos príncipes pelos que contribuem para ela "é a causa mais perniciosa das guerras". Erasmo exclama: "É vergonhoso lembrar os motivos ignominiosos pelos quais os príncipes cristãos levam seus povos a pegar em armas. Um prova ou simula algum direito prescrito [...], outro alega como pretexto um ponto omisso num tratado de cem capítulos. Este tem um ressentimento contra aquele por causa de uma noiva recusada etc."

Este último caso leva Erasmo a insurgir-se contra a política de alianças pelo casamento que, além do absurdo desta ou daquela situação, causa conflitos pela não-aplicação das estipulações de tratados ou por razões de herança. Não teria havido nenhum francês guerreando na Itália se não houvesse o pretexto alegado por Francisco I de que era necessário recuperar a herança de sua avó Valentina Visconti. E que dizer da razão de Estado que leva a realizar casamentos ridículos e perfeitamente impossíveis, como o de Carlos VIII da França com uma menina de dois anos para ganhar a Borgonha, depois Margarida da Áustria, que ele repudiou quando ela tinha treze anos para casar-se com a duquesa da Bretanha? Ou das tratativas do casamento de Maximiliano com aquela que seria Madame Renée, quando esta tinha quatro anos de idade (sobre essas tratativas de casamento, cf. Pirenne, *Histoire de la Belgique*, t. III). Para Erasmo, o casamento dos príncipes não é questão de Estado, mas assunto pessoal. Ao enunciar esse princípio, está bem à frente de seu tempo, que porfia numa política e numa diplomacia que mal se haviam libertado da mentalidade feudal. Cabe ressaltar a franqueza e a audácia demonstradas por Erasmo quando ataca os chamados direitos dos príncipes. A guerra não pode ser justa: "É muito fácil impormos nossa própria pessoa ao valor de nossa causa. Quem não acharia sua causa justa?" As querelas dos príncipes não passam de fachada; sua intenção profunda é subjugar através da guerra os respectivos súditos e melhor despojá-los por meio das hostilidades. À crueldade dos príncipes cabe somar a apatia dos povos, da insensata multidão empolgada pela vaga dos acontecimentos. Assim teremos todas as causas das guerras. Mas Cristo não quis isso; morrendo, deixou para os discípulos a paz e um mandamento: amai-vos uns aos outros. Como ousa quem rompe a unidade dos cristãos e afasta seus irmãos de Deus intitular-se príncipe cristão? O príncipe, "imagem de Deus sobre a terra, deve imitar a vida pacífica de Jesus, que impediu que o próprio Pedro o protegesse com a espada [...] É agir como verdadeiro rei servir a todos sem prejudicar ninguém". Erasmo incita o papa Leão X a reconciliar os reis, louvando sua política de aproximação entre a França, o Império e a Inglaterra. Simbolicamente, o humanista dedicará os quatro Evangelhos por ele editados aos quatro principais reis da Europa: Carlos V, Fernando da Áustria, Henrique VIII e Francisco I. E escreve: "Queiram os Céus que essa união estreita de vossos nomes para a lei evangélica possa difundi-la também em vossos corações."

O tratado *Dulce Bellum inexpertis* (*A guerra é Doce para Quem não a Experimentou*) apresenta seis regras para a paz: "1) desarmar os antagonismos nacionais; 2) estabilizar a situação territorial da Europa; 3) fixar a ordem das sucessões monárquicas; 4) subtrair aos príncipes o direito de declarar guerra; 5) organizar a arbitragem nos conflitos; 6) mobilizar em favor da paz todas as forças morais".

Quando escreve, Erasmo nunca perde de vista as condições concretas de sua época. Isso pode ser constatado a partir da análise de obras que também são obras de circunstância. O jovem Carlos, duque de Brabante, só tem quinze anos quando Erasmo escreve *Institutio Principis* ou *Educação do Príncipe.* Quando essa obra é publicada, Carlos já é rei da Espanha. Será imperador quando da publicação de *Querela Pacis* ou *Queixa da Paz.* Nessa época ele está enleado na engrenagem da guerra com a França, guerra que repercute até nos Países Baixos, que são devastados. Sem ser servil a Francisco I, Erasmo entende bem que as terras onde se fala francês, como a Borgonha, não podem tornar-se alemãs em virtude de uma lei sucessória. Há, pois, realidades que resistem, mas Erasmo não cessa de lembrar que um acordo entre os príncipes pode afastar o incêndio da guerra. Por outro lado, ele se dirige a príncipes cristãos ou que assim se dizem, príncipes que vivem num contexto cristão. "Os príncipes aos quais o Evangelho recomenda obediência já não são os príncipes pagãos do início do cristianismo, mas sim membros da Igreja, cristãos como seus súditos, submetidos aos mesmos preceitos e vivendo da mesma fé. Por isso, a noção de direitos do Príncipe perde de fato toda significação [...] a soberania cristã nada mais é que administração, benfeitoria e gestão fiel" (P. Mesnard).

O debate entre Lutero e Erasmo situa-se em torno da idéia que ambos têm da liberdade. Lutero toma partido contra o humanismo de Erasmo e sua filosofia cristã, na qual ele não reconhece a do Evangelho. Mas entre os dois homens ocorrerá longa trégua, e Lutero haverá por bem abrigar-se atrás da nomeada de Erasmo, escrevendo-lhe em abril de 1524: "Não publiques nenhum livro contra mim, e não publicarei nenhum contra ti." Mas Erasmo será instado a intervir para desmentir a acusação de covardia e para salvar o cristianismo da opressão luterana. Para atingir esse objetivo, era preciso destruir no luteranismo aquilo que constituía sua originalidade: a afirmação da total perversão do homem e a negação de que este pudesse querer ou fazer algo por sua salvação. Está em xeque toda a questão do livre-arbítrio, que envenenará por vários séculos a teologia, e Erasmo enxergou perfeitamente o problema. Henrique VIII, que instara Erasmo a intervir, foi atendido em 1º de setembro de 1524 com a publicação de uma *Diatribe* (dissertação) de *Libero Arbitrio*, sendo o livre-arbítrio "a força da vontade que torna o homem capaz de interessar-se pelo que interessa à sua salvação ou de desinteressar-se". Erasmo tentava mostrar que a doutrina luterana é contrária ao Evangelho. Transcorria então a guerra dos camponeses, e Lutero, indignado com Erasmo mas sem tempo para responder, só em dezembro de 1525 opôs-lhe o seu tratado do *Servo-Arbítrio.* Segundo ele, toda colaboração humana para a salvação é um ultraje à glória de Deus. Lutero reprovava em Erasmo certo abuso da razão, na qual via "a concubina do diabo". Seria possível opor as duas teologias: a de Lutero como ultrajantemente sobrenatural; a de Erasmo, como puramente natural. Aliás, é isso que torna Erasmo suspeito para os dois campos, e mais tarde não faltará o contra-senso de apresentá-lo como precursor da Reforma. Cabe dizer que, ademais, "a filosofia cristã" não é uma metafísica e muito menos uma mística; ela é, acima de tudo, um humanismo, e um humanismo de letrado de grande envergadura. Sobre um ser de paixões e de contradições como Lutero "ela não vinga".

Na *Diatribe*, Erasmo desenvolveu as várias opiniões opostas sobre o livre-arbítrio, dividindo-as com a ajuda das Escrituras. Lutero atribui tudo à graça; nela Erasmo vê uma espécie de injustiça: "Isso é restringir a misericórdia de Deus em um ponto para dilatá-la em outro [...] Punindo a humanidade em razão de um pecado que lhe é estranho, Deus estaria sendo cruel; oprimindo o homem com preceitos impossíveis de observar, estaria sendo mais inclemente que Dionísio da Sicília; a graça da justificação, não fazendo renascer no homem uma criatura nova, seria parcimoniosa demais. Além disso, como não cometer incoerência ao afirmar ao mesmo tempo que "os justificados sofrem a ação do espírito de Cristo, que não suporta a companhia do pecado, e que eles só fazem pecar"? Se ele, Erasmo, não tem compreensão daquilo que é Cristo, foi porque não atingiu a essência da questão, mas seria bom que lhe dissessem que inteligência teriam tantos

doutores e o povo cristão que também não atingiram essa compreensão. Assim, cruzando espadas com Lutero, Erasmo se conservará fiel à vocação profunda que o impelia a trabalhar pela Reforma da Igreja, pois com essa reforma ele acreditava transformar toda a sociedade de seu tempo. O retorno ao Evangelho, a leitura dos Padres da Igreja, o recurso às fontes do pensamento e da moral humanista eram os caminhos que levavam a tanto. E nisso não há misticismo nem austeridade, o que talvez constitua em parte a sua fraqueza. Ele acreditou encontrar a solução no humanismo. Essa decerto é a razão do seu fracasso parcial. Mas nas gerações vindouras, sobretudo as que se seguirão ao Concílio de Trento, não faltarão humanistas católicos – os jesuítas são exemplo – para segui-lo e mesmo superá-lo.

• *Opera omnia*, Desiderii Roterodami North Holland Publishing Company, Amsterdam, MCMLXIX, sob o patrocínio da Academia Real Neerlandesa das Ciências e das Ciências Humanas, t. I, 1: as introduções estão escritas em inglês, e o texto crítico da obra, em latim; t. I, 2: uma introdução em francês negando a Beatus Rhenanus a paternidade da 1ª edição das obras de Erasmo. Essa edição holandesa está em curso de publicação. Atualmente, a edição completa é a de Froben e N. Episcopius, Basiléia, 1540, e *Opera emenditiora et auctiora*, ed. J. Clericus, Leiden, 1703-1706, 10 tomos em 11 vol., Hildesheim, 1962; Allen, *Opus Epistolarum*, 11 vol., 1906-1907. Essa correspondência está traduzida em francês; em P. Mesnard, *La philosophie chrétienne*, traduções francesas de *Elogio da Loucura*, do *Ensaio sobre o Livre-Arbítrio* (trad. contestadas por Chantraine), de *Ciceroniano* e da *Refutação de Clichtove*, Club français du Livre, 1966, Vrin, 1970; *La correspondance d'Erasme*, trad. franc., Presses Universitaires de Bruxelles, 12 vol., 1967-1984; *Cinq banquets*, Vrin, 1981; *Bibliographie d'Erasme*, 3 vol., Vrin/University Press Toronto, 1936 a 1977.

⇒ Publications du Centre d'Etudes supérieures de la Renaissance de Tours, dir. J.-C. Margolin (sucessor de P. Mesnard); J.-C. Margolin, *Erasme*, Seuil, col. "Ecrivains de toujours"; Pierre Mesnard, *Erasme*, Seghers, col. "Philosophes de tous les temps"; *Colloquia Erasmiana Turonensia*, I e II, Tours, 3 a 25 de julho de 1969, Paris, Vrin, 1972; *Douze années de bibliographie érasmienne, 1950-1961*, J.-C. Margolin, Paris, Vrin, 1963; *Neuf années de bibliographie érasmienne*, 1962-1970, J.-C. Margolin, Paris, Vrin, 1977. Contém um índice das obras de Erasmo; *Quatorze années de la bibliographie érasmienne* (ibid.); *Colloques Erasme*, trad. L. E. Halkin, Bruxelas, 1971; J.-C. Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Erasme*, Aubier, 1973.

Francis FERRIER

ESPINOSA, 1632-1677

Baruch Espinosa, chamado Benedictus de Espinosa, nasceu em 24 de novembro de 1632 em Amsterdam e faleceu em Haia em 21 de fevereiro de 1677. Nascido numa comunidade judaica portuguesa, recebeu sólida educação hebraica. Teve entre outros professores de estudos talmúdicos e bíblicos (1639-1650) Ménasseh ben Israel e Saul Morteira. Adquire em seguida uma formação humanista e latina junto de Van den Enden, professor de latim, erudito e pensador libertino; fica conhecendo protestantes liberais. A partir de 1655, freqüenta as "tertúlias", reuniões de judeus liberais críticos. Em 1656 (aos 24 anos), Espinosa sofre uma tentativa de assassinato por parte de um judeu fanático. Em 27 de julho de 1656 é excomungado pelo grande rabino Morteira: sem ter publicado nada ainda, é conhecido por suas posições heterodoxas e audaciosas. Trabalha ainda na casa de comércio do pai, mas aprende a lapidação de lentes ópticas, do que viverá mais tarde. Em 1660, instala-se na vila de Rijnsburg, perto de Leiden. Forma um círculo de estudos com seus amigos protestantes não calvinistas. Em 1663 o filósofo muda-se para perto de Haia, para Voorburg, onde vivem Huygens bem como alguns protestantes franceses, Saint-Evremond, o libertino erudito, e Saint-Glain, que traduzirá o *Tratado Teológico-político*. Nesse ano de 1663 publicará sua primeira obra, *Principia philosophiae cartesianae*, escrita para seu aluno Caserius e que faz um apanhado do saber cartesiano. Exceto o *Curto Tratado*, assim como um início de "gramática hebraica" e de tradução do *Pentateuco* para o holandês, todas as outras obras de Espinosa também são escritas em latim.

O ano de 1670 é decisivo. O filósofo sai de Voorburg e muda-se para Haia; é também o ano da publicação anônima do *Tractatus theologico-politicus* (*TTP*), datado de Hamburgo mas publicado em Amsterdam. Inaugurando a crítica bíblica racional, é sua obra mais importante publicada em vida; é ao mesmo tempo a introdução de sua doutrina imanentista e revolucionária. Toda a Europa tradicionalista e cristã compreenderá que há nessa obra um "perigo" de ateísmo e uma aber-

tura para uma moral e uma política independentes. É o que confirmará a obra póstuma, a *Ética*, publicada no mesmo ano de sua morte por um amigo, Louis Meyer. Em 21 de fevereiro de 1677 Espinosa morre em Haia, sozinho, esgotado pela doença. Desde sua mudança para Haia, em 1670, o filósofo, que havia recusado diversas ofertas e cuja única atividade política era, sem dúvida, ser o conselheiro oculto de Jean de Witt, dedicara-se essencialmente à sua obra, que será póstuma: uma crítica epistemológica da razão que introduz um autêntico método reflexivo (o *Tratado da Reforma do Entendimento*); um estudo dos fundamentos existenciais (o desejo) e racionais (o pacto social) da política (o *Tratado da Autoridade Política*, designado mais comumente pelo título de *Tratado Político*, *TP*); enfim, sua obra fundamental, essa grande obra que é a síntese de seu pensamento ontológico, antropológico e ético, modelo perfeito do sistema filosófico consumado, construído não para cantar a glória de Deus, mas para expressar a unidade do mundo e os poderes do homem na construção de sua própria liberdade e de sua própria alegria: é a *Ética*, cujo título exato é *Ética Demonstrada segundo o Método Geométrico* e cuja importância e influência foram tão consideráveis que sem ela não se compreende nem o materialismo francês do século XVII nem o idealismo alemão do século XIX. É claro que essa influência foi geralmente negada, disfarçada ou reduzida; e, por não ser possível ocultar o "espinosismo", combatiam-no e denunciavam-no como herético.

Evolução intelectual – Porque não era professor, nem funcionário, nem diplomata, nem padre, nem aristocrata, Espinosa representa realmente, sem sequer se referir à lenda do sábio, o próprio espírito livre. Contesta todos os poderes, também vai além de todos os rótulos doutrinais, já que une a profundidade sensível dos místicos à lucidez rigorosa dos racionalistas, a seriedade dos materialistas à perspicácia dos idealistas.

Nascido em meio judeu ortodoxo, recebe essa cultura bíblica não cristã que lhe permite abordar com um olhar crítico a sociedade européia monarquista, autoritária e supersticiosamente cristã; mas esse olhar distanciado se apóia na crítica anterior de sua própria sociedade formalista e rigorista; nutrido tanto pelo cartesianismo quanto pelo judaísmo, aplica a este uma crítica da sacralidade tão rigorosa como de qualquer outra religião. É o *Tratado Teológico-político*, como já dissemos, que expressa em 1670 essa abordagem crítica do texto bíblico que vale de fato como crítica global dos monoteísmos dualistas e moralizadores. O fato de Espinosa ter sido acusado de anti-semitismo manifesta somente um fanatismo, ao mesmo tempo que um temor quanto aos fundamentos sagrados da sociedade; aliás, é o mesmo temor, expresso por acusações inversas, que sentem os católicos, os calvinistas, os judeus e os filósofos. Espinosa, excomungado pelos judeus, continuava a ser para os cristãos "o judeu de Voorburg", ameaça absoluta para a fé, a monarquia e o poder aristocrático.

É por isso que é impossível interpretar o espinosismo como um cristianismo, assim como pretendeu fazer a crítica do século XX. A homenagem explícita prestada à pessoa de Cristo no *TTP* se une à homenagem prestada a Salomão, filósofo-rei, e a Jeremias, profeta do judaísmo moral do exílio. Essas homenagens não acarretam, aliás, uma modificação do sistema do mundo implicitamente contido no *TTP*. O monismo e o naturalismo não se contradizem, tornando impossíveis um reino sobrenatural ou a divindade de um homem. E o filósofo também presta homenagem ao povo hebreu, porquanto estuda sua história e suas produções, deplorando os sofrimentos sofridos e a destruição dos instrumentos de sua cultura. Embora contenha uma crítica da imaginação profética, o *TTP* também é o elogio de Moisés como legislador e do judaísmo como sistema de uma sociedade feliz. A verdade é que Espinosa não é religiosamente nem "judeu" nem "cristão". Para além dessas atitudes tradicionais, empenha-se em construir um modelo do espírito livre, universal e sem deus: "o modelo da natureza humana mais perfeita" (*TRE*).

No plano político, não há (como às vezes pensam) mudança doutrinal entre o *TTP* de 1670 e o *TP*, póstumo. Este retoma e desenvolve a doutrina que funda a sociedade e o poder político sobre o direito natural (ou seja, o livre desejo) superado e reorganizado pela reflexão comum: esta

se opõe à violência com um pacto explícito ou implícito. A instituição da sociedade é um ato democrático e racional que, constituindo um poder reconhecido, não destrói o desejo mas, ao contrário, torna possível seu desenvolvimento. A democracia é de fato, no *TTP*, o melhor regime porque expressa a própria verdade do pacto social cujo único objetivo é a liberdade; se não está explicitamente tratada no *TP* é porque a obra não está terminada: mas a constituição que ele descreve sob o nome de monarquia é na verdade uma monarquia constitucional e parlamentar com funcionamento democrático. A verdadeira diferença entre os dois tratados é que o *TP* é inteiramente dedicado ao político e expressa com maior rigor a passagem do conceito de desejo ao conceito de sociedade organizada; a relação entre ética e política também é analisada de forma mais precisa: a política não é a finalidade última da existência mas o meio indireto (pela segurança e pela liberdade) que permite a realização eventual da finalidade existencial e ética, a alegria (também chamada de "beatitude"). Esse maior rigor dos encadeamentos não surpreende: depois de 1670 Espinosa aprofunda o conteúdo, as implicações e os vínculos dos elementos conceptuais de seu sistema; é na mesma época, por volta do fim da vida, que começa a redigir sua *Política*: esta nada mais é do que uma doutrina da liberdade social, enquanto setor e conseqüência da doutrina geral da liberdade tal como é desenvolvida na *Ética*, obra a que ele também se dedica nessa época, como atesta sua correspondência.

É o mesmo vínculo de aprofundamento conceptual que a nosso ver une o *Curto Tratado* e a *Ética*; pois o *CT* é apenas uma espécie de sinopse que introduz a idéia da unidade entre o mundo e a imanência do ser: "Deus, ou, o que é a mesma coisa, a verdade." O vocabulário aparentemente mais místico não passa de um meio de expressão: mas a *Ética* utiliza também "beatitude" e "eternidade" que recebem, no interior do texto, um significado muito diferente do que na tradição mística religiosa. É a mesma doutrina da alegria imanente que transparece no *CT* mas numa forma menos elaborada. Na realidade, é a antropologia do Desejo que, ausente do *CT*, constitui a originalidade e a força da *Ética*. Assim, a evolução do pensamento de Espinosa nunca é uma transformação da doutrina, mas sempre o aprofundamento e o acabamento de uma doutrina única, implicada no sistema da *Ética*.

Articulações, problemáticas e significados da doutrina – I. *O sistema e a existência singular*: O primeiro problema que Espinosa parece tentar resolver é o da relação entre o sistema total do mundo e a existência singular de um ser. É essa relação entre o todo e o indivíduo que a doutrina monista da Substância tem a função de esclarecer. Mas a racionalização totalizadora do mundo não tem por objetivo principal o estabelecimento de um conhecimento que forneceria a verdade das estruturas do ser; esse conhecimento, ao contrário, é apresentado como meio para um fim anterior e supremo: "a beatitude", essa felicidade sintética do corpo e do espírito obtida *pelo* conhecimento, mas não para ele. Noutros termos, o sistema do mundo, que é um sistema do Ser, é o meio e não o fim de uma sabedoria existencial que é a única com valor de "bem verdadeiro". É por isso que o método denominado "geométrico" (mero desenvolvimento total e rigoroso das implicações da definição de um Ser ou dos seres) é apenas um meio de convencer, de demonstrar e de comunicar, e não a expressão de uma concepção quantitativa do mundo. A teoria dos três gêneros do conhecimento confirma amplamente essa idéia: se o primeiro gênero ("por ouvir dizer") não passa de um conhecimento empírico sem fundamento, o segundo gênero (que é, como a matemática, racional e demonstrativo) ainda é apenas um saber, por certo fundamentado, necessário e universal, mas somente conceptual e abstrato. O conteúdo, a significação e a verdade última dos seres só podem ser apreendidos pelo conhecimento do terceiro gênero, ou seja, a "Ciência intuitiva". Esta apreende concretamente a relação entre a totalidade como Substância e a singularidade de cada ser; por se tratar da apreensão de uma relação, trata-se de um conhecimento e não de uma efusão mística; mas, por ser intuitivo, totalizador e singular, esse conhecimento revela sua verdadeira função, que é existencial: o Sistema (e seu conhecimento) tem

o objetivo de atingir a sabedoria como alegria, sendo esta (quanto a um de seus aspectos) a consciência da integração do indivíduo à totalidade de que faz parte.

A integração ao todo não é uma simples contextualização: é uma liberação e uma alegria. É essa alegria, denominada "beatitude" e pensada como felicidade de plenitude e de conhecimento, que é o verdadeiro objetivo da filosofia como sistema.

Compreendendo a função simplesmente mediadora do Sistema, podemos agora delinear suas grandes linhas. Faltará dizer como a totalidade torna possível a felicidade singular. A ontologia espinosista não se apresenta (como disseram com muita freqüência) como uma pirâmide de três níveis que teria em seu topo a Substância, no centro os Atributos e, na base, os Modos. O espinosismo não é um emanacionismo, ainda que evoque Plotino e Giordano Bruno. Pelo contrário, deve-se representar o sistema do Ser num plano horizontal e homogêneo: a Substância não é um ser transcendente em relação ao mundo que, por sua infinidade e eternidade, lembraria o Deus tradicional dos monoteísmos dualistas. Espinosa utiliza a mesma palavra, Deus, para dizer algo muito diferente: a identidade absoluta entre a Substância e este mundo, ou seja, entre Deus e a Natureza: *Deus, sive Natura.* Portanto, é num mesmo plano que se deve situar a Substância (que é a essência intrínseca do mundo total, antes de qualquer determinação pelo conhecimento) e os Atributos, depois os Modos (infinitos, como o movimento e o entendimento, ou finitos, como as idéias e as coisas). É que Modos e Atributos são instrumentos conceptuais (quase axiomáticos) destinados a tornar inteligível a relação das coisas singulares com a totalidade substancial, da qual são aspectos elementares sem no entanto ter uma essência diferente da dela. Os Atributos são simplesmente os diferentes aspectos ou gêneros segundo os quais a Substância se apresenta à inteligência humana: Extensão e Pensamento são aspectos determinados (e infinitos em seu gênero) dessa Substância que constitui o próprio ser da Natureza e que é a própria Natureza. Poderiam existir outros atributos para outra inteligência: mas determinariam a mesma Substância, esse Ser único e imanente que constitui a Natureza e que só é "transcendente" por suas possibilidades lógicas de atribuição infinita; a Substância supera todas as vezes (pelos outros atributos) a definição limitativa que um único atributo daria, se considerado com exclusão dos outros: "Toda determinação é negação."

Extensão e Pensamento não bastam para "determinar" a singularidade dos seres: cabe precisamente aos Modos fazê-lo. Infinitos ou finitos, eles organizam uma mediação lógica suplementar entre a multiplicidade empírica do mundo natural e a unidade fundamental e substancial da natureza. Em nenhum caso poderia tratar-se aí de seres hierarquizados segundo uma escala vertical; sempre é afirmada a homogeneidade lógica e real da Natureza. Deve-se simplesmente distinguir (aí também num plano estritamente perspectivista) uma Natureza naturante e uma Natureza naturada: a primeira é a própria Substância na medida em que produz ativamente a si mesma e as coisas singulares, sendo a segunda essa mesma Substância, dessa vez considerada sob o aspecto de seus produtos, ou seja, as coisas singulares apreendidas como tais e não em sua relação com sua causa imanente e totalizadora.

Vê-se bem, por conseguinte, que esse Sistema não é um emanacionismo mas, muito pelo contrário, uma espécie de axiomática estrutural; falta compreender, entretanto, como ele torna possível a sabedoria, ou seja, a beatitude que ele está destinado a instaurar. É que essa filosofia da substância tem um duplo valor existencial: por um lado, trata-se de um ateísmo e, por outro, esse ateísmo está a serviço de uma filosofia do desejo.

II. *O desejo e o ser*: O espinosismo não é uma espécie de deísmo extremo ou de panteísmo (termo inexistente na *Ética* e inventado no século XVIII por Toland); a Natureza, que é "Deus", não tem personalidade divina; uma mesma palavra não indica forçosamente a mesma coisa (como o Cão, constelação, e o cão, animal que late). Na realidade, a linguagem tão específica de Espinosa comporta uma autonomia interna que a distingue de qualquer outra doutrina. Por razões políticas e religiosas, e mais ainda do que Descartes, Espinosa deve "mostrar-se mascarado". Giordano Bruno, o filósofo monista do Renascimento

italiano, foi condenado à fogueira em Roma em 1600; Espinosa é rejeitado por todas as comunidades religiosas integristas da Europa do século XVII. É por isso que (segundo suas próprias declarações fidedignas) importa refletir sobre as coisas e não sobre as palavras: o significado dos conceitos será dado pelas definições fornecidas pela própria *Ética*, segundo seu método euclidiano e dedutivo, e não pela linguagem cotidiana e suas implicações vagas. Se o texto repete termos tradicionais (tais como Deus, beatitude ou eternidade) é no seu sentido original: os conceitos da Ética devem ser esclarecidos pelo próprio sistema da *Ética*. Portanto, será conferido todo o peso devido ao fato de o termo Deus ser empregado como o equivalente rigoroso do termo Natureza; *Deus sive Natura* significa exatamente: Deus, ou, o que é a mesma coisa, a Natureza. Deus, ou seja, a Natureza.

Portanto, o Ser é o todo da natureza, ao mesmo tempo como o conjunto dos espíritos singulares (o escólio de *Eth.*, V, 40, que com muita freqüência passa despercebido) e como o conjunto dos corpos materiais. O Ser é o próprio real na medida em que ele próprio se fundamenta em si mesmo como fato global, original, autônomo e não criado. O Ser designa essa autonomia absoluta e insuperável da Natureza, concebida para além de suas determinações e de suas aparências particulares. É essa ontologia naturalista e monista que tem valor de ateísmo, como bem compreenderam os contemporâneos de Espinosa; pode-se percebê-lo melhor referindo-se, por um lado, à sua moral e, por outro, à sua política.

A ética espinosista é o contrário de um moralismo que se empenharia em definir obrigações de origem transcendente, ou seja, garantidas na verdade por um fundamento teológico; rejeita ao mesmo tempo a idéia de uma moral fundamentada em punições, sejam elas exteriores (como as ameaças e as promessas, os castigos e as recompensas) ou interiores (como o remorso ou a boa consciência orgulhosa); Deus seria então concebido como um juiz, um monarca ou um pai e é esse antropomorfismo que Espinosa rejeita com o moralismo autoritário dele decorrente. Assim também, a política não poderia ter fundamento teológico: o direito repousa, como sabemos, não no príncipe ou no sacerdote, mas na coletividade racional constituída pelo próprio ato do pacto social, estritamente humanista. Se é preciso falar de uma religião civil, é nesse sentido bem espinosista em que a comunidade política decide, mediante suas instâncias democráticas, a observância de uma série de costumes unificadores inspirados pelos princípios meramente morais da justiça e da "caridade" (rigorosamente falando, esta não é considerada uma virtude na *Ética*).

Se a ontologia espinosista tem valor de ateísmo, como entender que seja possível uma ética nesse sistema? Retomaremos essa questão mais adiante, mas não podemos respondê-la de forma minuciosa sem nos referir primeiro a essa antropologia constituída pela filosofia espinosista do desejo. Pois há uma antropologia espinosista. Todo o livro I da *Ética* ("De Deus") destina-se na verdade à introdução de uma filosofia do homem e de sua liberdade: mas essa filosofia é não só (no livro II) uma teoria do conhecimento e das relações entre o corpo e a mente (Espinosa nunca diz alma, *anima*, mas mente, *mens*), mas também, e sobretudo (no livro III), uma teoria do desejo. Ora, essa teoria é constituída como uma antropologia: com efeito, Espinosa se propõe estudar os afetos (*affectus* e não *passio*) segundo o método determinista e dedutivo, "como superfícies, linhas e volumes". A teoria racional das paixões ou, mais exatamente, dos afetos (alguns são ativos e outros são passivos) apresenta-se por certo como um determinismo psicológico, incluído no projeto científico; mas esse determinismo não é o seu próprio fim. Ademais, e sobretudo, deve ser compreendido como a elucidação dos vínculos de inteligibilidade que unem um ato e sua "causa", ou seja, na realidade, seu motivo e seus fins. A ciência racional tem, neste caso, como meta compreender a realidade humana em seu universo estritamente natural, universo que, mesmo em seus elementos não racionais e não cognitivos, é por inteiro suscetível de tornar-se um objeto para o conhecimento. Isto quer dizer que o centro da *Ética* é esse livro II que versa sobre o desejo e situa-se *depois* da descrição de uma Natureza sem transcendência, sem mistério e sem mundo oculto.

Mais que o determinismo (destinado a combater a imaginação inadequada e a superstição) é, portanto, a importância e a função particulares conferidas à doutrina do Desejo que esclarecem verdadeiramente o projeto espinosista. Pois é o Desejo (definido como *conatus*, ou seja, como esforço para perseverar no ser, *in esse*, que é a mesma coisa que a existência, *in existendo*) que permite compreender a um só tempo a unidade do homem e da Substância-Natureza e o significado filosófico (ou ontológico) da ética. Assim como o livro III está situado no centro das cinco partes da *Ética*, também o conceito de Desejo está no centro do Sistema: é a própria *expressão* do vínculo entre o Atributo Pensamento e o Atributo Extensão. O Desejo (que é a "essência do homem") é de fato simultaneamente um fenômeno da consciência e um fenômeno do corpo: um afeto (*affectus*), forma singular concreta do Desejo, é sempre a idéia de uma afeição do corpo (*affectio corporis*), isto é, uma dupla potência de existir, a um só tempo movimento do corpo inteiro e expressão consciente (o Desejo) ou inconsciente (o Apetite) desse mesmo movimento. Pelo desejo e como desejo o homem existe, portanto, no cruzamento entre espírito e matéria, sendo constituído simultaneamente pelas duas séries causais: o encadeamento das idéias da mente e o encadeamento dos movimentos do corpo. Não há aí nem um dualismo da alma e do corpo, nem um paralelismo, nem uma interação psicossomática, já que o homem, como ato único do Desejo, é imediatamente a unidade duplamente expressiva de sua mente e de seu corpo. Ora, dá-se precisamente o mesmo com o mundo que, como Substância, é a unidade duplamente expressiva da Extensão e do Pensamento. As diferentes linguagens (material ou espiritual) que expressam o mundo se referem portanto, como no caso do homem, a uma realidade única que deve ser concebida como potência de existir.

Não é somente no plano estrutural que a natureza do desejo expressa a natureza do mundo, é também no plano ontológico e existencial. Pois há similitude existencial de sentido entre o Ser como Substância e o ser como Desejo; mais exatamente, o Desejo (como busca da perseverança dentro do ser) manifesta que o ser nada mais é senão a própria fruição da existência, *fruitio essendi*: e esta deve ser compreendida ao mesmo tempo como o fato de dispor da existência e como o de fruí-la. É porque a essência do Desejo é um movimento existencial em direção ao ser e sua perseverança indefinida que ele exprime a seu modo a essência ontológica do mundo: a Substância, ou Ser, nada mais é senão a existência, mas desta vez concebida como infinita, ou seja, como expressão e manifestação infinitas da potência de existir; nem o Desejo nem a Substância são coisas; ambos são a potência de existir, ou seja, de agir, de pensar a si mesmo e de fruir o ser, mas essa potência é pensada, num caso, em sua determinação singular e, no outro, para além de qualquer determinação.

O verdadeiro sentido da ontologia espinosista é, pois, tornar possível uma antropologia filosófica, ou seja, uma ciência do homem que tenha condições não só de tornar inteligíveis os encadeamentos dos afetos e das ações, mas também de fornecer o significado profundo desses encadeamentos: como lógica concreta do Desejo, todos eles expressam o desejo de ser, ou seja, o desejo de existir como potência sempre crescente e como plenitude cada vez mais rica e mais satisfeita. Assim, a antropologia tornada possível pela ontologia torna, por sua vez, possível uma ética, já que, em Espinosa, esta está estreitamente ligada à essência do homem como desejo: não é porque as coisas são boas que as desejamos, é porque as desejamos que são consideradas boas (*Eth.*, III, 9, sc.). Não se trata somente de uma inversão dos valores e da relação desejo-valor: trata-se da fundação da ética sobre o significado ontológico e existencial do Desejo: como movimento em direção ao ser, ele é por definição desejo de alegria. O moralismo rigorista e teológico das ontologias dualistas é substituído por Espinosa por seu monismo ateu e por sua doutrina do homem como desejo, uma ética humanista de alcance simultaneamente ontológico e existencial.

III. *O conteúdo e a possibilidade da ética espinosista*: Se o próprio desejo constitui como "bem" o que ele persegue e como "mal" aquilo de que foge é porque é essencialmente desejo de potência (não como dominação mas como exis-

tência e atividade) e porque essa potência apreende a si mesma como "alegria" quando está em ato e apreende-se como crescimento. Tristeza e Alegria são as duas formas fundamentais do desejo, e todos os afetos decorrem delas e são apenas modalidades suas. Mas apenas a Alegria é boa: é que o desejo é fundamentalmente movimento em direção ao sentimento de ser, ou seja, a potência crescendo em ato e apreendendo-se como fruição, concordância consigo mesmo e, portanto, alegria. Mais precisamente, essa plenitude que é a alegria é denominada "beatitude" quando alcança, pelo conhecimento do segundo e do terceiro gênero, um estado de liberdade, de autonomia e de independência tal que se pode falar de "salvação". A "causalidade adequada" e a liberdade como "força do entendimento" são ao mesmo tempo os instrumentos e as manifestações dessa livre autonomia. O indivíduo (forçosamente filósofo nesse momento) sente então como que uma "alegria soberana e permanente" e experimenta concretamente que frui uma "certa espécie de eternidade". Embora esta seja a essência permanente da mente (sem nenhuma relação com a imortalidade da alma), o conhecimento do terceiro gênero a apreende como um verdadeiro acontecimento cuja novidade e radicalidade permitiriam falar metaforicamente de um segundo nascimento: é como se a eternidade "acabasse de começar" e como se, desde então, tivesse "todas as perfeições do amor" (*Eth.*, 31, sc. e 33, sc.). Pode-se, a rigor, chamar de "amor intelectual por Deus" essa relação liberada do indivíduo consigo mesmo e com o mundo.

A ética da Alegria é, pois, de uma exigência extrema: nela Espinosa propõe a realização da própria perfeição. Como é possível essa ética da liberdade e da felicidade num sistema naturalista e determinista?

Aí há apenas um paradoxo aparente. Com efeito, vimos que para Espinosa a moral não consiste em perseguir valores transcendentes que não poderiam ser nem extraídos da Natureza nem atingidos a partir dela. Por isso a ética visa à realização verdadeira da Natureza, ou seja, a realização verdadeira do homem. Se o bem soberano é a beatitude é porque o Desejo, enquanto tal, persegue a alegria desde a origem e por si mesmo. Por isso Espinosa pode afirmar que a perfeição nada mais é senão a própria realidade, e não um ideal transcendente e, por conseguinte, inacessível. Contudo, uma ética supõe a possibilidade de escolher entre diversas vias de ação: este fato não é eludido pelo espinosismo. É aqui que se opõem e se compreendem os conceitos de "servidão" e de "liberdade". Pois a realização do Desejo que conduz realmente a si mesmo, ou seja, à alegria ativa e à beatitude, não é o resultado imediato da espontaneidade e do "determinismo" do *conatus*; este, ao contrário, é espontaneamente conduzido por vias conflituosas e passionais que, como "afetos passivos", constituem não a alegria livre mas a servidão passional. A mediação conceptual aqui é a imaginação. É ela que, em última instância, desvia o desejo para vias não perversas ou imorais (estes conceitos não têm sentido no espinosismo) mas contraditórias porque alienantes e escravizantes. Em *Eth.*, III, 11, Espinosa mostra que "o homem se esforça em imaginar o que pode aumentar sua potência": a partir daí o desejo formará fins imaginários que o arrastarão a ações inadequadas das quais ele não será a única causa e a afetos que marcam a diminuição de potência e se prendem, portanto, à Tristeza. É o próprio desejo que se faz escravizar e determinar por fins imaginários e exteriores. Ora, existe uma outra via para esse mesmo desejo: é a manifestação dos afetos ativos e do conhecimento do terceiro gênero, que juntos conduzem à beatitude, ou seja, ao próprio desejo como contentamento consigo, autonomia e, por conseguinte, liberdade. A ética, que consiste em escolher a liberdade contra a servidão, enraíza-se portanto apenas na imanência, porquanto essas são duas vias possíveis inseridas na própria natureza do homem como desejo. Mas apenas a via da liberdade realiza realmente a natureza autêntica do desejo, já que apenas ela exprime a adequação a si mesmo, o "repouso em si mesmo", como sentimento de ser. Trata-se aí da própria perfeição, cujo único sentido é imanente. A perfeição não é um ideal de outro mundo. Tampouco é uma realização qualquer do desejo, mas a única que seja coerente e satisfatória. Logo, estamos efetivamente diante de uma ética, e esta não tem outra origem senão o próprio homem como

desejo e como conhecimento. Apresenta-se uma última questão: a via da imaginação servil não será necessária e inevitável? A resposta é dada pela própria estrutura da mente humana e, portanto, do desejo: ele é por definição uma consciência de si (mas não, por certo, um conhecimento de si que seria imediatamente adequado e verdadeiro). Com efeito, todo afeto é "a idéia de uma afeição do corpo", e o desejo sempre comporta uma certa consciência de si (o apetite é que é inconsciente), do que decorrem todas as possibilidades de libertação: com base numa consciência de si (sempre triste e serva no início) sempre pode desenvolver-se um movimento para um conhecimento verdadeiro, único meio de chegar à adequação e, em conseqüência, à liberdade. Essa passagem seria impossível, e a dificuldade insuperável, se a liberdade fosse um livre-arbítrio: se o encadeamento das idéias (e das coisas) é necessário, como decidir em certo momento conhecer em vez de fantasiar? Mas Espinosa rejeita a definição da liberdade como livre-arbítrio, ou seja, como vontade. Esta é apenas uma palavra vazia (como toda faculdade) e, aliás, não é pela vontade que a mente pode opor-se às "paixões". Porque a passividade é da ordem do desejo, apenas um desejo mais potente pode combatê-la: e é o próprio desejo da alegria. Logo, é de seu próprio fundo que o desejo tira forças para voltar-se para o conhecimento que lhe permite um incremento de coerência e um fortalecimento enquanto alegria em vez de perseverar na consciência imaginária e dividida, ou seja, a servidão. A passagem da servidão à liberdade não é, pois, o resultado nem de uma referência à transcendência, nem de um ato sobrenatural do livre-arbítrio. É o fruto interior de um aprofundamento do próprio desejo que, como força e desejo de uma alegria real porque coerente, pode opor-se às ilusões da imaginação passando da idéia inadequada de si para a idéia adequada de si mesmo, ou seja, da consciência de si para o conhecimento refletido de si mesmo.

IV. *Ética e Política*: Assim, a ética espinosista supera todos os falsos dilemas: indivíduo-totalidade, necessidade-liberdade, perfeição-imperfeição. Dessa maneira, propõe uma figura existencial tão rara que parece opor-se às problemáticas e às possibilidades comuns do homem. Na verdade não se trata disso, pois as forças do espírito filosófico são as de todo homem quando ele decide "refletir a fundo". O estudo da relação entre ética e política é a esse respeito muito esclarecedor.

Se a existência inteligente, livre e feliz, superasse o poder comum do homem, não surgiria o problema político. É por isso que a reflexão política em Espinosa não é um apêndice secundário de sua filosofia: é, ao contrário, consubstancial ao conjunto da doutrina. Se o objetivo final da filosofia é a instauração de uma ética e o acesso à alegria, o objetivo da política é tornar realizável esse fim: a teoria do Estado é um instrumento da ética filosófica. A função imediata da sociedade civil, como Estado de direito fundamentado num pacto, é a instauração da segurança e da liberdade empíricas; as possibilidades existenciais de cada qual (ainda que sejam a princípio passionais) só poderiam ser garantidas pelo respeito a uma lei comum erigida de comum acordo. Não há necessidade alguma de que os indivíduos *já* sejam libertos: as instituições bem feitas equilibrarão as paixões.

A instituição política atende a uma segunda função, menos urgente, porém mais elevada: estabelecer as condições de possibilidade de uma vida que seja não uma simples perseverança vegetativa, mas uma "vida verdadeira do espírito"; ora, esta só pode ser obtida e expressa pelo conhecimento (como já dizia Salomão, citado por Espinosa). O Estado, monarquia constitucional de espírito democrático, ou república no sentido estrito, tem precisamente a função de tornar possíveis esse conhecimento e essa "vida verdadeira". A estrutura política é o instrumento da vida liberta dos indivíduos. Mas não compete ao Estado definir esse verdadeiro bem e essa felicidade liberta: cabe ao indivíduo percorrer por conta própria as etapas do itinerário que conduz da servidão inquieta à plenitude reflexiva. A utilidade do Estado manifesta somente o fato de que essa libertação filosófica não poderia realizar-se no estado de natureza, que é o da violência.

Portanto, a política é um elemento indispensável do Sistema. Aliás, ela lhe é perfeitamente homóloga. O mesmo espírito que presidiu à ins-

tauração da ética preside à da política: pois uma constituição deve sua autoridade apenas a si mesma, sem nenhuma referência a um Deus, a um padre ou a um príncipe. Dava-se o mesmo com o verdadeiro bem definido apenas pela reflexão humana independente; ademais, o ato de autonomia que fundamenta a soberania política ou a liberdade filosófica tem exatamente as estruturas de uma causalidade imanente e adequada. A autonomia política tem a mesma feição que a da autonomia da Substância ou do Desejo: a liberdade deles é o seu próprio ser quando esse ser imanente só depende de si mesmo e só visa ao desenvolvimento de si.

V. *O rigor e a utopia*: Espinosa decerto não pretende elaborar uma política para uma "mítica Idade de Ouro" em que os homens não teriam necessidade de política. Em nenhum de seus elementos o pensamento espinosista é idealista, ou utópico no sentido estrito. E no entanto, não estamos diante de um realismo. A ambição filosófica de Espinosa é de considerável amplitude: visando à alegria extrema e à liberdade interior no plano existencial, à liberdade colegial e jurídica no plano político, não seria paradoxal falar de um espírito utópico que sustenta toda a obra. O rigor extremo no discurso demonstrativo, mas também na exigência existencial e prática, não se opõe a esse espírito de utopia mas fornece-lhe, ao contrário, suas verdadeiras armas contra a ilusão idealista.

• *Benedicti de Espinosa Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, 2 vol., Haia, 1882-1884; *Spinoza Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 vol. Heidelberg, 1924. – Obras traduzidas em francês: *Oeuvres de Spinoza*, trad. C. Appuhn, Garnier-Flammarion; *Oeuvres complètes*, trad. nova, introd. e notas de R. Caillois, M. Frances e R. Misrahi, Gallimard, La Pléiade, 1954; *Philosophie et politique*, ed. L. Guillermit, PUF, 1967; *Traité politique*, ed. S. Zac, Vrin, 1968; *Tractatus politicus*, ed. P. F. Moreau e R. Bouveresse, Ed. Réplique, 1980; *Traité de l'autorité politique*, Gallimard, "Idées", 1978; *Abrégé de grammaire hébraïque*, ed. Askenazi, Vrin, 1968; *Traité de la réforme de l'entendement et de la voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*: 1) trad., introd. e notas, A. Koyré, ed. bilíngüe francês-latim, Vrin, última ed. 1990; 2) trad. B. Rousset, Vrin, 1991. – *Ethique*, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties: 1) trad. C. Appuhn, ed. bilíngüe francês-latim, Garnier, 1934, reimpressa por Vrin sob a égide de uma Comissão Espinosa por ocasião do tricentenário da morte do filósofo, 1977; 2) ed. e trad. nova, bilíngüe, B. Pautrat, Seuil, 1988; 3) trad. e comentários, R. Misrahi, PUF, 1990.

⇒ *Actes* du Colloque International Spinoza, Albin Michel, 1978; Alain, *Spinoza*, reed. 1965; F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981; E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985; L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Alcan, 1923; V. Delbos, *Le spinozisme*, Vrin, 1916; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968; J. T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Ed. de la Nouvelle Critique, 1956; S. Dunin-Borkowski, *Spinoza*, 4 vol., Münster, 1933-1936; M. Frances, *Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, 1937; G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, 1946, reed. 1962; J. Freudenthal, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904; *Giornale critico della filosofia italiana: Spinoza*, Florença, Ed. Sansoni, 1977; M. Guéret, A. Robinet, P. Tombeur, *Spinoza Ethica*, concordâncias, índice, lista de freqüências, tabelas comparativas, Université Catholique de Louvain, Centre de Traitement Electronique des Documents, 1977; M. Gueroult, *Spinoza, Ethique I* (Dieu), Aubier, 1968; H. G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, Groningue, 1964; F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Heren Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785; S. Karppe, *Richard Simon et Spinoza*, Belles Lettres, 1902; P. Lachieze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, 1932, reed. 1950; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, 1979; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1969; R. Misrahi, Correspondance de Spinoza, introd. e trad., in *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1954; *Spinoza, Introduction et choix de textes*, Seghers, 1964; *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon e Breach, 1972; *Ethique philosophique et théorie de l'Etat*, introdução ao *Traité politique*, Gallimard, 1978; *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, 1986; *Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982; L. Mugnet-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, 1976; J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Belles Lettres, 1965; *Bibliographie spinoziste*, Belles Lettres, 1972; I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 1959; B. Rousset, *La finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, 1968; *Revue internationale de philosophie*, fasc. 1 e 2, 1977; *Revue philosophique: Spinoza*, nº 2, 1977; *Speculanum Spinozanum*, 1677-1977, ed. S. Hessing, Londres, 1977; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, 1984; P. Vernière, *Spinoza et la pensée avant la Révolution*, PUF, 1954, reed. 1982; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), 1934 e 1969; S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959, reed. 1972; *L'idée de vie dans la philosophie de*

Spinoza, PUF, 1963; *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, PUF, 1965; *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, 1979.

Robert MISRAHI

EUCLIDES, século IV-III a.C.

Que sabemos acerca da vida do mais célebre matemático de todos os tempos? Quase nada. Os indícios encontrados em sua biografia são extremamente tênues. Seria ele um ateniense do fim do século IV ou do início do III, aluno da Academia que, mais tarde, teria ido fundar a ilustre escola matemática de Alexandria, no reinado de Ptolomeu I (323-285)? Ou tratar-se-ia do nome coletivo de uma escola que teria adotado o patronímico de seu iniciador e, depois da morte deste, produzido coletivamente uma série de obras com essa única assinatura? Mais de vinte séculos depois, continuamos na ignorância a respeito da vida de Euclides, ainda que, ao contrário do que ocorria na Idade Média e no Renascimento, já não o confundamos com Euclides de Mégara, o filósofo eleatizante que encontramos no *Teeteto* de Platão. Essa confusão será mantida até 1558, data em que a edição dos *Elementos* feita em Basiléia ainda é atribuída ao megárico. Apolônio de Pergo é o primeiro matemático a designar expressamente Euclides. Mas tanto quanto os testemunhos incertos de Proclo ou de Pappus, a análise minuciosa da obra não permite concluir que houve trabalho pessoal de um só autor. Pois por trás da unidade manifesta dos treze livros dos *Elementos*, estilos matemáticos diferentes levam a pensar na hipótese de um autor coletivo.

Que nos resta hoje da obra euclidiana? Os treze livros sobre os *Elementos*; *Fenômenos*, obra que constitui uma introdução à astronomia; *Dados*, que constitui uma espécie de complemento a *Elementos*; *Óptica* e *Catóptrica*, que versam sobre a óptica matemática; *Divisão do Cânon* e *Introdução Harmônica*, que são obras de teoria da música; e *Do Leve e do Pesado*, que trata de mecânica no espírito de Aristóteles. Mas esta última obra, assim como a introdução harmônica e a catóptrica, são hoje consideradas inautênticas.

Além de termos uma versão árabe do tratado de Euclides sobre a *Divisão das Figuras*, Pappus fala de três livros sobre os *Porismas*, lugares à superfície, e de quatro livros sobre as *Cônicas*. É, aliás, a propósito deste último escrito que Euclides é citado por Apolônio na introdução ao livro I de seu tratado sobre as *Cônicas*.

Com os *Elementos*, obra monumental de treze livros, inaugura-se, pois, a matemática alexandrina. Com as obras de Arquimedes e de Apolônio, constitui um dos três monumentos legados pelo período helenístico. Incontestavelmente, por mais de dois milênios, até o século XIX, o trabalho de Euclides será uma autoridade no campo da matemática elementar. Os *Elementos* são distribuídos segundo uma divisão que reparte toda a obra em cinco subconjuntos. Mas antes de abordarmos a exposição dessas partes, convém notar que a palavra στοιχεῖν, normalmente traduzida por "elementos" e que significa fundamento, princípio primeiro, indica também, em sentido mais imediato, o que pertence a uma fileira, o que faz parte de uma linha, o que também é unidade de um alinhamento, de um encadeamento. Assim, o título στοιχεῖα ressalta a importância da ordem das proposições, insiste, em suma, no fato de que elas se implicam mutuamente.

Primeira parte: versa sobre a geometria do plano e engloba os quatro primeiros livros. Nela, Euclides aplica-se ao estudo das figuras poligonais e circulares.

Segunda parte: compreende os livros V e VI. O primeiro trata abstratamente das relações e das proporções. O segundo trata da aplicação do livro anterior à geometria plana.

Terceira parte: é composta pelos livros VII, VIII e IX, e trata da teoria dos números inteiros.

Quarta parte: compreende um único livro, o X, que é o mais longo de todos – 114 proposições –, dedicado ao estudo dos irracionais algébricos mais simples.

Quinta parte: trata da geometria no espaço e encerra, com o décimo terceiro livro, o conjunto dos *Elementos*.

O início do livro I é ocupado pela exposição das definições, dos postulados e dos axiomas. As definições enunciam os conceitos que serão utilizados mais tarde. A primeira diz que "ponto é

aquilo que não tem parte alguma"; a segunda, que "linha é um comprimento sem largura" etc. Todos conhecem a importância das definições em Platão. Em Euclides, ela é primordial. E embora as definições conservem um conteúdo intuitivo, pois são feitas de realidades espaciais, ainda que Euclides só aborde problemas cujas soluções se constroem com o uso da régua e do compasso, é preciso notar que, na ausência de um substrato material, que se tornou ilusório pela impossibilidade de realizar figuras perfeitas, todo o edifício da ciência matemática repousa sobre o conceito. De certa maneira, a definição que Euclides dá do objeto matemático confere-lhe uma forma estática, uma forma de idealidade próxima do *eidos* platônico.

Imediatamente depois dessas definições, que são em número de 23, Euclides passa para os postulados; sua enunciação é feita em forma de cinco "pedidos":

Pede-se que: 1) "Uma reta seja levada de um ponto qualquer a um ponto qualquer"; 2) "Que se prolongue continuamente, seguindo sua direção, uma reta que termine numa reta"; 3) "Que de um ponto qualquer, e com um intervalo qualquer, se descreva uma circunferência qualquer"; 4) "Que todos os ângulos retos sejam iguais entre si"; 5) "Que, se da incidência de uma reta sobre duas retas, os ângulos interiores formados do mesmo lado forem menores que dois ângulos retos, essas retas, prolongadas ao infinito, se encontrarão do lado em que os ângulos são menores que dois ângulos retos."

Evidentemente, o quinto é o mais célebre, e pode ser assim compreendido: "Por um ponto não pode passar senão uma paralela a uma reta", segundo a forma despojada que lhe será dada por J. Playfair, no século XVIII. Durante muito tempo o enunciado primitivo complicado intrigou os matemáticos. Alguns tiveram por hábito deixá-lo de lado. No século XIX, com a emergência das geometrias não euclidianas, que culminaram no trabalho de Riemann, ficou evidente a importância desse postulado na construção euclidiana. Porém o mais notável no fato de a geometria alexandrina pôr à frente, em posição de postulado, este último pedido referente às paralelas, é que Euclides não utiliza nenhum argumento experimental, nem recorre à evidência para fundamentá-lo. Está aí, talvez, o primeiro testemunho de uma atitude matemática específica. Alguns viram na necessidade de emitir esse quinto postulado a permanência da preocupação platônica. Outros, porém, destacaram o caráter aristotélico dessa atitude. Desse ponto de vista, o postulado seria apenas um princípio que o autor – como diz o texto – "pede" a seu interlocutor que lhe conceda. Talvez Euclides só tenha interpretado seus postulados, a exemplo de Aristóteles, como simples "hipóteses"; hipóteses que esperavam ser infirmadas ou confirmadas de acordo com a adaptação ou não de suas conseqüências à realidade.

Depois o geômetra passa para os axiomas, ou noções comuns, que superam a matemática estrita e são aplicados a todas as ciências. São em número de cinco e terminam com "o todo é maior que a parte".

Por fim, na seqüência dessa espécie de introdução, na qual houve quem visse os primeiros elementos do método axiomático, começa, por meio de proposições, a série de demonstrações matemáticas. A primeira versa sobre a construção do triângulo eqüilátero, e o livro I termina com o teorema de Pitágoras.

Além do conteúdo propriamente matemático cuja genialidade culmina no livro V, que tem por objeto a comparação das grandezas em geral, o que se deve ver em primeiro lugar na obra de Euclides é a maturidade do método demonstrativo. A primeira demonstração realmente matemática foi dada pelos pitagóricos; demonstra-se, pelo absurdo, a incomensurabilidade do lado e da diagonal. Aí todo o pensamento matemático é transportado para o plano das necessidades racionais. Trata-se do livro V, cujo alcance filosófico é certamente mais evidente.

Foi Jean Itard que, falando da exigência da demonstração, melhor expressou essa tendência que começa com os gregos: "De Tales a Euclides, ela não deixou de fortalecer-se. Por mais notáveis que possam ter sido durante esse período as descobertas da ciência, as aquisições de noções novas nos impressionam menos que a eclosão do refinamento lógico, cada vez mais sutil: evidências discutidas, fatos axiomáticos passa-

dos pelo crivo, proposições de início simplesmente afirmadas ou postuladas e depois demonstradas; teoremas inicialmente independentes uns dos outros e depois interligados para formar conjuntos cada vez mais amplos, redundando na cadeia de malhas solidamente entrelaçadas, que são os *Elementos* de Euclides."

• *Opera omnia* (grego, latim), ed. J. L. Heiberg e H. Menge, 8 vol., Leipzig, 1883-1916; *Eléments* (grego, latim, francês), ed. F. Peyrard, 3 vol., Paris, 1814-1818; *Oeuvres*, trad. franc. dos *Elementos* e *Dados*, ed. F. Peyrard, 1819; reed., introd. J. Itard, Paris, 1966; *Optique et Catoptrique*, trad. franc. P. Ver Eecke, Paris, 1959; *Les livres arithmétiques*, trad. franc. e comentário, J. Itard, Paris, 1961. *Euclide, les Eléments*, livr. I a IV, trad. J.-L. Heiberg, PUF, 1990.

⇒ Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921; *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931; *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 3 vol., Cambridge, 1926; J. Itard, *Les livres arithmétiques d'Euclide*, Paris, 1961; G. Loria, *Histoire des sciences mathématiques dans l'Antiquité hellénique*, Paris, 1929; H. G. Zeuthen, *Histoire des mathématiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Paris, 1902; A. Dahan-Dalmedico e J. Peiffer, *Routes et dédales, histoire des mathématiques*, Paris/Montreal, 1982.

Stéphane DELIGEORGES

F

FEUERBACH Ludwig, 1804-1872

Ludwig Feuerbach nasceu na véspera da derrota de Iena, em Landshut, Baviera, onde seu pai, Paul Johann Anselm, jurista renomado por seus trabalhos sobre a filosofia do direito e, sobretudo, do direito criminal, acabava de ser nomeado professor da Universidade.

Depois dos estudos secundários em sua cidade natal, L. Feuerbach assiste, na Universidade de Heidelberg, a partir de 1823, aos cursos de Paulus, que professava uma interpretação estritamente racionalista da teologia, e de Daub, que, numa perspectiva hegeliana, defendia a tese da possível conciliação entre filosofia e religião, razão e fé. Depois, em Berlim, de 1824 a 1826, Feuerbach assiste com assiduidade aos cursos de Hegel, desinteressando-se pouco a pouco das aulas de teologia protestante. Esta última era representada, na época, por Schleiermacher, Marheineke e Neander.

Sua dissertação de conclusão de estudos, intitulada *De ratione una, universali, infinita*, publicada em 1828, lhe vale o ingresso, como *privatdozent*, na Universidade de Erlangen, onde leciona de 1829 a 1832. Seus cursos são publicados em 1833, com o título *História da Filosofia Moderna de Bacon de Verulam a Baruch Espinosa.*

Em 1830, ano em que a Santa Aliança rui, é publicado o ensaio *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade*, em que Feuerbach critica a crença numa imortalidade pessoal no além, em detrimento do aquém do mundo real e presente, e afirma contra a "inerte bem-aventurança do céu" a "verdadeira imortalidade ativa e enérgica" da arte e da ciência. Conquanto publicado sem nome de autor, devido a esse ensaio a derradeira candidatura de Feuerbach a uma cátedra de professor será recusada quinze anos depois pela Universidade de Erlangen.

Dois escritos, de 1846, *A Questão da Imortalidade do Ponto de Vista da Antropologia*, e, de 1847, *Acerca de meus Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade*, retomam esse tema.

Feuerbach renuncia em 1833 à carreira universitária, mas terá sentimentos ambivalentes em relação aos filósofos oficiais, professores cuja vida material é garantida pelo Estado. Em 1836, casa-se com Bertha Löw, co-herdeira do castelo de Bruckberg e de uma manufatura de porcelana instalada nessa cidade. Que peso tem sua vida de fidalgo rural na importância que atribui à natureza em sua filosofia, no esforço que faz para seguir tanto quanto possível os progressos das ciências naturais? Qual o peso da sua marginalização em relação à Universidade na sua adesão ao grupo dos hegelianos de esquerda, Arnold Ruge, Bruno Bauer, Max Stirner? Convém não exagerar o efeito dessas circunstâncias biográficas, que são, em parte, conseqüência de posições teóricas assumidas anteriormente. Engels tem razão, porém, quando escreve que o monopólio das cátedras de filosofia na Alemanha por "matapulgas ecléticos e cheios de sutilezas" condenou Feuerbach, que era superior a todos eles, a um isolamento que o impediu de apreciar devidamente as descobertas dos naturalistas, muito embora tivesse conhecido três descobertas decisivas: da célula, da transformação da energia e da teoria da evolução, por Darwin.

Em agosto e setembro de 1839, Feuerbach publica nos *Anais de Halle* (*Hallische Jahrbücher*), fundados em 1837 por Ruge contra os *Anais de Berlim* dos hegelianos de direita, sua *Contribuição à Crítica da Filosofia Hegeliana*, primeira tentativa de crítica do espírito absoluto hegeliano.

Em 1840, o "romântico e liberal" Frederico Guilherme IV sobe ao trono, impondo o reinado da carolice mais ortodoxa e da reação feudal mais absolutista. As ilusões quanto à racionalização efetiva do Estado prussiano, em conformidade com sua essência, se dissiparão, e será necessário tomar partido abertamente. Em 1841 Feuerbach publica *A Essência do Cristianismo*, obra que fará grande sucesso e será reeditada em 1842 e em 1848. Seu título iria ser, a princípio, *Gnôthi seauton* ou *Os Mistérios da Religião*, e *As Ilusões da Teologia* teriam como subtítulo *Crítica da Desrazão Pura*.

Dois ensaios filosóficos completam a obra maior de Feuerbach. As *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, escritas em 1842 e destinadas aos *Anais Alemães* (*Deutsche Jahrbücher*), que sucederam aos *Anais de Halle* (*Hallische Jahrbücher*) a partir de 1841, foram censuradas e só apareceram em 1843, em *Anekdota philosophica*, antologia coletiva de mais de vinte páginas, editada por Julius Fröbel em Zurique. *Os Princípios da Filosofia do Futuro* foram publicados em brochura de 84 páginas pelo mesmo editor, em 1843.

Essência da Religião, publicada em 1845, orienta o humanismo de *Essência do Cristianismo* no sentido do naturalismo. Feuerbach trava paralelamente uma polêmica contra Max Stirner, num artigo de 1845, publicado em *Vierteljahreschrift* de Wigand, intitulado " 'Essência do Cristianismo' em sua Relação com *O Único e sua Propriedade*".

Feuerbach recusa-se a participar de qualquer ação política, acreditando que a constituição de uma teoria continuava sendo o essencial. Durante a Revolução de 1848, os estudantes de Heidelberg pedem-lhe que dê um curso na Prefeitura sobre a filosofia da religião. Gottfried Ketter, que será autor de *Henrique, o Verde* [*Der Grüne Heinrich*], assiste a seu curso. Jacob Moleschott, um de seus ex-alunos em Heidelberg, envia-lhe sua *Doutrina dos Alimentos para o Povo*. Após a leitura desse livro, Feuerbach escreve, em 1850, em *Ciências Naturais e Revolução*: "Se quiserem melhorar o povo, dêem-lhe melhor comida, em vez de declamar contra o pecado: o homem é o que come (*der Mensch ist was er isst*)."

Em 1857, Feuerbach publica sua última grande obra, *A Teogonia Segundo as Fontes da Antiguidade Clássica, Hebraica e Cristã*, obra extremamente erudita, que não teve o menor sucesso. Apesar disso, Feuerbach acredita ser esse o seu texto "mais simples, mais acabado, mais amadurecido", em que exprime em forma de evidência imediata o que argumentava laboriosamente em seus escritos filosóficos anteriores.

A manufatura vai à falência, os problemas materiais se agravam. Feuerbach tem de trocar Bruckberg por uma casa de campo em Rechenberg. Estabelece laços de amizade com Konrad Deubler, um hoteleiro austríaco, admirador de *Essência da Religião*.

Após o advento do novo Império, Feuerbach, que havia aderido ao partido social-democrata, é acompanhado à sua última morada por milhares de operários. Escrevera, entre seus *Dísticos Satíricos Contra a Teologia*: "A natureza é mãe para mim; sinto que descerei de volta sem medos para o ventre da terra; faço questão de ser enterrado nesta que é minha terra natal. *Ubi patria, ibi bene*. Querer emigrar para outro mundo é desertar." No início do século XIX, a multidão ainda ia ao cemitério de São João, em Nuremberg, para levar perpétuas vermelhas "ao túmulo do sábio que falou em satisfazer aqui na terra os desejos dos homens". Em 1939, é erigido um monumento em Nuremberg "em lembrança do filósofo do materialismo filosófico". Nele, podemos ler duas inscrições: "Faz o Bem por amor ao Homem" e "O Homem criou Deus à sua imagem". Dois anos depois, o monumento foi demolido pela Alemanha nacional-socialista.

Feuerbach escreveu também *Fragmentos para Ajudar a Determinar seu Curriculum Vitae Filosófico*. Dois capítulos merecem atenção: "Diário (1834-1836)" e "Bruckberg (1836-1841)".

Friedrich Engels, em seu opúsculo *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, escreve que, no processo de decomposição da es-

cola hegeliana, "apenas Feuerbach foi digno de consideração como filósofo", mas conclui que Feuerbach "não é capaz de superar Hegel pela crítica e simplesmente o rejeita como imprestável". Feuerbach foi, no entanto, o primeiro dos jovens hegelianos a tentar seriamente *subverter* a filosofia hegeliana, na qual reconhece a consumação da filosofia moderna, transformando-a numa filosofia radicalmente nova tomada sob um novo prisma, capaz de corresponder às exigências de um novo período da história dos homens.

Sua filosofia do Futuro pretende ser a realização da filosofia especulativa hegeliana e também sua negação não contraditória, negação que não fica presa ao ponto de vista do que nega. É porque a especulação hegeliana não rompe com a teologia, porque não é sua resolução completa e absoluta (pois continua a atribuir à filosofia a função de salvar ou confirmar a religião), que deve ser criticada. Hegel reconhece a verdade da esfera da religião, deixa-a subsistir ao lado da esfera da filosofia, admitindo que a religião exprime, na forma de representação ou imaginação, o absoluto que a filosofia consegue apreender na forma de conceito. Em oposição à especulação, Feuerbach empreende converter a teologia em *antropologia* sem deixar resíduos, mostrar que não há verdade da religião a não ser pela conversão integral, consciente e voluntária de sua esfera na da filosofia e da política. Fazendo do objeto da filosofia "o mais real dos seres" e não "uma essência abstrata", substituindo o *espírito* pelo *homem* real e *total*, Feuerbach denuncia os equívocos do discurso hegeliano e apresenta-se como filósofo conseqüente e decidido da *imanência* sem restrições; mas analisa simultaneamente o processo de alienação (*Entäusserung*) pelo qual se produz a ilusão da *transcendência* – seja da *super-humanidade*, seja da *supernaturalidade* – e estigmatiza os efeitos práticos dessa ilusão. Feuerbach, aliás, pensa sua tarefa como esforço teórico de negação consciente do cristianismo, que já foi prática e inconscientemente negado pelos Tempos Modernos, em que o homem, reapropriando-se do que antes atribuíra a Deus, já substituiu o cristão. Sem dúvida caberia perguntar se a clarificação feuerbachiana do conceito hegeliano de espírito mediante o nome "homem" não empobrece os efeitos do sentido daquele.

Em todo caso, o desenvolvimento feuerbachiano é o seguinte: a significação da filosofia moderna está em que, para ela, a essência de Deus não passa da essência da razão distinguida da razão, que deve, ao fim, identificar-se com ela. A filosofia especulativa identifica precisamente o ser objetivo e pensado com o ser subjetivo e pensante, pensa a unidade pensante-pensado, o ser divino como essência atual do homem como pensador. No entanto, a filosofia absoluta de Hegel faz do pensamento o ser divino e absoluto enquanto pensamento distinto do ser subjetivo, pensamento *sem o sujeito* que pensa. Portanto, a lógica de Hegel despoja contraditoriamente o homem de sua atividade, separando o pensamento do ato da subjetividade.

Feuerbach identifica o segredo da dialética hegeliana na negação da teologia em nome da filosofia, que é seguida pela negação da filosofia em nome da teologia, sendo esta última, portanto, a negação da negação. Assim, Hegel não subsume realmente nem a oposição entre o *teísmo* (que faz de Deus um ser pessoal, separado do homem em sua existência, se não em suas determinações) e o *panteísmo* (para o qual todas as coisas existem em Deus e para o qual a matéria é um atributo de Deus), nem a oposição entre estes e o ateísmo. Hegel racionaliza o Deus teológico de antes da criação do mundo. Fazendo da autoatividade de Deus a auto-alienação do espírito, Hegel integra a matéria no ser absoluto como um momento. Nessa perspectiva, a matéria ou o sensível continua sendo um ser nulo, pois Deus só é Deus desde que se liberte do sensível, desde que o negue.

Kant separava verdade de realidade, realidade de verdade, fazendo da existência sem essência um simples fenômeno, da essência sem existência um simples pensamento. Hegel queria resolver a contradição entre ser e pensamento atribuindo ao Conceito a propriedade, exclusiva da essência de Deus, de envolver a existência. Ora, é difícil compreender a noção hegeliana de *conceito concreto*, que pretende atribuir ao pensamento não apenas a universalidade, mas também a singularidade e a individualidade, que são

atributos do ser. Hegel queria reconhecer a verdade do concreto, da realidade, mas persiste em fazer do pensamento o ser absoluto; por isso, estando ainda no interior do pensamento, quer estar fora do pensamento. Feuerbach critica o imperialismo do espírito absoluto, que não admite deixar nada fora de si mesmo e em face do qual existe tão-somente pseudo-alteridade; pretende reabilitar verdadeiramente o concreto, os sentidos, o corpo, o homem unido à natureza. "Só um ser sensível é um ser verdadeiro." Só é certo o objeto dos sentidos, da intuição, do sentimento. Só o amor estabelece a diferença entre o ser e o não-ser. Só a intuição sensível que o homem tem do homem é consciência de si. O sensível não é o imediato, mas sim o que é posterior à representação e à imaginação. Enfim, a essência do homem não é o homem para si, solitário, mas sim a unidade do homem com o homem, que é distinção do Eu e do Tu, mas também diálogo. Feuerbach propõe substituir o princípio hegeliano "Só o racional é verdadeiro e real" pelo princípio "*Só o humano é verdadeiro e real*". Embora rejeite a solução, que atribui a Hegel, de reconciliação entre o universal e o particular, acaso não traz de volta a problemática hegeliana com os termos indivíduo e gênero ou espécie? Além do mais, diga o que disser, Feuerbach não estará repensando a proposição hegeliana de que o espírito, em última instância, não é substância, porém sujeito, ao fazer de Deus a essência do homem?

Em *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, Feuerbach investiga quais são os pontos de apoio que lhe permitirão distanciar-se da *Grande Lógica* de Hegel, assim como de *Fenomenologia do Espírito*, e demarcar o que, na filosofia hegeliana, pode dar lugar a uma controvérsia mais ou menos sistematizada.

Já de início, Feuerbach rejeita a idéia de que um indivíduo possa realizar sozinho e de maneira absoluta o gênero, a espécie. Encarnação e história são incompatíveis; apesar do milagre, da vinda do Messias, a história continua; nem mesmo o sistema hegeliano é a sentença da razão, e um dia não será nada mais que uma filosofia particular de um tempo determinado, transmitida pela tradição.

Feuerbach contesta que o começo da lógica hegeliana seja começo por excelência, absoluto, sem pressuposições.

O começo real da lógica não é seu começo verdadeiro, que só se encontra no fim. O conceito do ser indeterminado, igual a si mesmo, indiferenciado, só aparentemente abre a lógica, pois tem de ceder lugar à Idéia absoluta, que no entanto é resultado do desenvolvimento do ser imediato. A lógica é um círculo vicioso. Não passa de monólogo, pois o ser abstrato não é o verdadeiro outro da Idéia absoluta, mas uma premissa que esta, certa de ser a verdade absoluta, assume. O ser oposto ao pensamento não é o nada, mas o ser sensível, concreto – aliás, não há outro ser além do ser determinado –, tão diverso quanto as coisas. A Idéia absoluta só estaria demonstrada se a filosofia começasse por um ser realmente diferente dela, a intuição empírico-concreta – a lógica, juiz e parte, não refuta a empiria, não supera a contradição entre pensamento puro e inteligência sensível, mas começa por uma ruptura não mediada, não dialética, com a certeza sensível, a intuição real. No entanto, a dialética deveria ser um diálogo da especulação com a empiria. Remeter-se à *Fenomenologia do Espírito* não possibilita uma resposta à objeção, visto que Hegel faz da consciência sensível a alienação da consciência no interior de si. O argumento da linguagem impotente para dizer o singular refuta unicamente a própria linguagem. A consciência natural prende-se firmemente à realidade das coisas singulares.

Feuerbach sustenta a tese de uma realidade do ser sensível em sua alteridade e sua exterioridade radicais em relação ao pensamento. A natureza, no sentido mais universal da palavra, é a essência da realidade, o elemento primordial, não apenas a exteriorização degradada da idéia.

Colocar o ser sem começo como conceito primeiro e último é próprio da razão. No entanto, os pensadores cristãos transferiram para um ser particular, divino, *causa sui*, a eternidade que os filósofos pagãos atribuíam à natureza e ao mundo. Deram assim como causa do mundo um simples ato vazio de vontade, um arbitrário absoluto. Ora, não há pensamento do nada, mas o nada é a negação do pensamento, o limite que a razão se

impõe, ou então pensar o nada é pensar o sem determinação como um determinado. O nada lógico tem dupla origem: por um lado, as trevas, que são ausência de luz, representada pela imaginação como um ser porque o subjetivo não foi distinguido do objetivo; por outro lado, a indiferença da espécie em relação ao indivíduo singular, enquanto o indivíduo que tem em si mesmo consciência da espécie coloca seu ser como indiferente e antecipa seu não-ser na representação e na reflexão. Mas, como observa Feuerbach, a matéria não é a escuridão por excelência, a auto-atividade dos corpos não exprime uma oposição à atividade do ser que comunica seus pensamentos.

Feuerbach também critica Hegel por rejeitar as causas segundas, e conclui com a idéia de que o ser humano é um ser universal, cosmopolita, porquanto tem o universo, o cosmo, por objeto. A natureza não contradiz, pois, a liberdade racional.

Em *Essência do Cristianismo* Feuerbach demonstra que o ateísmo é o segredo da religião. Mas não nega o divino, visto que sua postura é de devolver o que se dá por substantivo independente, separado, transcendente e estranho ao homem – Deus – à sua verdadeira posição de adjetivo ou verbo: divino é o ser humano, ou melhor, é na verdade e na infinidade da essência do homem, isto é, no absoluto de sua essência, que o homem deve conscientemente crer. Feuerbach eleva a antropologia ao nível de teologia.

Ele começa pela essência do homem, definindo-a como consciência; reajustando a dialética hegeliana da consciência imediata de si e da consciência universal de si, determina a consciência *stricto sensu* como a do ser que não tem apenas a si mesmo por objeto, mas também o gênero. O homem é simultaneamente Eu e Tu. A essência ou a natureza do objeto dos poderes essenciais do homem não atesta a essência ou natureza de uma realidade que seria exterior a esses poderes, em face da qual estes estariam numa relação de subordinação e dependência, mas atesta a essência ou natureza própria desses poderes. Hegel falava do livre querer; Feuerbach identifica capacidades que não têm outro objetivo além da afirmação da existência e da excelência que lhes são próprias: a razão, o coração e a vontade, pensando, amando e querendo o infinito, não significam nada mais que sua própria ilimitação. É pelo objeto que o homem se torna consciente de si mesmo. Seu objeto é sua essência manifesta que ele não pode transcender. O poder que o objeto do homem exerce sobre ele é o poder que a essência do homem exerce sobre ele. O ser absoluto do homem – Deus – é sua essência objetiva.

Inicialmente, o homem representa sua relação consigo como sendo de seu ser com um ser outro, exterior ao seu, superior a ele. A primeira consciência de si que o homem tem é a consciência que ele tem de Deus, mas ele ignora que a consciência e o conhecimento de Deus não são mais que a consciência e o conhecimento que ele tem de si mesmo. A auto-objetivação religiosa do homem, originária e necessária – escreve Feuerbach –, não se confunde com a da reflexão e da especulação.

Mas se a originalidade de Feuerbach não consiste tanto na afirmação de que a relação consigo passa necessariamente pela relação com o outro, ela se encontra, isso sim, em sua insistência em pensar a religião como relação do homem com sua essência, que se apresenta como relação com outro ser particular, distinto dele, transcendente. O objeto religioso, interioridade expressa, manifesta do homem, deve aliás ser distinguido do objeto sensível, que, ele sim, existe exteriormente ao homem, é separável da consciência de si e é, em si, indiferente e independente da convicção, do juízo.

Feuerbach se atribui como tarefa teórica demonstrar que a oposição entre humano e divino é ilusória, embora tenha origem na oposição real entre indivíduo limitado e essência do homem. De fato, é inconseqüente admitir a identidade dos predicados divinos e dos predicados humanos, e qualificar de ateísmo a identificação do sujeito divino com o sujeito humano. A posição dos Tempos Modernos, que consiste em admitir uma existência de Deus bem separada da existência do homem, declarando ao mesmo tempo seus predicados incognoscíveis com a alegação de que determinar Deus é limitá-lo, demonstra apenas um desinteresse do homem – que só se ocupa com a realidade efetiva do mundo – pelo conhecimento de Deus; é um ateísmo prático dissimulado.

Do mesmo modo, a religião autêntica não estabelece diferença entre o que Deus é em si e o que ele é para mim, pois só se apresenta como verdadeira por ser a única que conseguiu representar Deus em pessoa, Deus "total sem reservas". Por que o homem chega a separar os predicados de Deus, que julga antropomórficos, da existência de Deus, que considera indubitável? Porque, para o homem, existir é a coisa primeira, a pressuposição dos predicados. Mas, na verdade, é apenas aparente a diferença entre existência e predicado. É na necessidade, na certeza, na realidade da qualidade que residem a necessidade, a certeza, a realidade do sujeito. Feuerbach reitera em várias ocasiões a identidade entre sujeito e predicado e denuncia a ilusão da *abstração*, que acredita poder separar a existência – erroneamente pensada como algo comum a todos os seres – da essência eminentemente variada, e negar o predicado sem negar o sujeito, ao passo que "o sujeito nada mais é que o predicado *personificado*, existente".

Quanto mais humano Deus é em sua essência, quanto mais é subjetivo, menos o homem conhece a identidade e a unidade entre o ser divino e o ser humano. A exposição feuerbachiana do processo de alienação pelo qual o homem se empobrece para enriquecer Deus não deixa de reproduzir, embora alterada, a *Aufhebung*, a supersunção hegeliana: a negação primeira de uma determinação é a condição necessária não apenas da conservação, mas também da elevação e da restauração suprema desta. O predicado de si mesmo que o homem nega conscientemente, ao qual renuncia como sua propriedade imediata, ele recoloca inconscientemente em Deus, tendo abstraído os limites e as imperfeições desse predicado, e assim se reapropria dele em toda a sua realidade. A especificidade da análise feuerbachiana do processo de formação da transcendência está, sem dúvida, em ser o homem quem se objetiva como essência, para depois fazer de si mesmo o objeto desse objeto, no qual crê reconhecer um sujeito. Mas a própria religião cristã mostra que a exterioridade e a superioridade desse ser objetivado e personificado são apenas ilusórias. Em Deus e por Deus, é a si mesmo que o homem visa. Na atividade divina intui apenas sua própria atividade, visto que à atividade de Deus não atribui outra finalidade senão a salvação humana.

Marx, na primeira *Tese sobre Feuerbach*, escreverá que, em *Essência do Cristianismo*, Feuerbach só considera verdadeiramente humana a atividade teórica, e só considera e fixa a prática em sua manifestação judaica. Isto porque Feuerbach opõe – e seu texto não deixa de lembrar os escritos teológicos de juventude do próprio Hegel – o ponto de vista grego da teoria (de harmonia com o mundo e de contemplação) ao ponto de vista prático do judaísmo, que submete a natureza aos objetivos do egoísmo. A noção de criação da natureza, que é a expressão teórica dessa posição prática, utilitarista, faz da natureza o efeito não mediado de um imperativo categórico arbitrário, produto da pura e simples vontade.

O cristianismo eleva o egoísmo do judaísmo à subjetividade liberada dos limites nacionais. O judaísmo afirmava, pela santificação o ato de alimentar-se, a nulidade da natureza; o cristianismo afirma a onipotência do sentimento humano, a identidade entre subjetivo e objetivo, ou, antes, a validade incondicionada do subjetivo, que não pode encontrar verdadeira oposição ou contradição nas leis da natureza e da razão.

Os mistérios do cristianismo são as múltiplas modalidades segundo as quais o homem crê em si mesmo, na liberdade e na ilimitabilidade absolutas de sua subjetividade ou de sua personalidade com respeito à necessidade natural, à natureza própria das coisas. Feuerbach só critica a idéia de Deus para afirmar a divindade do humano. A essência do homem deve ser vista como essência suprema, e o homem torna-se praticamente o Deus do homem. Deus só é suprimido como tal, como sujeito separado, para ser colocado como predicado do homem. Feuerbach escreve em *Teses Provisórias* que, na verdade, o infinito é o finito, e que a nova tarefa da filosofia é "reconhecer o não-finito, o infinito no finito", ou ainda "o infinito como essência verdadeira do finito, o finito-verdade", e que "apenas o ser necessitoso é o ser necessário".

Em *Essência da Religião*, Feuerbach reintegra a natureza em seus direitos, analisando as religiões que honraram as coisas que não são ex-

clusivamente humanas. A religião nasce do sentimento de dependência que o homem sente diante da natureza. Deus é, então, a natureza personificada.

De Feuerbach, Engels fica com a afirmação de que, fora da natureza e dos homens, não há nada, que "os seres superiores não passam de reflexo fantástico de nosso próprio ser". Mas critica Feuerbach por ter deixado de lado o sistema de Hegel sem salvar o novo conteúdo adquirido por ele e, principalmente, por não ter compreendido o que era o pensamento dialético. Feuerbach não quis suprimir a religião, mas aperfeiçoá-la; só estudou seriamente o cristianismo, concebeu as relações humanas apenas como relações sentimentais e sexuais; não realizou mais que "uma religião do amor, empolada, e uma moral pobre, impotente" que dá origem ao patos literário do "socialismo verdadeiro". Afirmou apaixonadamente a necessidade de pensar o concreto, a realidade viva, a natureza e o homem reais, e não pôde sair da abstração. Apesar de todo o seu esforço para pensar a essência da religião, não consegue pensá-la como uma forma de ideologia à qual sucedem outras formas, jurídica e política, pois escreve, de maneira de todo errônea, que as eras da humanidade se distinguem apenas por transformações religiosas. Por fim, ao afirmar que o materialismo é a base do edifício do saber humano, mas não o próprio edifício, Feuerbach só teria razão se essa afirmação se referisse ao materialismo mecanicista do século XVIII, e não ao materialismo dialético. Não são desenvolvidos alguns aforismos interessantes sobre as relações entre as condições de vida e os pensamentos, sobre o Estado e a política, como: "O homem é a essência fundamental do Estado"; "A política tem de se tornar nossa religião"; "O Estado autêntico é o homem sem limites, o homem infinito; verdadeiro, acabado, divino."

As onze *Teses sobre Feuerbach* de Marx exigiriam um comentário demasiado longo. Digamos apenas que, diante da percepção sensível ao materialismo intuitivo, Marx pretende restituir todo o seu sentido à idéia de atividade prática, sem voltar simplesmente "ao lado ativo do idealismo".

L. Althusser opõe o jovem Marx dos *Manuscritos de 44*, cuja filosofia seria o humanismo feuerbachiano, ao Marx de *O Capital*, cuja filosofia seria especificamente marxista e deveria ser tematizada como tal. J. Rancière afirma que a *Crítica da Economia Política de 44*, que é feita em termos de alienação (trabalho alienado), numa perspectiva antropológica inspirada em Feuerbach, e que adota a crítica feuerbachiana da abstração, conduz apenas a anfibologias e não à aquisição de conhecimentos no domínio da economia, devendo ser oposta à *crítica* própria de *O Capital*. Não será um tanto redutora essa leitura dos manuscritos?

Feuerbach influenciou o teólogo Strauss, o político Arnold Ruge, o socialismo verdadeiro, os vulgarizadores Heinzen, W. Marr, H. Ewerbeck, o biólogo Moleschott, o esteta Hermann Hettner, o poeta Herwegh, o realista Gottfried Keller, Richard Wagner também, quando este escreve *A Obra de Arte do Futuro*.

• *Ludwig Feuerbach Sämtliche Schriften*, publicados por Wilhem Bolin e Friedrich Jodl, Stuttgart, 1903-1911, reed. Stuttgart, Fromman. Introdução de Karl Lowith, com três volumes suplementares publicados por Hans-Martin Sass, 13 vol., 1959: Vol. 1: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Vol. 2: *Philosophische Kritiken und Grundsätze*. Vol. 3: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. Vol. 4: 1. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*. 2. *Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte*. Vol. 5: *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*. Vol. 6: *Das Wesen des Christentums*. Vol. 7: *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*. Vol. 8: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*. Vol. 9: *Theogonie nàch den Quellen des classischen, hebraischen und christlichen Altertums*. Vol. 10: *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*. Vol. 11: *Jugendschriften. Herausgegeben von Hans-Martin Sass. Mir Zeittafel und Bibliographie*. Vol. 12-3: *Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach. Aufgrund der von E. Bolin besorgten Ausgabe neu herausgegeben un erweitert von Hans-Martin Sass*.

Obras traduzidas em francês: *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 1960; *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Paris, François Maspero, 1968.

⇒ H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre*, com uma exposição da sua filosofia, PUF, 1914, col. "Philosophes", *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, 1957, col. "Epiméthée"; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurique, 1947; M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris,

1959; F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassicher deutscher Philosophie)*, Paris, 1952; V. I. Lênin, *Matérialisme et empirocriticisme*, Editions Sociales, 1950; A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Alcan, 1904; F. Lombardi, *Ludovico Feuerbach, seguito da una scelia di passi tradotti*, Florença, 1935; *Feuerbach e Marx*, Florença, 1957; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945; K. Marx e F. Engels, *Etudes philosophiques: Ludwig Feuerbach: le matérialisme historique*, Editions Sociales, 1961; *L'idéologie allemande*, t. I, trad. R. Cartelle e G. Badia, Editions Sociales, 1965; *La Sainte Famille*, org. E. Cogniot, N. Meunier e G. Badia, Editions Sociales, 1969; S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlim, 1931, reed. Berlim, 1964; H. Weser, *Sigmund Freud und L. Feuerbachs Religionskritik*, Bottrop, 1936; Hans-Jürg Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, 1971, Stuttgart, Fromann-Holzboog; *Die Religions-philosophie Ludwig Feuerbachs*, 1972, Stuttgart, Fromann-Holzboog; Louis Althusser, Marxisme et humanisme, in *Pour Marx*, Maspero, 1966; A. Cornu, *Karl Marx et Fr. Engels*, PUF, 1955-1962; Franz Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Lovaina, 1947; Guy Haarscher, *L'ontologie de Marx*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980; Solange Mercier-Josa, Critique pré-marxiste de la religion, in *Philosophie et religion*, Editions Sociales, 1974; Jacques Rancière, Le concept de critique et la critique de l'économie politique des manuscrits "de 1844" au "Capital", in *Lire Le capital*, t. I, Paris, Maspero, 1965; A. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, 1990.

Solange MERCIER-JOSA

FEYERABEND Paul, 1924-

Filósofo das ciências e epistemólogo, nascido em Viena. Professor em Berkeley. No fim da guerra, Feyerabend, que, mais tarde, iria preconizar uma "epistemologia anarquista", faz teatro, primeiramente, em Weimar. Em 1947, estuda história, física e astronomia na Universidade de Viena. Na mesma época, assiste ao curso de Victor Kraft, que foi, antes da guerra, membro do Círculo de Viena. Depois, nos anos 50, uma vez formado, vai para a Inglaterra seguir os cursos de Karl Popper.

Foi graças a seu ensaio intitulado *Contra o Método* que Feyerabend obteve notoriedade internacional. Nesse "Esboço de uma Teoria Anarquista do Conhecimento" (é o subtítulo), misto de erudição sobre a história das ciências, de epistemologia e de provocação dadaísta contra o empirismo anglo-saxão contemporâneo, Feyerabend ataca, valendo-se de todos os meios possíveis, a tese empirista do desenvolvimento das ciências. O zelo iconoclasta do autor não poupa o racionalismo de Karl Popper.

A refutação em regra que Feyerabend constrói contra a teoria da redução, devida ao empirista Ernest Nagel, é um de seus ângulos de ataque favorito contra a metodologia empirista. Para Nagel, é possível efetuar, entre as teorias científicas, dois tipos de redução. O primeiro tipo é dito *homogêneo*, se a teoria redutora emprega o mesmo vocabulário descritivo, observacional, da teoria reduzida. As leis galileanas que descrevem as trajetórias dos projéteis na superfície da terra e a teoria da gravitação de Newton são um exemplo disso. O segundo tipo, *heterogêneo*, concerne à redução de duas teorias que não têm o mesmo vocabulário descritivo. A redução da termodinâmica fenomenológica à teoria cinética proporciona, por sua vez, um exemplo canônico.

Para Feyerabend, que nesse plano é bastante próximo de Thomas Kuhn, não pode haver redução homogênea nem, *a fortiori*, heterogênea. As leis de Kepler não são as de Newton, e entre Galileu e Newton há um salto qualitativo considerável. Assim, é impossível explicar por redução o desenvolvimento científico, pois essa redução impede qualquer compreensão das mudanças de paradigma na história das ciências. Desse modo, se se considerar a mudança de paradigma que se efetua na passagem do geocentrismo ao heliocentrismo, a ruptura é total. A diferença de significações das palavras descritivas, por exemplo, é completa. Essa modificação da base observacional faz Feyerabend dizer que o fundo ontológico muda com cada teoria. O autor encontra aqui a idéia, cara a Kuhn, de *incomensurabilidade* de duas teorias separadas por uma mudança de paradigma.

Feyerabend também compartilha a idéia de Popper, segundo a qual todo fato depende de uma teoria, idéia que ele opõe aos empiristas, os quais afirmam a existência de um domínio de observação prévio e independente das teorias. Mas, também aqui, Feyerabend vai mais longe, como ex-

plica em *Against Method*: "Não somente a descrição do menor fato depende de uma teoria, mas certos fatos nunca poderiam ser revelados sem recorrer a teorias rivais à teoria que é objeto de um teste e se perdem quando se excluem as teorias rivais."

Por outro lado, embora em mais de um se oponha ao racionalismo de Popper, Feyerabend tem em comum com este igualmente a idéia de que todas as teorias são falsas, consistindo o essencial da atividade teórica em refutar as teorias que se apresentam. Donde o interesse em permitir a proliferação de grande número de teorias rivais, para que se realize a contento o jogo das refutações. Cumpre notar, a partir daí, a diferença entre suas concepções e as de Popper. Para este último, a melhor teoria é a que melhor resiste aos testes de *falseabilidade*. Em seu gosto pela provocação, Feyerabend vai mais uma vez muito mais longe. Para lutar contra o dogmatismo, é imperativo promover teorias inaceitáveis para muitos: multiplicadas, elas terão a função de descobrir fatos que autorizem a aceitabilidade das teorias originais. Por exemplo, para lutar contra a prevalência dogmática da teoria da evolução, ele preconizará o ensino da teoria bíblica da origem das espécies.

É este, esboçado muito sucintamente, o *anarquismo metodológico* proposto por esse "dadaísta feliz", que, para fazer a ciência descer do seu pedestal, não hesita em propor a idéia de uma sociedade em que certas tradições, como astrologia, poderiam ter acesso ao poder e aos recursos tanto quanto a ciência.

• *Against Method*, Londres, 1975; trad. franc.: *Contre la méthode*, Seuil, 1979; *Science in a Free Society*, Londres, 1978; *Philosophical Papers*, Cambridge University Press 1981; *Farewell to Reason*, Nova York, 1988; trad. franc.: *Adieu la raison*, Seuil, 1989; *Three Dialogues on Knowledge*, Oxford, 1991.

Stéphane DELIGEORGES

FICHTE Johann Gottlieb, 1762-1814

Nascido numa família pobre em 1762, Fichte morreu de tifo em 1814, doença que contraiu quando ajudava a cuidar dos feridos de guerra. Tanto quanto a vida de Kant foi monótona, a de Fichte foi complicada, atormentada; Xavier Léon, em sua obra célebre, *Fichte e seu Tempo*, necessitou de três grossos volumes para explicá-la. Os pontos nevrálgicos são os seguintes: Fichte pôde estudar graças a um filantropo que havia percebido sua viva inteligência. Em sua maioridade, as coisas se deterioraram a tal ponto que o filósofo pensou em suicidar-se. Desprovido de qualquer recurso, encontrou Kant, que, para ajudá-lo, recomendou-o a seu próprio editor. Fichte escreveu uma *Crítica de Toda Revelação*. A obra foi publicada sem folha de rosto e, principalmente, sem nome de autor. Os contemporâneos deram vivas ao gênio, pensando tratar-se de uma quarta *Crítica* de Kant, de recente celebridade. O engano foi rapidamente desfeito, mas restou glória suficiente a Fichte para iniciar sua fulgurante ascensão. Na mesma época escreveu *Contribuições Destinadas a Retificar o Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, obra publicada um pouco mais tarde (1793). Fichte desejara o anonimato, porque sabia que o pensamento democrático era malvisto. Mas ninguém se deixou lograr, e ele iria pagar caro por isso mais tarde. Nos anos 1794-1795, seu público filosófico não cessava de aumentar. Nomeado professor ordinário em Iena, alcançava grande sucesso. Mas, em 1799, começou seu drama: foi suspeito de ateísmo, acusação grave então, e o melhor meio para derrubar um pensador democrata que proclamara que Deus não estava a serviço dos príncipes. Foi o começo da queda na opinião pública, e Fichte tornou-se um alvo. Uma carta de 22 de maio de 1799 nos revela seu desespero e seus extraordinários temores. Para o público alemão, ele não passava de um filósofo que devia ser refutado. De universidade em universidade, Fichte não voltará a encontrar audiência autêntica, e quando morre, em 1814, está num abismo: de maneira geral, podemos dizer que não houve reação em nenhum sentido; ele se extingue em meio a algo pior que a hostilidade: a indiferença.

É verdade que ele próprio contribui para provocar esse estado de espírito. Após 1797, Fichte se recusa a publicar suas pesquisas fundamentais, de tal sorte que os contemporâneos que não puderam assistir às suas aulas particulares, em 1801, 1804 etc., só puderam conhecer a primeira ver-

são de seu pensamento, e suas primeiras obras – examinando-se melhor as coisas – são de uma obscuridade total. Havia um pensamento religioso que o animava: tal como Cristo que, segundo ele, falava com certa ambigüidade para que seu auditório se esforçasse e pensasse por si mesmo, Fichte recusou-se a dar certas indicações capazes de esclarecer o leitor. Por isso, foi interpretado como se pôde e como se quis. Formou-se uma imagem do pensamento fichtiano que muito deve a Hegel e a Schelling. Tratar-se-ia de um idealismo subjetivo em que a consciência seria a própria realidade, em que o Eu absoluto englobaria em si todo ser. Essa imagem é absurda: como Fichte, tão preocupado com a realidade política e histórica, poderia ter concebido que esse interesse era compatível com o que temos de chamar de solipsismo? A contradição é tão flagrante que um grande intérprete de Fichte, Martial Guéroult, para explicar a passagem da filosofia teórica à filosofia prática e política, resignava-se a falar de passe de mágica. Essa resignação vinha do simples fato de se imaginar ser obrigatório seguir a letra e o espírito da interpretação hegeliana.

A obra de Fichte somente agora está saindo dessa prisão. A obra fundamental, que o tornou conhecido, *Princípios da Doutrina das Ciências*, é metodicamente construída de acordo com os princípios da dialética transcendental definidos por Kant. A obra começa segundo a lógica geral, pela elaboração do conceito de Eu absoluto. Isso quer dizer que o tempo é excluído da constituição e que, por conseguinte, o primeiro princípio, o Eu absoluto, e o segundo, o Não-Eu, são, em sua primeira forma, ilusões transcendentais. Mas essas ilusões se contradizem. São reunidas num terceiro princípio, segundo o qual Eu e Não-Eu são considerados como quantidades divisíveis no seio do Eu absoluto. Fichte nunca enuncia a expressão *intuição intelectual*, que, para ele, designa a consciência em sua verdade. Trata-se, de fato, de uma ilusão que vai ser decomposta desenvolvendo-se a contradição. Esse desenvolvimento complexo é, na verdade, guiado por uma idéia bem simples: trata-se de definir todas as posições filosóficas possíveis. Essa divisão da obra pode levar a pensar no *Tratado dos Sistemas* de Condillac. A decomposição da contradição é, assim, uma lógica da filosofia que chega ao termo quando não é mais possível discernir outras formas. Aparece então o movimento da imaginação, no sentido kantiano, e no fim das contas é justificada a consciência comum. E essa consciência, por ser imaginativa, é temporal e, por conseguinte, vinculada ao real, à terra, aos homens, à intersubjetividade. Mas para entender Fichte é necessário evitar a obstinação de – como tanto fizeram Schelling e Hegel – pôr a intuição intelectual onde ela não está: no começo dos *Princípios*... Por mais de um século, todos deram ouvidos a Hegel. A doutrina tornava-se, então, fantasmática. Erigia-se o Eu absoluto em realidade absoluta, e não era mais possível passar ao segundo princípio, pois o primeiro já era tudo. No próprio interior da filosofia teórica, tropeçava-se na contradição, já assinalada, entre filosofia teórica e filosofia prática.

Justificando a intersubjetividade, Fichte na verdade se afastava de Kant. De fato, a justificação do juízo pelo qual constato a existência de outrem é justificação de um juízo de percepção, antes de ser justificação de um juízo de ciência, únicos juízos válidos para Kant. Podemos dizer que ocorre um deslocamento da revolução copernicana. É o mundo da consciência comum que é justificado, não mais apenas o do pensamento científico. Em certa medida, Fichte poderia até ser considerado um anti-Platão. Não é rumo às Idéias que ele nos conduz, mas rumo aos homens.

Fichte se afastava de Kant sob um outro aspecto. Em vez de ser descritivo, seu método era constitutivo. Distinguia-se dos métodos da filosofia pré-kantiana pela aplicação da síntese quíntupla. Todo desenvolvimento, da estrutura geral do sistema ao menor detalhe, decompõe-se em cinco momentos que se determinam mutuamente. A determina B que determina A retroativamente; C é determinado pela ligação precedente, assim como D, e C e D se determinam mutuamente em E, foco da síntese. Sem dúvida, Fichte pôde inspirar-se na tradição lógico-matemática de Espinosa e Leibniz, mas seu método, bastante inusitado em filosofia, supera o campo euclidiano e pode levar a pensar na axiomática. Esse método é, ao mesmo tempo, um obstáculo, um guia

e um problema. Um obstáculo porque, como as sínteses quíntuplas se enredam segundo diferentes dimensões, a obra é de uma complexidade assustadora. Um guia porque, se nos ativermos à estrutura metódica, obteremos o significado de trechos abstrusos, e cabe aqui dizer que é possível destacar três páginas de um livro de teoria fundamental e apresentá-las a uma pessoa com a certeza de que ela não vai entender nada. Um problema insolúvel: essa surpreendente pujança dialética pode criar perplexidade no historiador mais bem informado: Fichte é um extraordinário virtuose ou possui uma profundidade real? Fichte, de todos os filósofos, é o maior virtuose, sem a menor contestação possível. Mas se, como pensamos, for igualmente profundo, então terá lugar garantido no concerto dos maiores.

A justificação da intersubjetividade possibilitava a elaboração da ética. Para Fichte, Kant havia tratado muito bem de física e matemática, e, por isso, a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar*, que trata da estética, podiam ser integradas tais quais em seu sistema. Em compensação, parecia-lhe que, no plano político e moral, a fundação kantiana era insuficiente. Partia de uma idéia justa: o direito e a moral são momentos distintos. No domínio do direito, a obrigação é apenas exterior; na moral, ela é interior à consciência. A única passagem entre esses momentos é a constituição do Estado coerente, que conduz o homem às portas da moralidade ao estabelecer um clima de confiança. Em sua *Fundação do Direito Natural*, Fichte aparentemente dividiu sua obra em duas seções. Por um lado, deduziu a individualidade com todas as suas condições: outrem, porque o homem só é homem entre os homens, mas também o ar, a luz etc. Essa dedução do ar e da luz provocou riso. Ninguém percebeu que, na realidade, Fichte completava na filosofia do direito a justificação da percepção dada nos *Princípios*, com uma reflexão fenomenológica sem dúvida conduzida pelo método desconcertante que escolhera. Todavia, o leitor atento encontrará fórmulas surpreendentes. Foi Fichte o primeiro a declarar que o homem é um ser cuja existência precede a essência, a descrever o olhar humano em termos que prenunciam Sartre; há razões para se encontrar na teoria do direito as fórmulas maiores do existencialismo, e sabe-se de fonte totalmente segura que Sartre estudou Fichte. A segunda parte inspira-se nas conquistas da filosofia jurídica desde Grotius e Pufendorf, e a teoria dos contratos sociais é menos original do que se imagina. Todavia, em muitos pontos, Fichte apartou-se de Kant. Por exemplo, alinhou-se com o marquês de Beccaria ao rejeitar a pena de morte que Kant justificava em sua *Doutrina do Direito*; retomou a teoria do testamento proposta por Schmalz, célebre jurista, que considerava o testamento um contra-senso (por exprimir a vontade de uma pessoa que não existe mais), defendendo que os bens dos mortos entrassem a fazer parte do fundo comum da humanidade. A grande questão, levantada pela quase totalidade dos intérpretes de Fichte, diz respeito à relação entre essa teoria do direito e a Revolução Francesa. Um duplo enfoque faz-se aqui necessário. De um lado, Fichte inverteu a orientação clássica dos conceitos de propriedade e de cidadania. Não é mais por ser proprietário que se é cidadão, mas é por ser cidadão que se pode ser proprietário. Ia abaixo, assim, uma idéia oriunda do direito romano. De outro, foi possível indagar em que medida a teoria do governo não refletia certos aspectos do Comitê de Salvação Pública sob a Convenção. A reputação de democrata que tem Fichte não veda, em absoluto, essa interrogação. De um ponto de vista estrutural, como ressaltou Vaughan, a representação do Estado, concebido como totalidade orgânica, devia ser considerada um ponto relevante na longa história da filosofia política. Sem entrar na teoria do eforato, tão vivamente criticada por Hegel, podemos dizer que, a despeito do seu antiplatonismo, Fichte, como Platão, punha a filosofia a serviço da política. Assim, afirmava-se concretamente o primado da razão prática, que, na filosofia especulativa, repousava essencialmente na liberdade do ato de reflexão. O resultado global desse proceder era a instituição de um socialismo moral, para retomar uma fórmula de Jaurès.

Em *Sistema da Ética*, de 1798, Fichte faz uma nova dedução do Eu, ligada à definição da intuição intelectual que ele tivera de apresentar em 1797 para contrapor-se às fantasias hiperbó-

licas de Schelling. A intuição intelectual consiste no ato simplíssimo de estender a mão e ter clara consciência desse ato. Isso pode parecer trivial, mas constitui na verdade o dado existencial primeiro. Posteriormente a noção evoluirá, mas sempre permanecerá vinculada à finitude; nunca coincidirá com a noção hegeliana de Logos. O objetivo final do homem na perspectiva definida já em 1794 é a realização de uma comunidade de seres livres, e a categoria da ética que, finalmente, dá sentido ao Eu absoluto é a de progresso infinito, conduzindo as consciências a fundir-se na unidade pura. Assim Fichte associa à unidade das consciências, princípio luterano, a dinâmica do racional. Comparativamente a Kant, Fichte realiza dois progressos (ou duas divergências). De um lado, ele supera o dualismo sensibilidade e razão, alma e corpo: o homem constitui uma unidade indissolúvel, como já fora mostrado em *Princípios*. Em vez de serem obstáculos encontrados pela alma, a natureza e o corpo são instrumentos da moralidade. De outro lado, Fichte redesenha a *fórmula* do *formalismo* kantiano. O formalismo só tem sentido para cada indivíduo, por exemplo, eu, posto diante de uma tarefa histórica precisa. Assim, a ética pode ser, ao mesmo tempo, formal e concreta. Reunidas essas duas determinações, é preciso dar uma nova definição de mal radical, noção essencial em Kant. O mal radical não está na oposição entre sensibilidade e razão, mas na oposição ao progresso, isto é, na preguiça. Contra esta última, somente uma arma é eficaz: a educação. Mais uma vez Fichte, separando-se de Platão por seu apego ao mundo doxológico, volta a coincidir com ele quando faz do filósofo um educador e um sacerdote da verdade.

Foi em 1799 que espocou a querela do ateísmo. A acusação baseava-se no fato de Fichte não admitir que uma coisa pudesse existir sem que a consciência fosse capaz de eventualmente conhecê-la. O debate era envenenado pela má leitura dos *Princípios*, e acreditava-se que Fichte houvesse repelido totalmente a noção de coisa-em-si própria de Kant, noção que, para o vulgo, era a única a sustentar o mundo dos espíritos como distinto do mundo dos fenômenos. Precedendo Kierkegaard, Fichte rejeitava a idéia de um Deus que não passava de policial invisível e, invertendo a dialética, acusava seus acusadores de crer num ídolo. Seria demasiado demorado desenredar todos os fios dessa querela, que não era tão simples quanto se afirmava. Mas é necessário dizer que os defensores do trono e do altar pretendiam fazer Fichte pagar por suas ousadias revolucionárias e políticas. Fichte percebera perfeitamente esse fundo secreto da querela, e, como filho do povo que só graças ao talento se tornara um dos grandes pensadores da Alemanha, sentia-se duplamente magoado: por um lado em sua consciência de cristão; por outro, em sua alma popular. Traído em seus ideais, como em suas convicções, esse homem que não tinha quarenta anos foi, sem dúvida, o último mártir que a história da filosofia pôde recensear. Schelling, que o admirara sem compreendê-lo, abandonava-o, e Hegel em breve, em 1801, escreveria um texto mortal para sua filosofia. Pressentindo esses acontecimentos trágicos, Kant declarara já em 1797 que a filosofia de Fichte não era, de forma alguma, transcendental. Por outro lado, cultivando a obscuridade em seus escritos, sobretudo nos *Princípios*, Fichte não podia defender-se claramente. Imaginara poder evitar a acusação de ateísmo, censurando a censura com a dificuldade de seu texto. As autoridades policiais não podiam encontrar a prova irrefutável de ateísmo nos *Princípios* pelo simples motivo de que não conseguiam entender nada do que ali estava escrito. Fichte levara a ousadia a ponto de desafiar o leitor a descobrir qualquer vestígio de ateísmo. Agora essa arma se voltava contra ele: não podia apoiar-se em seu próprio texto para explicar-se com a polícia.

Restavam-lhe quinze anos para viver com esse problema, e sua atitude foi surpreendente e notável: não publicou uma só das suas pesquisas de alto nível especulativo, embora continuasse obstinadamente a realizá-las para assegurar à *Doutrina da Ciência* sua expressão mais perfeita. O mundo não queria mais saber dele, ele não queria mais saber do mundo. Mas, ao mesmo tempo, publicou ensaios de filosofia popular de inegável beleza estilística. Nesses ensaios, tentava expor sua filosofia, prevenindo todos os contrasensos. Dentre eles, convém lembrar principal-

mente *A Destinação do Homem* (1800) e *Iniciação à Vida Bem-Aventurada* (1806). Fichte revelou uma face de seu imenso gênio, mostrando qualidades de escritor únicas no idealismo alemão, de Kant a Hegel. Desse ponto de vista ele é o maior, indubitavelmente.

Consideraremos antes de mais nada os escritos populares que Hegel teve a audácia de qualificar como bons apenas para judeus e judias esclarecidos (o que dá uma idéia do furor contra Fichte). Mas o que diz, por exemplo, a *Destinação do Homem*? A obra se decompõe em três partes. A primeira chama-se "Dúvida" e expõe as perplexidades do pensador. Os *Princípios* começavam com a elaboração de uma ilusão transcendental que conduzia a um conflito da razão pura especulativa consigo mesma.

A segunda parte da *Destinação do Homem*, intitulada "Saber", sem ser um tratado dos sistemas mostra que do puro saber não pode decorrer a existência, o que corresponde na intenção à dialética dos *Princípios*. A última seção, intitulada "Crença", é mais complexa. Pode-se imaginar que Fichte tenha esboçado um paralelo com Jacobi. Mas, através de todas as dificuldades, fica claro que o primado da razão prática ainda é afirmado, como no § 5 dos *Princípios*. A diferença maior está na apreensão do tempo: ele se torna – para empregar uma expressão da *Wissenschaftslehre nova methodo*, 1798 – o vidro colorido através do qual captamos o reflexo das coisas, o fenômeno. Em Kant, o tempo era método; aqui se torna órgão e, por isso mesmo, como todo órgão, obstáculo – o olho vê sem nunca se ver. Desse modo, desvanece-se a translucidez do mundo. Mas a ruptura não deve ser por demais acentuada: *Destinação do Homem* pertence ao domínio da filosofia popular e não pode valer como bíblia, mas apenas como esclarecimento para o grande público.

Na mesma época, Fichte publicava "seu melhor livro", um tratado de economia e política: *O Estado Comercial Fechado*. Sua apreciação é delicada. Quatro momentos devem ser realçados. Primeiro, Fichte prossegue, paralelamente, suas pesquisas metafísicas e políticas. Em segundo lugar, o ideal da autarquia – uma cidade auto-suficiente de seis mil pessoas – pertence mais à utopia que à ciência. Em terceiro lugar, essa obra pretende ser a política aplicada do *Fundamento do Direito Natural*. Em quarto lugar, é nessa obra tão depreciada que está formulada com rigor a lei da mais-valia, que tanto servirá a Marx. Ela equivale a dizer que o operário produz para se alimentar, ao passo que o patrão, que apenas empresta as ferramentas, ganha o necessário para viver, mais um suplemento, uma vez que o aluguel das ferramentas e das máquinas lhe fornece um rendimento suplementar que ele não divide com o operário, de quem retira a metade de seu trabalho, visto que um contrato é um contrato, e uma locação é um lucro bruto. Trata-se da rentabilidade do investimento. Seria difícil expor todos os aspectos desse pensamento em Fichte. Mas ainda que os marxistas não quisessem ficar devendo nada a Fichte, não puderam descartar o *leitmotiv* do *Estado Comercial Fechado*: a verdadeira propriedade não é propriedade das coisas, mas propriedade de uma atividade, ou ainda, de um trabalho. Com Fichte, foi proclamado o direito ao trabalho.

Ao mesmo tempo, em 1801, ele dava uma série de aulas mais ou menos particulares e expunha a segunda versão da *Doutrina da Ciência* em seu fundamento. Aqui, enormes dificuldades estão à espreita do intérprete clássico. Isto porque, numa carta, ele declara que havia esquecido a primeira exposição, mas que, ainda assim, todos os seus esforços o haviam conduzido novamente a ela. No entanto, o texto de 1801 parece dizer algo bem diferente do de 1794. A preocupação religiosa manifesta em 1801 é dificilmente apreensível em 1794. E nem se pode – como foi feito durante muito tempo – ver nesse texto uma tentativa de desculpas da acusação de ateísmo, pois ele não foi publicado, como todos os grandes textos teóricos que se seguiriam. Não podemos expor a dialética da exposição de 1801 se não compreendermos que se trata do fundamento da fundação de 1794. Há certa intenção polêmica contra Schelling e Bardili, que confundem idealidade com subjetivismo. O único saber verdadeiro é saber puro ou absoluto. A reflexão sobre o saber síntese do Ser e da liberdade nos asse-

gura da orientação precisa de 1794. Não é muito importante, se refletirmos de modo transcendental, que o saber dependa do Ser ou o Ser do saber. O que cumpre encontrar numa e noutra dessas hipóteses é o saber puro graças ao qual o Ser possibilita o pensamento. Isso se conforma exatamente ao § 5 dos *Princípios*, em que Fichte dizia que sua filosofia era um *Ideal-Realismus* ou um *Real-Idealismus*. A partir daí, é menos do objeto do que do pensamento do objeto que se trata, e esse pensamento deve ser lógico transcendentemente, e tão-somente isso. Claro, o saber puro é saber do absoluto, mas o Absoluto se determina não como um Não-Eu obscuro e brutal, e sim como vida e como transubjetivo, função da unidade das consciências. A formulação do fundamento apurou-se, e o fundamento apresentado em 1794 passa a fundar-se numa expressão mais plástica. O fato é que os conteúdos de 1794 são retomados na segunda parte da exposição de 1801: espaço, tempo, matéria, sentimento, a consciência em que o saber se realiza, o esforço princípio do movimento, que, refletido, torna-se princípio da vontade e exprime nossa relação com o universo. Fichte não se contradiz; ele recoloca seus pensamentos e aprofunda seu raciocínio, expondo a autopenetração do Ser e do saber.

Em 1804, Fichte vai retornar ao problema do fundamento, e dessa vez fará alusão explícita à doutrina evangélica. Não existem, pelo que sabemos – fora o livro de J. Widmann, que explica toda a organização da exposição de 1804, de acordo com o esquema da síntese quíntupla –, estudos realmente exaustivos desse texto, que pode rivalizar em dificuldade com tudo o que foi pensado e escrito em filosofia. Como conciliar dualismo – necessário para a distinção de Deus e do mundo – com monismo, exigido pela inteligibilidade absoluta? Essa questão é a cruz do pensamento clássico, desde Descartes, passando por Espinosa, Leibniz, Malebranche. Segundo Fichte, o que deve ser resolvido é o problema da totalização, no âmbito de um pensamento transcendentemente puro, mas também finito. Ele retomou as posições de 1794 formulando contradições representativas do conflito das filosofias, para, numa lenta ascensão dialética, descobrir o ponto em que o pensamento devia congelar-se numa harmonia especulativa. Houve quem quisesse, talvez com razão, descobrir analogias com Plotino. Enquanto pensamos o Absoluto, nós o negamos, pelo simples fato de que, pensando-o, nós o formulamos e, por conseguinte, ele não é mais o Absoluto. Deve realizar-se uma lenta gênese para que, em sua autopenetração, o saber se negue a si mesmo, fazendo aparecer no seio dessa negação a parúsia do Ser. O Ser absoluto é o *Prius*, cuja luz permite encontrar todas as coisas. Fichte declara: "Para que o inconcebível, o Absoluto, que repousa apenas sobre si mesmo, chegue à luz, à consciência de si, é preciso a destruição prévia do conceito, e, para que essa destruição seja possível, é preciso que o conceito já tenha sido posto." Em certo sentido, o raciocínio ainda é o mesmo de 1794, quando a filosofia começava com a tarefa de decompor a ilusão da razão especulativa. A função da negação permite resolver, a nosso ver, o problema da totalização, visto que o pensamento puro como negatividade pode, ao mesmo tempo, apagar-se diante do Absoluto e conservar suas pretensões à inteligibilidade.

Em *Iniciação à Vida Bem-Aventurada*, Fichte tentou definir a hierarquia das versões da *Doutrina da Ciência*. O primeiro ponto de vista, que não merece o nome de filosofia, coloca a realidade absoluta no mundo sensível ou na natureza. O segundo ponto de vista situa a verdadeira realidade numa lei que se impõe à liberdade. Trata-se da legalidade objetiva, que possibilita a comunidade humana – Fichte explica que esse ponto de vista é de 1794, ao qual não renunciou. O terceiro nível, o da moralidade criadora, é dificilmente determinável, mas parece corresponder à *Sittenlehre* de 1798, do mesmo modo que o quarto nível, que coloca a realidade em Deus e em sua manifestação, corresponde, porém muito mais seguramente, à exposição de 1801. Finalmente, o quinto ponto de vista é o da ciência acabada, em que o fundamento se explicita numa manifestação luminosa correspondente à exposição de 1804. Claro, há cinco níveis, e Fichte ordena todo o seu pensamento em seu progresso e pretende não se contradizer. Assim, *Iniciação à Vida Bem-Aventurada* apresentará uma dificuldade oculta, em

geral pouco percebida: esse texto popular executa em todas as escalas as diferentes lições que a *Doutrina da Ciência* teve em vista na sua evolução. Falou-se de uma filosofia do amor – mas convém acrescentar a essa definição a palavra intelectual.

A verdadeira virada no pensamento de Fichte deve ser procurada em seu pensamento político. Sem dúvida os escritos teóricos, como o *Sistema da Doutrina do Direito*, compreendem apreciáveis mudanças. Mas são os escritos de natureza mais popular, como *Maquiavel Escritor*, *Diálogos Patrióticos* e, sobretudo, *Discursos à Nação Alemã*, que vão denunciar uma evolução, aliás, dificilmente apreciável. É necessário partir do fato irrefutável de que, aos olhos de Fichte e de muitos, a Revolução Francesa degenerou, decaindo no cesarismo. Napoleão, que Fichte chama de *o homem sem nome*, não é portador de nenhuma mensagem política nova. Seu único objetivo é restabelecer o sistema dinástico e substituir a coroa dos Bourbon pela sua. O preço em vidas humanas já era conhecido quando Fichte empreendeu a redação dos escritos citados. Num primeiro tempo, acredita que só se pode combater um inimigo com suas próprias armas e, indagando se a política de Maquiavel pode ser retomada, escreve estas linhas devastadoras: "Desde a Revolução Francesa, superestimou-se a doutrina dos direitos humanos, da liberdade e da igualdade original de todos. Sem dúvida esses princípios são os inabaláveis pilares de toda ordem social, e nenhum Estado os pode combater, mas não se poderia fundar nem governar um Estado apenas com eles." Mais ainda, ele admite que o soberano, em caso de conflito com o povo, é investido de "um direito de guerra divino" contra o povo. Pode-se discutir interminavelmente sobre o sentido dessas palavras, mas uma só coisa parece clara: Fichte rompeu com seu pensamento político primeiro e reconhece o valor da força em política, tanto interna quanto externa. É a falência *total* do humanismo revolucionário. Isso implica uma estratégia militar: à busca da paz perpétua apenas pela filosofia, Fichte quer acrescentar um equilíbrio do terror e já preconiza o que hoje chamamos de dissuasão. É preciso ser forte, porque – escreve ele – "mais da metade das guerras que houve até aqui nasceram de grandes erros políticos do Estado atacado, que deu ao agressor motivos para esperar um desfecho feliz". Isso se chama *Real-politik*. Sem dúvida, em *Staatslehre*, Fichte distinguiu guerras ilegítimas e legítimas. Legítimas são as guerras entre nações, quando as questões políticas não podem mais ser resolvidas pela negociação; ilegítimas são as guerras entre grandes famílias, que acreditam ser o povo propriedade sua. Não é de espantar que Fichte tenha impressionado um homem notável. Trata-se de Von Clausewitz, a quem ele escreveu anonimamente. Este sentira que Fichte havia enunciado a sua máxima: a guerra nada mais é que a continuação da política com outros meios. É o elemento duro da *Real-politik*, a *Machtstaatspolitik* (política conduzida pelo Estado com os recursos da força). Mas Fichte ia mais longe: ele declarava que, embora a Europa vivesse uma paz forçada, existiam muitos Estados ou povos incultos que deveriam mais cedo ou mais tarde ser integrados no reino da cultura, e assim a bela juventude européia não soçobraria na lassidão. Talvez duas coisas importantes devam ser ditas. A primeira é a contradição flagrante de Fichte, que condena com veemência a expansão marítima, a colonização, a escravidão, mas que, apesar disso, vê na conquista – pois há que chamar as coisas por seu nome – um meio de se evitar que a juventude européia sucumba à preguiça. É o caso de duvidar da coerência das idéias de Fichte. Mas a verdade é que ele se expressa como um patriota mortificado pelas guerras imperiais que convida a juventude à carreira das armas. É perigoso, porque nem todos têm escrúpulos, e certas teses de Fichte são incendiárias. Sem dúvida nenhuma seria possível eliminar o teor dramático das teses de Fichte observando que a leitura alemã de Maquiavel era muito menos sombria que a francesa ou a inglesa. Herder e Hegel elogiaram-no. Cumpre acrescentar ainda que os pensadores alemães, sofrendo com a fragmentação do país germânico em múltiplos principados, eram sensíveis ao apelo à unidade da Itália enunciado por Maquiavel, no fim de *O Príncipe*. Somente em história da filosofia há afirmações que permanecem mas se transviam. Foi no aspecto da força e

da juventude que o pensamento totalitário do III Reich pôde confiscar o pensamento de Fichte. Quando escrevia essas linhas, Fichte era um "resistente" que, pela força das coisas, tornara-se "realista". O opressor pôde apropriar-se de suas idéias. Triste atualidade.

Porém há coisas ainda mais tristes. Em 1807 Fichte publica *Discursos à Nação Alemã*. O título não havia sido escolhido por acaso. Fichte lembrava-se muito bem que Lutero redigira seus *Discursos à Nobreza Alemã*. Esse livro fará de Fichte um profeta. Nele, afirma antes de mais nada a superioridade da língua alemã, única capaz de se elevar até as verdades filosóficas. É difícil entender como Fichte pôde passar diretamente da superioridade da língua à superioridade do pensamento; mas, tenha-o feito ou não, claro está que, assim, o povo alemão se transforma em povo eleito. A leitura é difícil, porque Fichte ora parte de um termo para ir a outro, ora inverte o caminho. Assim, declara que a superioridade do povo alemão se concentrou em sua língua. Mas, partindo-se de um elo da cadeia ou de outro, a superioridade da Alemanha fica estabelecida: só ela sabe bem pensar. Terminou o intelectualismo cosmopolita de 1793: o povo alemão é chamado a um destino formidável (no sentido latino do termo): governar o mundo. Fichte, sem dúvida, lembrava-se de Virgílio:

> *tu regere imperio populos Romane, memento*
> *(hae tibi erunt artes) pacisque imponere morem*
> *parcere subiectis et debellare superbos.*
>
> *En.*, VI, 850.

Esse destino é reservado ao povo alemão, porque ele se encontra na mais terrível miséria, alguns diriam porque ele é o escravo hegeliano que tem de se reerguer para se tornar amo de seu amo. Das profundezas do abismo deve nascer a autêntica nação alemã. Ela não tem mais passado, tudo foi destruído; naquela devastação, foi despojada e libertada das falsas tradições. Mas como conseguirá se reconstituir? Pela educação. É conhecida a frase histórica: "Tudo está perdido, menos a honra." Fichte disse: "Nada mais nos resta, salvo a educação." A educação: Fichte nunca deixou de pensar nela. Já em 1804 havia redigido aforismos sobre a educação. Depois concebera uma tese em defesa de uma nova universidade. Seu pensamento sempre rigoroso não deixava de abrigar certo misticismo. É verdade que sempre sustentara que o filósofo devia ser, acima de tudo, homem, mas, naqueles anos terríveis, talvez estivesse pensando num homem novo. Idéia por excelência perigosa e muitas vezes mortífera.

É possível que esses desenvolvimentos políticos e educacionais sejam acessórios para nós. Mas não devemos hesitar em dizer que esse aspecto do pensamento de Fichte pesou muito na história. Xavier Léon quis mostrar que Fichte, apesar de tudo, continuava fiel à Revolução Francesa e só era hostil a Napoleão. Mas o objetivo de Fichte nunca será claro: mesmo admitindo que muitos elementos socialistas estão presentes nos *Discursos à Nação Alemã*, mesmo reconhecendo que Fichte se afirma religioso e que desenvolve princípios educacionais inspirados em Rousseau e Pestalozzi, o fato é que a meta não é apenas a regeneração da nação alemã, mas, através dela – única pátria do Espírito, portanto única pátria legítima do homem –, a Reforma do homem ou, se preferirem, o progresso da humanidade. O germanismo de Fichte é um pangermanismo. É evidente que ele não devia imaginar, por um só instante, o horror que disso resultaria. Pode-se muito bem pensar que isso tudo tem mais que ver com a lenda do que com a rigorosa história da filosofia. Mas é impossível negar que, em torno desses textos de Fichte, se forjou lentamente um pensamento que talvez se pretendesse erroneamente seu herdeiro, mas que, à acusação de falta de fidelidade a Fichte, podia retrucar que era necessário ir mais longe no sentido por ele indicado, e assim se foi longe demais.

• *Sämmtliche Werke*, ed. J. H. Fichte, 8 vol.; *Nachgelassene Werke*, ed. H. Fichte, Bonn, 1934; *Nachgelassene Schriften*, ed. H. Jacob, XX, Berlim, 1938; *Gesamtausgabe der Bayer. Akad. der Wissenschaften*, ed. R. Lauth e H. Jacob. Essa edição, que ainda não foi concluída, é a única edição verdadeiramente científica.

Traduções: Molitor, *La destination de l'homme* (1800), Paris, 1942; *La destination de l'homme*, prefácio de Jean Hyppolite, Paris, 1965; *Discours à la nation allemande*, 1946. Aubier, 1975; *Initiation à la vie bienheureuse* (1806),

trad. M. Rouché, Paris, 1943; *Discours à la nation allemande*, ed. S. Jankélévitch, Paris, 1952; *Oeuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964. *La théorie de la Science*, trad. D. Julia, Aubier-Montaigne, 1967; *Conférences Sur la destination du Savant*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Vrin, 2ª ed., 1980; *L'Etat commercial fermé*, trad. D. Schultess, *L'Age d'Homme*, 1980; *Sur Machiavel écrivain*, trad. A. Renaut, *Dialogues patriotiques*, trad. A. Renaut e L. Ferry, *Sur le concept de la doctrine de la Science* e *Compte rendu du projet de paix perpétuelle de Kant*, trad. L. Ferry, Payot, 1981; *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Vrin, 1984; *Essais philosophiques choisis*, Vrin, 1984; *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, trad. P. Naulin, PUF, 1986.

⇒ H. Baumgartner e W. Jacobs, *Fichte-Bibliographie*, Stuttgart, 1967; E. Cassirer, *Das Erkenntnissproblem in der Philosophie der neueren Zeit*, vol. III, Berlim, 1922; V. Delbos, *De Kant aux post-kantiens*, Paris, 1940; J. Dreschler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, 1955; M. Gueroult, *L'évolutian et la Structure de la doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, 1930; G. Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*; H. Heimsoeth, *Fichte*, Munique, 1923; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921; E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen, 1923; X. Léon, *Fichte et son temps*, Paris, 1922-1927; B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, Frankfurt, 1936; A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, 2ª ed., Paris, 1980 (apêndice bibliográfico); J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1954; H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Munique, 1975 (apêndice bibliográfico); N. Wallner, *Fichte als politischer Denker*, Halle, 1926; homenagem a Reinhard Lauth, *Erneuerung der Transzendental-philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979; B. Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, PUF, 1968; E. Cassirer, *Les systèmes postkantiens*, PUF, 1983; L. Ferry, *Philosophie politique*, t. I e II, PUF, 1984; A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, 1966, e *L'oeuvre de Fichte*, Vrin, 1984; A. Renaut, *Le système du droit, philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, 1986; L. Vincenti, *Evacuation et liberté, Kant et Fichte*, PUF, 1992.

Alexis PHILONENKO

FICINO Marsilio, 1433-1499

Filósofo e humanista italiano, nascido em Figline e falecido em Careggi. Figura eminente do Renascimento, acreditava que a renovação da teologia e da filosofia só podia vir do platonismo. Apoiado e incentivado por Cosimo de' Medici, dedicou-se ao estudo e à tradução das obras de Platão e de Plotino, que comentava com os doutos que se reuniam em sua *villa*, a Academia Platônica, em Careggi, perto de Florença. Tornou-se padre aos quarenta anos, animado pelo desejo de conciliar tradição religiosa e especulação filosófica.

No centro do sistema ficiniano estão Deus e o homem, este como *parvus deus*, a criatura mais perfeita. Assim como os neoplatônicos, Ficino pensa que Deus é Unidade, reunindo em si a infinidade dos arquétipos, as *omnium rationes*, as formas substanciais que emanam Dele por círculos concêntricos: os espíritos puros, a alma racional, a natureza e os corpos. Deus, pensando em Si mesmo, concebe todas as coisas; resulta daí o panpsiquismo ficiniano, que toma a forma de um panteísmo com preeminência do ato criador. A alma, livre e imortal, situa-se entre o corpo e Deus. Ela é a *copula mundi*, microcosmo que une pelo vínculo do amor todas as qualidades dos elementos da criação. Ponto de junção entre o finito e o infinito, ela se apreende por autoconsciência, do mesmo modo que se apropria das outras coisas e de Deus; e é em sua ascensão para Deus que ela cumpre as etapas de uma ascensão ao Cosmo. Nessa perspectiva, o amor é celebrado como ciência divina. O filósofo pode alcançar a perfeição graças a um processo pelo qual a criação humana encontra a de Deus. Estando o divino incluído em tudo, as diferentes religiões constituem um ornamento do universo. Ficino incorpora, numa concepção original, os dados do cristianismo aos elementos do platonismo e do neoplatonismo. Deus é Amor; o homem, criatura de Deus, é digno de amor; todos os seres devem, portanto, amar-se em Deus, sendo a caridade assim erigida em lei fundamental. É por amor que Deus cria o mundo e o atrai para Si; esse amor também é descendente: Deus mesmo se torna homem. Por isso, a aspiração da alma ao infinito é a prova infalível da sua imortalidade. O universo inteiro traz a marca da perfeição divina, cujo progresso o homem deve assumir. Além do mais, a *dignidade* do homem reside essencialmente em sua liberdade, que pode conduzi-lo até Deus. E dado que o homem tende à sua própria afirmação, como atestam o progresso e a civilização, a história humana se constitui história de liberdade.

• Trad. franc. e it. das obras de Platão e das *Enéadas* (1486) de Plotino; *De christiana religione*, 1474; *La théologie platonicienne* (*Theologiae platonicae de immortalitate animorum libri XVIII*, 1482). *Consiglio contro la pestilenza*, org. de Enrico Musacchio, com introd. De Giampaolo Moraglia.

⇒ G. Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, 1923; A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genebra, Droz, 1954; R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles-Lettres, 1958; A. B. Collins, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Haia, M. Nijhoff, 1974; M. Allen, *The Platonism of M. Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, Berkeley e UCLA, 1984; *Ficino and Renaissance. Neoplatonismo*, org. K. Eisan Bichler e O. Zorzi Pugliese, University of Toronto, Dovenhouse Ed., 1986; *M. Ficino e il ritorno di Platone*, org. G. Garfagnini, Florença, Olschki, 1986; P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, ed. aumentada com bibliografia, Florença, Ed. Le Lettere, 1988.

Mirella CONENNA

FÍLON DE ALEXANDRIA, c. 20 a.C.-50 d.C.

Fílon nasceu em Alexandria, um pouco antes do ano 20 a.C., numa família judia rica e considerada, que tinha vários membros em funções da administração romana. Embora os judeus não gozassem do direito de cidadania, nem por isso deixavam de ter numerosos privilégios, particularmente o da auto-administração. Uma carta do imperador Cláudio aos alexandrinos é interessante, por recomendar que se dê liberdade aos judeus para "a observância de seus costumes", pedindo-lhes ao mesmo tempo que não se atribuam uma importância tal que sua presença em Alexandria venha a constituir uma cidade dentro da cidade. Cláudio desejava, pois, uma unidade política que respeitasse a identidade religiosa e o particularismo dos judeus. É verdade que esse meio-termo era difícil, tanto na vida civil quanto na vida particular. De que modo certos notáveis envolvidos com os negócios públicos, como os parentes de Fílon, podiam situar-se em relação à comunidade judaica? Essa pergunta, em todos os níveis em que possa ser feita – social, familiar e pessoal – é determinante no pensamento e na obra de Fílon. Participar da vida e da cultura dos cidadãos do império e continuar profundamente judeu foi o ideal a cuja realização ele se dedicou. Para isso, precisava definir uma relação entre dois elementos perfeitamente estranhos entre si e conseguir equilibrá-los. Fílon é célebre como autor de um comentário alegórico do Pentateuco. Mas se a alegoria tivesse como resultado reduzir os "oráculos de Moisés" às idéias morais e às leis ideais propaladas pelos filósofos gregos, a originalidade da religião judaica desapareceria. O mesmo aconteceria se a Lei mosaica fosse transformada em garantia pura e simples da legislação romana em vigor. Sem dúvida Fílon podia assim esperar integrar seus correligionários na sociedade pagã, levar o poder a admitir que eles não eram inassimiláveis e mostrar assim que as perseguições que tinham sofrido no tempo de Calígula (e nessa ocasião Fílon foi a Roma para defender a causa deles e escreveu o tratado *Legatio ad Caium*) não tinham nenhum fundamento. Mas a *Legatio*, assim como o *In Flaccum*, são textos de circunstância, defensivos, que demonstram o caráter de Fílon, filósofo por certo, mas também homem de seu tempo, empenhado numa luta política. Aliás, ele mesmo denunciou a insuficiência da pura especulação e, na qualidade de discípulo de Moisés, assim como haviam sido os profetas, apresenta-se como homem de ação e demonstra a necessidade da ação na sociedade em contato com homens. Embora tenha indiscutível valor, a vida contemplativa não dispensa a vida ativa e até mesmo a supõe como preliminar. Enraíza nesta e a coroa. Nesse aspecto, as teses de Bréhier e de Heinemann precisam ser consideravelmente moduladas. Digamos desde já que, para Fílon, não são a filosofia grega e a política romana que dão sentido à Lei de Moisés, mas, ao contrário, Moisés é o mestre dos filósofos e dos legisladores.

Decerto a materialidade de certos preceitos da Torah podia chocar espíritos formados na escola da Grécia. Nesse aspecto, cita-se sempre a obrigação da circuncisão. Mas existem outras coisas. É certo que Fílon procura atribuir sentido moral e espiritual aos preceitos mosaicos. Contudo, isso nunca é feito para escamoteá-los: eles devem ser conservados literalmente, pois o homem, não sendo puro espírito, deve cuidar de converter as tendências sensitivas de seu corpo a

fim de orientá-las para atividades mais elevadas; precisa então começar pelos meios. Assim, em *De Specialibus Legibus*, explicando a circuncisão, Fílon não deixa de notar seu significado simbólico e reconhece a circuncisão do coração de que falam os profetas; mas começa por levar em consideração seu fundamento em relação à carne: ao lado de sua justificação higiênica e de asseio corporal, é preciso notar que, para ele, a circuncisão assimila o órgão da geração sexual ao coração, que é o órgão da geração dos pensamentos (1, 6). Segundo uma concepção autenticamente bíblica, Fílon não considera que o fim do homem seja libertar-se de seu corpo pela ascese, mas sim realizar a unidade perfeita de seu ser total.

As correspondências simbólicas são complexas. Moisés tipifica o Logos, e Séfora, a natureza alada da Palavra profética. Mas o Moisés histórico é a aliança dos dois. Por essa razão a Escritura (*Êxodo*, 2, 16-21) diz que ele desposa Séfora. O Logos é ao mesmo tempo transcendente e imanente: transcendente por ser o único capaz de elevar o homem até Deus; imanente, como o logos estóico, porque se deixa descobrir no mundo sensível que ele comanda, e descobre-se para as faculdades sensíveis a fim de se unir à palavra humana e engendrar a profecia. Embora não seja acessível unicamente aos profetas e espalhe seus benefícios sobre todos os homens segundo as capacidades de cada um, é aos profetas que se dá por inteiro; é a eles que se une: é seu rei, seu pastor, seu mestre de verdade, seu conselheiro e, sobretudo, seu amigo (cf. *De Somniis*, 1, 191). Por conseguinte, o profeta não se reduz ao sábio, embora possua todas as suas qualidades. O Logos é a fonte da Revelação e a luz do pensamento. Esses dois aspectos de sua ação se reúnem no profeta, que é descrito como νομος ιμφυχος, representação encarnada da Lei suprema e universal. Esse homem ideal, escreve Goodenough, "tem o poder de apreender uma Lei que era espírito e verbo divino, e de aplicá-la aos problemas humanos" (*An Introduction to Philo Judaeus*, 13-39).

A obra de Fílon comporta essencialmente a *Exposição da Lei* e a *Alegoria das Leis*. A Exposição, anunciada em *De Vita Mosis*, destina-se a mostrar aos gentios a significação da Lei, inscrita fundamentalmente na obra da criação, transmitida e encarnada como Lei não escrita (*tôrâh she b^e ^cal peh*: Lei oral) na história dos patriarcas, Abraão, José, até a Revelação do Sinai. Depois Fílon passa para a Lei escrita com *De Decalogo* e *De Specialibus Legibus*, terminando com as virtudes morais, as recompensas e os castigos. A *Exposição* fica no plano das realidades cosmológicas, antropológicas, jurídicas e éticas. Depois passa para o *Comentário Alegórico*, que vai da criação de Adão até Jacó. Não se trata de um comentário em seqüência. Cada tratado baseia-se em alguns versículos escolhidos no relato bíblico sobre um momento da vida deste ou daquele patriarca. Fílon extrai um tema e o desenvolve, enriquecendo-o com numerosas citações tomadas em vários pontos da Bíblia, na maioria das vezes no Pentateuco, às vezes num profeta ou num salmo. Todas essas citações são interpretadas alegoricamente: aos poucos, com as luzes que lançam, as idéias filosóficas de origens diversas assumem seus lugares e se ajustam, acabando por organizar-se em sistemas temáticos recorrentes, desenvolvidos e modulados através da obra. Mas em nenhum lugar são apresentadas por si mesmas com uma forma especulativa: Fílon, partindo do texto bíblico, não raciocina em função de uma problemática filosoficamente definida; não procura soluções, pois elas são dadas por Moisés; ele as traz à tona através do contexto da narrativa. Mostra os problemas a surgir e resolver-se naquilo que a Revelação conta da vida de homens cujas atitudes, palavras e ações são significativas. A história dos patriarcas é a história do homem que saiu das mãos de Deus, mas pecador, arrastado para o mal, que é uma orientação, uma tendência para um limite, e não uma realidade positiva; Caim o encarna e só tem existência simbólica (Fílon mostra que tudo o que a Escritura diz dele não poderia pertencer a uma história real). Esse homem pecador está em busca de uma verdade que lhe sirva de regra de conduta e pensamento, de exercício e reflexão para chegar enfim àquilo que está destinado a ser. Adão e Eva, Abel e Caim, Noé e seus filhos, Abraão, Isaac e Jacó são formas típicas da humanidade das quais cada homem participa de determinada maneira. Eles vivem em nós, e a Torah, ao nos instruir sobre

eles, instrui-nos sobre nós mesmos, sobre nossa posição em relação ao mundo e a Deus. Se o problema do homem constitui o cerne de toda filosofia, é normal que o ensinamento de Deus vá ao seu encontro. Mas as filosofias são imperfeitas; o ensinamento de Deus é total e perfeito.

Fílon, aliás, escreveu alguns tratados puramente filosóficos, cuja autenticidade, é verdade, foi às vezes contestada, mas com argumentos que estão longe de obter a unanimidade dos historiadores. Pode-se considerar que as três obras *De Aeternitate Mundi*, *Quod omnis Probus Liber sit* e *De Providentia*, esta conservada em armênio, são de Fílon. No livro II do *De Providentia* é introduzido um diálogo entre Fílon e alguém chamado Alexandre que levanta objeções contra a Providência. Pensou-se que se tratasse de seu sobrinho, apóstata que professava doutrinas filosóficas opostas à Bíblia. Ficou, também em armênio, um tratado intitulado *Alexandre*, ou *De Animalibus*, sobre a questão de saber se os animais são dotados de razão. É dirigido contra certo Alexandre, que defendia essa tese e que parece ser o mesmo citado acima. Daí se poderia concluir que Fílon, com essas obras filosóficas, procurava atingir ao mesmo tempo uma juventude judia alexandrina seduzida pela cultura grega pagã, mostrando-lhe que a filosofia não exclui a Bíblia. Um outro tratado importante sobre cuja autenticidade também se discutiu é *De Vita Contemplativa* que fala dos terapeutas e demonstra o interesse de Fílon pela vida mística, interesse confirmado, aliás, em várias passagens do *Comentário Alegórico.*

Citaremos, para terminar, obras que se relacionam com a Bíblia e só foram conservadas em armênio. São as *Perguntas e Respostas sobre o Gênese* e as *Perguntas e Respostas sobre o Êxodo.* Todos esses textos armênios foram traduzidos para o latim no começo do século XIX, em Veneza, pelo mekhitarista Aucher. Dois tratados, sobre *Sansão* e *Jonas*, foram rejeitados pela crítica como inautênticos.

Que dizer do método alegórico, que é a marca mais característica da obra filoniana? Sobre esse aspecto também se discutiu muito. Sabe-se que a tendência a interpretar em termos de filosofia ou de moral os grandes poetas gregos como Homero e Hesíodo se desenvolvera consideravelmente no ensino de Alexandria. Essa talvez seja a atitude que mais possa ser aproximada da alegoria filoniana, pelo menos quanto à intenção. Em compensação, parece difícil compará-la ao procedimento estóico que via nos deuses do paganismo personificações das forças da natureza, em primeiro lugar porque a mensagem bíblica não é politeísta, e, mesmo quando se fala em anjos, Fílon os vincula às "potestades" divinas, e não às forças naturais; em segundo lugar, porque as considerações puramente físicas no sentido da ciência de então não intervêm no comentário: Fílon abeberase na moral do Pórtico, mas não em sua física. Em vista disso, seria um erro considerar o comentário alegórico como pura e simples tradução dos relatos bíblicos para a linguagem racional e filosófica. O método é mais sutil. Primeiramente, Fílon não admite que a Escritura contenha mitos. Diz claramente, no início do *De Opificio Mundi* (§ I) que Moisés está acima daqueles que "mascaram a verdade com ficções míticas", e dá uma explicação da diferença em *De Confusione Linguarum*, quando comenta o texto do *Gênese*, em que se diz que na Terra só havia uma língua, e em que os homens decidem construir uma torre para atingir o céu. Fílon põe na boca dos supostos contraditores pagãos a seguinte frase: "Levai essa chamada Escritura Santa para casa: ela também contém daqueles mitos que ridicularizais sempre que os ouvis nos outros" (§ 3). E Fílon cita os versos de Homero (*Odisséia*, XI, 315-8): "Eles queriam amontoar o Ossa no Olimpo, e sobre o Ossa o Pélio [...] para que o céu se tornasse acessível." Lembra também a existência de lendas sobre a unidade originária da linguagem "nos escritos dos forjadores de mitos". Mas Moisés não fala de amontoar montanhas: é uma torre que os homens querem construir; é através de sua indústria que querem pôr-se ao abrigo do castigo divino. Orgulho e loucura. Se entendermos que Deus quis punir a extravagância dos homens diversificando suas línguas, para que eles já não pudessem compreender-se, Fílon replica que a unidade da linguagem é um bem que Deus não suprimiria, e que a multiplicidade dos idiomas não impede que os homens

entrem em acordo para fazer o mal. Essas reflexões provam que o texto tem outro sentido que não é o dado pelas lendas. Fílon explica, portanto, a unidade da linguagem, nesse texto, como sendo expressão "de um concerto de inenarráveis e enormes malefícios", quer se trate do concerto de vários homens, quer, num único homem, do concerto de suas faculdades desregradas. Por conseguinte, o que significa "confusão"? "Se a Escritura tivesse revelado apenas a origem das línguas, teria empregado uma palavra mais adequada: separação, em vez de confusão. Pois o que está dividido não está confuso, mas, ao contrário, separado" (ibid., § 191). O que Deus vai fazer é misturar os diversos ingredientes da malignidade, de tal modo que lhes extrai o contorno e a causticidade, impedindo-os de constituir causa de prejuízos. Sobre esse pano de fundo que representa o mal, destaca-se a figura do homem de bem, "filho de Deus", que se alinhou sob as ordens do Primogênito de Deus, o Logos.

Outra característica graças à qual a alegoria não é tradução consiste no fato de nunca desaparecer a contribuição concreta do texto comentado para em seu lugar serem postas idéias gerais e abstratas. As narrativas bíblicas põem em cena homens em meio à sua história. Ações, sucessos, fracassos, alegrias, sofrimentos, tudo assume um significado espiritual de imediato e sem necessidade de tradução: é a situação do espírito humano confrontado com o mundo material, com a sociedade dos outros homens, com o bem e com o mal. Essa significação espiritual é a base do comentário alegórico; este passa por ela e sobre ela edifica uma teologia, uma cosmologia, uma antropologia, uma moral e uma mística que se articulam perfeitamente entre si, pois têm o mesmo suporte bíblico.

Esse comentário utiliza, aliás, procedimentos auxiliares. O primeiro é a aritmologia. Embora a especulação sobre o valor numérico das letras seja muito difundida no judaísmo, não é a essa tradição que se vincula Fílon, pois ele não trabalha com o texto hebraico. Sua fonte é, essencialmente, a aritmologia pitagórica.

O Deus de Fílon é absolutamente transcendente. É isento de qualidades, perfeitamente simples, eterno e imutável. Mas quais são então suas relações com o mundo? Fílon choca-se aqui com um difícil problema encontrado por toda teologia monoteísta e mesmo por toda filosofia do Uno, quando é preciso explicar a existência do múltiplo e compreender sua relação com o Uno. Essa dificuldade se situa na teoria do Logos que, segundo Fílon, está, aliás, destinada a resolvê-la. Em *De Opificio Mundi* (§ 17), Deus é apresentado como o fundador da "megalópole" que é o universo: "Concebeu primeiramente os seus tipos (τυπους) que ajustou para realizar o Mundo Inteligível (κοσμος νοητος). Ora, o Mundo Inteligível é o Logos. "A mais antiga, mais defendida e mais excelente das metrópoles – e não se trata simplesmente de uma cidade –, é o divino Logos" (*De Fuga*, § 94). É ele coeterno com Deus? Não, no sentido de que, ao contrário do Verbo da teologia cristã, ele não é "consubstancial" (ομοουσιος). É feito à imagem de Deus (τεου εικων; *De Confusione*, § 147), e é segundo essa imagem que o homem foi criado. Embora não seja coeterno, é engendrado desde toda a eternidade, quando o tempo não existia ainda, portanto fora do tempo. É o Primeiro Engendrado (πρωτογονος) por ser o princípio totalmente primordial de toda geração (αρχεγονωτατος; cf. *De Mutatione*, §§ 62-3). Fílon chama-o também de Primogênito (πρωτοτοκος). "A eternidade é a vida do mundo inteligível, assim como a vida do mundo sensível é o tempo" (ibid., § 267). Comentando o primeiro versículo do *Gênese*, Fílon explica por que a expressão "no começo" não pode ter significado temporal, pois, em virtude da definição de Aristóteles, o tempo é o número numerado do movimento das Esferas. Portanto, antes da criação das revoluções do céu, não poderia haver tempo. Ora, para Fílon, a criação de que trata esse versículo é a "do céu incorpóreo e da terra invisível", "da essência incorpórea da água e do sopro [...], da essência da luz, que também é incorpórea e inteligível" (*De Opificio*, § 29). E essa criação primordial ocorre no "dia um", e não no "primeiro dia". Está aí uma tradução literal do hebraísmo *yom head*^{h}. Ela é uma oportunidade para Fílon, para quem essa expressão explica "o isolamento em si do Mundo Inteligível, com sua natureza monádica" (ibid., § 35). É no Logos do Dia Um que Deus constitui a medida do tempo (του χρονου μετρον). Assim

como a mônada que não é considerada um número, mas o princípio da seqüência dos números, o Logos intemporal é a medida dos tempos.

No entanto, ao contrário daquilo que será ensinado pelas doutrinas da emanação inspiradas em Plotino, como por exemplo a doutrina aviceniana, o resto da criação não procede do Logos, no sentido de que toda criação está em cada nível relacionada com Deus, assim como ensina a letra da Bíblia. Deus mesmo funda em seu Logos a ordem inteligível e o ajustamento das criaturas, ou seja, as relações entre as idéias incorpóreas que são como os selos das marcas sensíveis. E isso está expresso na obra dos cinco dias que se seguem. É só depois que, com base nesse modelo bem articulado, Deus cria os seres sensíveis e corpóreos que formam um mundo uno, único e harmonioso. Todas as proporções – aritmética, geométrica e harmônica – aí se encontram. Há nisso uma lembrança do *Timeu*. Contudo, se é Deus que age em cada estágio da criação, age por meio de suas "potências" (δυναμεις). Ora, o Logos não é somente o modelo exemplar, o lugar passivo das idéias; é também a unidade dessas potências: nesse sentido, é dinâmico e agente. Mas em sua ação sobre o mundo e no mundo, ele diversifica essas potências em função dos decretos de Deus, sem porém romper a unidade fundamental delas, de que ele é ao mesmo tempo representante e fiador.

Há duas potências principais: a potência criadora (ποιητικη), que é expressa pelo nome de "Deus" (Θεος = Elohim) e a potência régia (βασιλικη), expressa pelo nome de "Senhor" (Κυριος = Adonai, termo que substitui na leitura o tetragrama YHVH, traduzido por Yahveh, mas que os judeus não pronunciam). A primeira é a bondade criadora ligada à potência de benefício (ευεργετικη) (cf. *De Mutatione*, § 28). A segunda é a do governo divino; ela é também chamada corretiva ou punitiva (κολαστικη) (cf. *Quis Rerum Divinarum Heres sit*, § 166). Mas há uma terceira potência "que, sozinha, é igual às outras duas em valor" (*De Sacrificiis Abelis et Caini*, § 131): é a potência legisladora (νομοθετικη). Isto porque a ordem da criação, assim como as regras do governo divino, têm princípio na Lei. Para Fílon assim como para muitos pensadores judeus, parece que a Torah, como o próprio Logos, goza de uma eternidade que a coloca fora e acima de todas as criaturas, que dependem inteiramente dela.

Esse é o papel do Logos na relação que vai de Deus ao mundo. Portanto, é normal que, em sentido inverso, o homem, ao unir-se a ele, descubra a Imagem de que é imagem, que se erga para Deus que se revela então como um pai, pois ele é o Pai do Logos.

No pensamento judeu, Fílon não exerceu toda a influência que seria de esperar. Seus verdadeiros herdeiros são os Padres da Igreja Cristã.

• *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (introd., texto grego, trad. e notas) public. dirigida por R. Arnaldez, Cl. Mondésert e J. Pouilloux, 35 vol., Paris, 1961-1979. Encontra-se uma bibliografia completa em *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)* por L. Feldman, Nova York, sem data.

⇒ E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2ª ed., Paris, 1925; reed. sem mudanças, Paris, 1950; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958; J. Pépin, *Mythe et allégorie; les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958; Actes du Colloque de Lyon (septembre 1966): *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1967.

Roger ARNALDEZ

FOUCAULT Michel, 1926-

Provavelmente ainda é cedo demais para apreciar a ruptura criada por Michel Foucault, professor do Collège de France (cadeira de história dos sistemas de pensamento) de 1970 a 1984, num panorama filosófico até então dominado por Sartre e pelo que este último chamava de filosofia insuperável de nosso tempo: o marxismo. De saída, já em *História da Loucura* (1961), Michel Foucault assume outra posição. Não se trata mais de fundamentar a filosofia num novo cogito, nem de erigir em sistema de coisas até então ocultas aos olhares do mundo, mas sim de interrogar o gesto enigmático – talvez característico das sociedades ocidentais – com o qual são constituídos discursos verdadeiros (logo, também da filosofia) com o poder que todos conhecem.

E se quisermos enquadrar Foucault na tradição filosófica, será na tradição *crítica*, de Kant,

que poderemos inserir seu empreendimento *História Crítica do Pensamento*, mas abstendo-nos de entendê-la como uma história das idéias que seja ao mesmo tempo análise de erros dimensionáveis *a posteriori*, ou então decifração das incompreensões a que esses erros estão ligados e das quais poderia depender o que pensamos hoje em dia. Se por pensamento entendermos o ato que coloca um sujeito e um objeto em suas diversas relações possíveis, uma história crítica do pensamento será uma análise das condições em que são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. Não se trata de definir as condições formais de uma relação com o objeto; não se trata tampouco de identificar as condições empíricas que, em dado momento, permitiram que o sujeito em geral tomasse conhecimento de um objeto já dado no real. A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condição ele está submetido, que situação deve ter, que posição deve ocupar no real ou no imaginário, para tornar-se sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de "subjetivação", pois, evidentemente, esse modo de subjetivação será diferente se o conhecimento de que se tratar tiver a forma de exegese de um texto sagrado, de observação de história natural ou de análise do comportamento de um doente mental. Mas a questão é também determinar em que condições uma coisa pode tornar-se objeto para um conhecimento possível, de que modo ela pôde ser problematizada como objeto por conhecer, a que procedimento de partição ela pôde ser submetida, que parte sua é considerada pertinente. Trata-se, portanto, de determinar seu modo de objetivação, que tampouco é o mesmo conforme o tipo de saber de que se trate.

Essa objetivação e essa subjetivação não são independentes uma da outra; é de seu desenvolvimento mútuo e de seu vínculo recíproco que nascem o que poderíamos chamar de "jogos de verdade", isto é, não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais o que um sujeito pode dizer acerca de certas coisas prende-se à questão do verdadeiro e do falso. Em suma, a história da crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade: é a história da emergência dos jogos de verdade, é a história das "veridicções", entendidas como as formas segundo as quais, num domínio de coisas, se articulam discursos passíveis de serem qualificados como verdadeiros ou falsos: quais foram as condições dessa emergência, o preço que, de certo modo, por ela se pagou, seus efeitos sobre o real e a maneira como – ligando certo tipo de objeto a certas modalidades de sujeito – ela constituiu o *a priori* histórico de uma experiência possível para dado tempo, dada área e dados indivíduos.

Ora, essa questão – ou série de questões – que configura uma "arqueologia do saber", Michel Foucault não formulou e não gostaria de formular a propósito de um jogo de verdade qualquer, mas apenas a propósito dos jogos de verdade em que o próprio sujeito é colocado como possível objeto de saber: em virtude de que processos de subjetivação o sujeito, enquanto sujeito, pode tornar-se objeto de conhecimento? Claro, não se trata de saber como se constituiu um "conhecimento psicológico" ao longo da história, mas de saber como se formaram os diversos jogos de verdade através dos quais o sujeito se tornou objeto de conhecimento. Michel Foucault procurou conduzir essa análise de duas maneiras. Em primeiro lugar, ele trata do aparecimento e da inserção, em certos campos de conhecimento e de acordo com as diversas formas assumidas pelos chamados conhecimentos científicos, da questão do sujeito que fala, trabalha, e vive: tratava-se então da formação de algumas das "ciências humanas", estudadas em referência à prática das ciências empíricas e de seu discurso próprio nos séculos XVII e XVIII (*As Palavras e as Coisas*). Além disso, Michel Foucault procurou também analisar a constituição do sujeito, tal como ele pode aparecer do outro lado de uma partição normativa e tornar-se objeto de conhecimento – como louco, doente ou delinqüente, e isso através de práticas como a psiquiatria, a clínica médica e o direito penal (*História da Loucura*, *Nascimento da Clínica*, *Vigiar e Punir*).

Sempre no bojo do mesmo projeto geral, Michel Foucault empreendeu o estudo da constituição do sujeito como objeto para si mesmo: a for-

mação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a observar-se, analisar-se, decifrar-se, a reconhecer-se como possível. Trata-se, em suma, da história da "subjetividade", se entendermos com essa palavra a maneira como o sujeito se vivencia num jogo de verdade em que ele se relaciona consigo mesmo. Para Michel Foucault, a questão do sexo e da sexualidade sem dúvida não pareceu constituir o único exemplo possível, mas por certo um caso muito privilegiado, pois foi através dele que, ao longo de todo o cristianismo, e talvez antes, todos os indivíduos foram chamados a reconhecer-se como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação, sendo solicitados por diversos meios (auto-exame, exercícios espirituais, confissões) a realizar o jogo do verdadeiro e do falso consigo mesmos e com tudo aquilo que constitui a parte mais secreta e mais individual de sua subjetividade.

Em suma, nessa história da sexualidade trata-se de constituir uma terceira articulação que vem somar-se às análises de relações entre sujeito e verdade, ou, para sermos precisos, ao estudo dos modos segundo os quais o sujeito pôde ser inserido como objeto nos jogos de verdade.

Tomar como fio condutor de todas essas análises a questão das relações entre sujeito e verdade implica certas opções de método. Primeiramente, um ceticismo sistemático com respeito a todos os universais antropológicos, o que não significa que todos são rejeitados de saída, em bloco e de uma vez por todas, mas sim que não se deve admitir nada dessa ordem que não seja rigorosamente indispensável; tudo o que nos é proposto em nosso saber como sendo de validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que podem ser aplicadas ao sujeito, tem de ser verificado e analisado: recusar o universal da "loucura", da "delinqüência" ou da "sexualidade" não quer dizer que aquilo a que essas noções se referem não é nada ou que elas não passam de quimeras inventadas para as necessidades de uma causa duvidosa; no entanto, é bem mais que simples constatação dizer que seu conteúdo varia com o tempo e as circunstâncias; é interrogar-se sobre as condições que, segundo as regras do dizer o verdadeiro ou o falso, permitem reconhecer um sujeito como doente mental ou fazer que um sujeito reconheça a parte mais essencial de si mesmo na modalidade de seu desejo sexual. A primeira regra metodológica para esse gênero de trabalho é, pois, a seguinte: evitar na medida do possível, indagando sua constituição histórica, os universais antropológicos (e, é claro, também os universais de um humanismo que impusesse os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e atemporal do sujeito). É necessário também inverter o procedimento filosófico de subida em direção ao sujeito constituinte, do qual se espera a explicação daquilo que pode ser o objeto do conhecimento em geral; ao contrário, deve-se descer ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento. Aqui também é necessário prestar atenção: rejeitar o recurso filosófico a um sujeito constituinte não é agir como se o sujeito não existisse e fazer abstração dele, em favor de uma objetividade pura. Essa rejeição tem por alvo evidenciar os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto "se formam e se transformam" um em relação ao outro e em função do outro. Os discursos da doença mental, da delinqüência ou da sexualidade não dizem o que é o sujeito, a não ser em certo jogo bem particular de verdade; mas esses jogos não se impõem ao sujeito a partir de fora, segundo uma causalidade necessária ou segundo determinações estruturais: eles abrem um campo de experiência em que o sujeito e o objeto não cessam de se modificar *reciprocamente* e, portanto, de modificar esse mesmo campo de experiência.

Daí, um terceiro princípio metodológico: dirigir-se como domínio de análise às "práticas", abordar o estudo pelo ângulo daquilo que "se fazia". Assim, o que se fazia com os loucos, os delinqüentes ou os doentes? Evidentemente, a partir da representação que deles se tinha ou dos conhecimentos que se imaginava ter sobre eles pode-se tentar deduzir as instituições em que eram internados e os tratamentos a que eram submetidos; pode-se também investigar qual era a forma das "verdadeiras" doenças mentais e as modalidades da delinqüência real numa época dada para explicar o que se pensava então. Mas Michel Foucault aborda as coisas de maneira totalmente

diferente: estuda primeiro o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regulamentadas, mais ou menos pensadas, mais ou menos finalizadas, através das quais se delineiam ao mesmo tempo aquilo que era constituído como real para os que procuravam pensá-lo e regulamentar e a maneira como estes se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, analisar e, eventualmente, modificar o real. São as "práticas" entendidas como modo de agir e de pensar que fornecem a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto.

Ora, é só ao se tentar estudar os diferentes modos de objetivação do sujeito através dessas práticas que se compreende a importância do papel desempenhado pela análise das relações de poder. É necessário, contudo, definir bem o que tal análise pode e quer ser. Não se trata, evidentemente, de interrogar o "poder" sobre sua origem, seus princípios ou seus limites legítimos, mas de estudar os procedimentos e técnicas utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir e modificar sua maneira de portar-se, e para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la em estratégias globais, múltiplas portanto, em sua forma e em seu lugar de exercício; diversas igualmente nos procedimentos e nas técnicas que aplicam, essas relações de poder caracterizam a maneira como os homens são "governados" uns pelos outros, e sua análise mostra como, através de certas formas de "governo" dos alienados, dos doentes, dos criminosos etc., é objetivado o sujeito louco, doente, delinqüente. Tal análise não quer dizer, portanto, que o abuso deste ou daquele poder criou loucos, doentes ou criminosos onde não os havia, mas sim que as formas diversas e particulares de "governo" dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito.

E de que modo o tema "história da sexualidade" pode inserir-se no projeto geral de Michel Foucault? Através da análise da "sexualidade" como um modo de experiência historicamente singular, em que o sujeito é objetivado para si mesmo e para os outros, por meio de certos procedimentos precisos de "governo".

• *Maladie mentale et psychologie*, PUF, 1954; reed. 1966, col. "Epiméthée"; *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, col. "Civilisations d'hier et d'aujourd'hui"; reed. Gallimard, 1972 (Bibliothèque des histoires) com dois apêndices: "Mon corps, ce papier de feu" e "La folie, l'absence d'oeuvre", mas com um prefácio a menos; *Naissance de la clinique*, PUF, 1963, col. "Galien" dirigida por G. Canguilhem; *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, col. "Le Chemin"; *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 (Bibliothèque des Sciences humaines); *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969; *L'ordre du discours*, aula inaugural no Collège de France, Gallimard, 1971; *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973; *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975; *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976; *Histoire de la sexualité*, I: *La volonté de savoir*, II: *L'usage des plaisirs*, III: *Le souci de soi*, Gallimard, 1976-1984. Obras coletivas: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Gallimard-Julliard, 1973 (Archives); *Les machines à guérir* (Aux origines de l'hôpital moderne), Institut de l'Environnement, Paris, 1976; *L'impossible prison*, Le Seuil, 1980. Publicações em que figuram textos inéditos na França: *Alexina B.*, edição inglesa com prefácio: *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, PUC, 1974; *Language, Counter-memory, Practice*, Nova York, Cornell University Press, 1977; *Microfisica del potere*, Itália, 1977; *Power and Knowledge*, ed. Colin Gordon, The Harvester Press, 1980.

⇒ Bibliografia completa de artigos, entrevistas e traduções de Michel Foucault (até junho de 1975): Christian Jambet, *Le Magazine littéraire* (junho de 1975, nº 101); G. Deleuze, *Foucault*, Ed. de Minuit, 1986; revista *Critique*, nºs 471 e 472, 1986; D. Eribon, *M. Foucault: 1926-1984*, Flammarion, 1989-1991; L. Giard, *Lire l'oeuvre*, J. Million, 1992; *Penser la folie*, ensaios, Galilée, 1992; *Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1992.

Maurice FLORENCE

FOURIER Charles, 1772-1837

Filósofo francês, "precursor do socialismo". Sua obra é demonstração da imensa ambição do pensamento social em seus primórdios. Reparação e renascimento: a promessa utópica sobrepõe-se à da religião, mas pretende realizar aqui e agora o futuro que nos é devido. Constitui uma guinada decisiva o momento em que, no século XIX, o sonho da Idade de Ouro passa a fazer parte de nosso espaço e de nosso tempo. Fourier, como Saint-Simon (e mais tarde Marx), acredita desvendar o sentido da história. O sistema das idéias apresenta-se então como sistema das coisas. Ele visa a conferir devir verdadeiro à reali-

dade. Depois de uma época dominada pelas imagens do além, as convicções peremptórias da utopia dão testemunho da persistência de um mito intemporal, ainda que não ideal; entre o desejo e as regras, concilia as aspirações íntimas e as necessidades anônimas, o indivíduo, a sociedade, o cosmo.

Numa época marcada pela influência de Newton, Fourier sonha com uma sistematização ainda mais geral: se a lei da gravitação interliga fenômenos aparentemente opostos – o curso regular dos astros e a queda dos corpos –, a "atração passional" permite conceber uma ciência única: o cálculo da unidade universal. Compreendendo ao mesmo tempo o segredo da história e as causas que movem o universo, Fourier não vincula a realidade humana às determinações das coisas; ele nega a predominância da matéria, relaciona tudo "ao movimento-tipo e modelo" das paixões em sociedade.

Depois da filosofia do Iluminismo, no século do positivismo, ele não se apresenta como herdeiro ingênuo de uma ciência religiosa, de Kepler mais que de Newton e dos iluminados, de Louis-Claude de Saint-Martin e, por meio deste, de Jacob Boehme, da mística cristã. "Mantendo postura ereta entre os grandes visionários" (A. Breton), Fourier situa-se "absolutamente à parte", e, como um "Cristóvão Colombo do mundo moral", explora "o continente desconhecido das paixões". Seu esforço racional não tende, portanto, a desbastar, mas a enriquecer; ele não quer impor deveres, mas liberar possíveis, detectar e favorecer todos os germes.

À necessidade das idéias ou das coisas, ele opõe "a natureza intencional dos homens"; à dúvida "passiva e inútil" dos filósofos, substitui a dúvida ativa e positiva: munido dos cinco sentidos e das paixões afetivas, esteia no sensível um mundo coerente e renova a teoria do conhecimento com a moral.

Essa ruptura deliberada mascarou para os críticos o seu enraizamento real. Ele não ignora o acontecimento: julga-o, mede-o com o gabarito da paixão. E sua vida – medíocre, é verdade – não chamaria a atenção se o sonho e a obra que a expressam não lhe dessem sentido.

Nascido em 1772 e falecido em 1837, Fourier atinge a idade adulta durante a Revolução Francesa e a era napoleônica. Mas, do grande sopro de liberdade que varria os velhos mundos e do domínio intelectual do indivíduo sobre a história, ele só guarda a violência. Fugindo de Lyon, sitiada pelos convencionais, foi preso em Besançon. Obrigado a alistar-se no exército, consegue desvencilhar-se depois de dezoito meses.

"As pessoas mataram em nome de princípios", diz ele; conquistaram-se impérios e a miséria dos operários; as injustiças são mais atrozes que nunca. Mas sua revolta remonta à primeira infância. Nascido numa família de comerciantes abastados, ele recusa-se a submeter-se à autoridade do pai. Ao ser obrigado "a comer alho-porro" ou ao ser punido "por ter dito a verdade", Fourier resiste: "com cinco anos, fiz um juramento solene contra o comércio mentiroso". Através da denegação de justiça, ele penetra a fraude inerente à lei familiar: "Nosso sistema social cria, entre pais e filhos, uma verdadeira tropa de conspiradores intencionais"; e acrescenta: "mesmo involuntariamente". Sua tarefa será compreender e orientar a resistência obscura dos filhos e do povo ao poder arbitrário dos pais ou dos chefes.

Seu pai, porém, morreu quando ele tinha nove anos, e ele foi criado pela mãe e por três irmãs mais velhas. Impedido de ir para Paris estudar matemática, interrompeu cedo os estudos. Com dezessete anos, viaja para aprender comércio, em companhia de Brillat-Savarin. Nas agitações revolucionárias ele vê a explosão "das forças vulcânicas" do subsolo das sociedades, e essa erupção desperta estava longe de apagar-se, conforme diz ele: se não se souber canalizar e organizar as forças em ação, a crise será permanente, e as explosões súbitas cada vez mais sangrentas; e escreve: "O globo está em perigo iminente [...] ao termo de um prazo fatal." Cheio de ardor, porém, quando foi liberado do exército tentou retomar os estudos. Mas certos "reveses da sorte" obrigaram-no a desistir. Obrigado a dedicar-se a pequenos ofícios – "contínuo em escritórios", "iletrado" –, ele é grato a esses entraves: "Em outras circunstâncias, eu teria me ajustado às idéias

alheias, em vez de cultivar o gênio de que a natureza me dotara."

Em Lyon, já em 1803, publica artigos: "Harmonia Universal" e "Triunvirato Continental". Freqüenta a gráfica de Ballanche e conhece franco-maçons. Em 1808, publica seu primeiro livro, *Teoria dos Quatro Movimentos*. Mas, em vez da glória prevista, só obtém sarcasmos. Em 1816, ganhando uma pequena herança, retira-se para Bugey a fim de escrever, indo morar perto das irmãs e das jovens sobrinhas, que haviam ficado órfãs. Com os afetos reavivados nos lugares em que passara a infância, ele vai além das primeiras teorias. Analisa as singularidades e as fantasias individuais num texto tão audacioso – *O Novo Mundo Amoroso* – que não ousa publicá-lo, e o livro fica oculto até 1967. Contudo, utiliza uma parte de seus manuscritos para o *Tratado da Unidade Universal*, publicado em 1822. Em 1829 publica uma obra mais breve, *O Novo Mundo Industrial e Societário*, e em 1835-1836, *A Falsa Indústria*, além de diversos artigos e um panfleto contra Saint-Simon e Owen. Cioso de sua originalidade, revela as armadilhas, "o charlatanismo" dos outros doutrinadores: "Se o reinado sansimoniano se organizasse [...] o único efeito indubitável seria a concentração de todas as propriedades, capitais [...] fábricas, nas mãos dos novos sacerdotes; quando eles detivessem tudo, saberiam muito bem tratar o povo: como o trataram todos os teocratas." Os guias "caem na arbitrariedade" quando legislam em nome do povo em vez "de ensinar o mecanismo do processo de libertação". Fourier recusa o governo das elites. Quanto à razão, se intervém necessariamente no processo, é a título de auxiliar, pois a atração continua sendo "nosso único guia natural". Tendo sempre declarado que "Deus, fogo, natureza, paixão" – riqueza misteriosa da vida – superam e incorporam a lógica, não é surpreendente que Fourier tenha chegado a extrair conseqüências de suas premissas passionais e que, pela análise dos desvios, tenha realizado o "desvio absoluto" e acentuado sua solidão antes da morte.

Gênio e/ou louco delirante, Fourier estava muito além de seu tempo para ser compreendido. Prematuramente envelhecido, morre sozinho em 1837, num quarto pobre, irreconciliado. Depois de sua morte, Victor Considérant e amigos tentaram selecionar em sua obra aquilo que lhes pareceu aceitável: os pilares de um pensamento econômico. E esse foi também o esforço dos críticos do século XX: eles evidenciaram sua influência sobre o movimento cooperativo.

Mas em seu túmulo foi gravado o seu desafio soberbo: "As atrações são proporcionais aos destinos." Na verdade, Fourier acreditou estar de posse da chave da harmonia e da felicidade universais. Deslumbrado pela correspondência entre os sons e as medidas ou as figuras matemáticas, ele quis transpor para todos os domínios uma harmonia que é tanto mais maravilhosa porque não precisa ser compreendida, pois basta senti-la para receber seus bálsamos. Declarando que existem "doze paixões primitivas", assim como há doze notas na escala cromática, ele construiu a Harmonia Social com base no modelo musical. Calcula as relações passionais como jogos bem regrados dos teclados do órgão. Os "Falanstérios", estabelecidos a partir da série básica (de uma oitava ou duas) criada nas primeiras potências, realizarão a harmonia dos caracteres diferentes. E essas ilhas de felicidade, inicialmente circunscritas, limitadas ao número ideal de 810 ou de 1620 indivíduos dos dois sexos (esses números indicam os caracteres que, segundo ele, constituem a alma humana), irão conquistando, de pessoa em pessoa, o globo inteiro para irradiar-se pelo cosmo e aproximar as estrelas, a fim de que elas iluminem "nosso céu noctífero". A Harmonia polifônica eleva-se assim, progressivamente, às potências capazes de integrar "bilhões de variáveis". De tal modo que, conhecendo a série inicial, conhece-se e organiza-se o universo, tem-se o exato significado do imenso e do ínfimo. Da propriedade extraordinária que têm os sons, as consonâncias ou dissonâncias sensíveis – por mais complexas que sejam – de corresponder exatamente aos números que os representam, Fourier faz os módulos criadores do ser. Supõe que as inesgotáveis riquezas surgem segundo um código prévio, e que o cálculo pode não só harmonizá-las como também prevê-las. Desvendando ao mesmo tempo as fontes da vida e as leis que regem todos os seus desenvolvimentos, ele prolonga o mistério dos números ou das figuras

inscritas no sensível para metamorfosear a vida social e a própria natureza, os climas, as florestas, os vulcões, os animais selvagens. Bela síntese do sonho e da ciência, visto que basta a escala cromática para recriar o universo e abarcar o devir, natural e social, com um único olhar.

Fourier não pretende tomar nada do real nem dos possíveis. Pretende reconstruir um mundo que leve em conta as profundezas originárias e as variantes em devir, as grandes forças anônimas e as mínimas particularidades. Os fastos que imagina são grandiosos e minuciosos, sublimes e maníacos; diz: "os grandes caracteres são também os mais inclinados às manias". E seu próprio gosto pelas exceções, pelas paixões raras, ridículas mesmo ou odiosas, é tão vivo que se sobrepõe ao desejo de tudo conciliar, levando-o para onde ele não sabia que devia ir. Para conhecer e realizar os desejos insólitos, Fourier cria a explosão da Harmonia universal, em proveito de múltiplas harmonias singulares, descontínuas. Com efeito, as exceções escapam à combinatória regrada. Não podem ser remetidas – diz ele – a uma subdivisão previsível nem a um termo discreto definido. É preciso inventar sua expressão guardando distância das razões aprendidas, abrir para cada desvio uma bifurcação nova, encontrar um sentido, uma significação inédita, uma orientação desconhecida. As exceções, porém, não abrem caminho à parte. Os gostos raros, assim como os sentimentos comuns, não amadurecem em segredo. Não brotam de dentro para captar seu objeto. Não são fruto apenas da atividade do sujeito nem de uma prospecção voluntária, mas de um encontro e de uma emoção, que despertam e desvelam o desejo inconsciente. O acontecimento preenche uma instância latente. Não favorece apenas um pendor oculto: detecta-o, dando-o à luz e ao mundo. A análise das exceções traz à tona o que a primeira teoria levava a pensar, ou seja, que as paixões se qualificam entre os homens, entre o sentido e as coisas, nos pontos de junção dos diversos movimentos. A prova dos desvios é ao mesmo tempo a prova de uma suspensão do ser, de uma descontinuidade e de um transporte. O que compõe um indivíduo, sua singularidade essencial não o encerra; ao contrário, com a distância e o vazio, acentua uma tensão para transpô-los, uma paixão pelo outro que é necessariamente irrealizada, visto que une vida e morte, pois visa a um trânsito, a uma inversão de um no outro, a uma "metamorfose", diz Fourier, que desmente a continuidade do eu e os artifícios do "egoísmo". Os desvios excepcionais são coisas "ambíguas e mistas ou transições", e, embora, para representar esse empuxo da morte rente à vida, ele escolha a metamorfose da "larva horrenda em borboleta brilhante", não recua diante da mais temível, da mais "odiosa das transições"; toma a morte alegremente para ir a uma estrela (expressão de Van Gogh numa carta a Théo) e nos dotar novamente de um futuro nos "ultramundos" e de múltiplos retornos à terra.

No entanto, bastante sensato para distinguir esses devaneios cosmogônicos da realidade cotidiana, se ele erra "nessas regiões tão distantes de nós, *errare humanum est*", dirá. Seja como for, aliás, essas imagens fantásticas, "dignas do gênio do homem e da potência de Deus", não incitam à lamentação e à nostalgia, mas à ação: é aqui e agora que cabe criar as condições de um devir ilimitado. Seres de desvio, os homens não têm fins prévios; por outro lado, nunca estão totalmente esgotados; não são vencedores nem vencidos. Nada para a sociedade ou o indivíduo é absolutamente obrigatório. Alguma coisa pode ser mudada, mas a metamorfose desafia o cálculo e a previsão, uma vez que o desvio se encontra nas próprias coisas; elas não são em si imediatamente dadas, mas estão prenhes de inatual, de não-ser, de virtualidades – diz o intrépido otimista –, que sempre transforma morte em vida. Pelas incertezas do ser inserem-se nossos poderes de criação, e não tendem eles a nos tornar "senhores e possuidores da natureza", mas a parir os possíveis de que "ela está prenhe". O desvio, nesse sentido, é atravessador de liberdade, e nada jamais está definitivamente perdido ou ganho. O tempo, cúmplice da aventura, compõe e decompõe sem trégua; não admite progresso cumulativo, pois tudo o que surge depende de uma ancoragem singular, e, visto que cada indivíduo, cada paixão, cria seu espaço de influência, não há imparcialidade possível. A ciência, que afirma dispensar a todas as coisas igual atenção, ignora suas condições, o ser no mundo singular que alicerça

seu poder. Quando as paixões comandam o jogo, já não há centro absoluto, mas múltiplos focos distintos; já não há unidade universal, mas mundos singulares em comunicação graduada. O eu anônimo do pensador diante do mundo apaga-se em proveito dos sujeitos particulares, que escolhem suas injunções, seus objetivos e seu espaço de irradiação; escolha relativa, porém, pois o indivíduo, os grupos e as sociedades resultam do drama tanto quanto o causam: não haveria mudança sem esse misto de passividade e atividade que somos. Visto que as exceções, não equiparáveis aos cálculos regulares, provocam e reiniciam o movimento, Fourier entrevê no fim da vida e da sua obra que não há saber total daquilo que muda e permuta, assim como não há previsão garantida das diferenças comunicativas e dos encontros dos quais brota, surpreendentemente, o relâmpago de um prazer ou de um saber desconhecidos. Por ter privilegiado o único pensamento verdadeiro, o pensamento do movimento, "o mais absoluto dos autores de sistemas sociais" (C. Renouvier) rompe as engrenagens do mecanismo serial e de qualquer outro sistema exclusivo.

Quando o imaginário e o real se invadem mutuamente, já não há ciência exaustiva nem valores imutáveis. Em compensação, não estamos inteiramente submetidos, à mercê do exterior, das coisas ou das leis concebidas sem consideração para com nosso ser. Os sonhos nos conciliam com a natureza, com o outro e com o futuro. "Quimeras", dizem. Porém "as mais perigosas quimeras – retruca o inventor – são as quimeras de impossibilidade": que se confirmam seguramente, pois que transformam ardor em resignação, triunfo possível em derrota certa.

Em vez de reprimir as paixões, cabe formar o que cada um tem de indefinido e imprevisível, o que não pode ser medido nem adstringir-se a regras estranhas, o indivíduo criador, portanto revolucionário. Fourier conceberia, afinal, uma anarquia, se não afirmasse resolutamente a impotência do indivíduo isolado e a necessidade dos laços, de uma trama social cada vez mais fechada, complexa e refinada.

Pois o utopista não acredita nos bons selvagens. Zomba "dos campeões da natureza pura e simples". Mostra, ao longo de sua obra, que os movimentos passionais não se harmonizam espontaneamente e não se encaminham de imediato nem com certeza para seus objetivos. O trabalho do desejo, portanto, não tem fim; e é árduo, visto que os afetos sem modelo devem abrir caminho entre as razões do passado, que, indissolu-velmente, os comportam e entravam. Baseando a liberdade na memória dos homens, Fourier conserva o que foi ganho. Garante a transmissão dos meios e dos saberes adquiridos: "A educação – diz ele com veemência – é a segunda mãe do homem; sem ela, o homem desce abaixo dos brutos, pois da natureza só recebe germes." Essa fraqueza, aliás, é avalista de riquezas: "O homem não tem instintos fixos como os animais, mas faculdades ilimitadas que se desenvolvem de século em século."

No entanto, para criar seres livres, capazes de renovar aquilo de que nascem – as instituições que os fizeram –, é preciso mudar mestres e alunos, bem como toda a sociedade: a educação confunde-se com o projeto social e com o porvir político.

"A natureza – repete Fourier – não está limitada aos meios conhecidos." Mas os impulsos vivos reprimidos, ignorantes de si mesmos e de seus objetivos, agem "em contramarcha, sendo tão nocivos quanto seriam benfazejos se em movimento pleno". Em vez de tudo nivelar e de submeter as paixões da maioria aos caprichos de alguns senhores mais hábeis, é preciso dar a cada um os meios de exprimir-se e de com isso formar indivíduos capazes de resistir à arbitrariedade, à dominação exclusiva de uma idéia, de um sentimento ou de um chefe.

Se Fourier, ao cabo de sua busca, prevê falanstérios de crianças, não é apenas para mostrar o malogro da tentativa com adultos (seus discípulos infiéis), mas para pôr em evidência a necessidade de tomar as coisas pela raiz e os indivíduos antes de serem deformados ou esmagados; para dizer também que a utopia é essencialmente um empreendimento educacional, sempre inacabado, feito à medida dos recursos humanos inesgotáveis.

Partindo célere rumo ao "cálculo dos destinos de todos os globos e de seus habitantes", o inventor da Harmonia atém-se finalmente ao desti-

no individual. É o único, o incomparável, que ele pretende alçar das profundezas comuns para rejuvenescer o mundo. Renuncia então às estritas combinações sem obstáculos e sem fim e à onipotência vã que daí extraía. Para enfrentar os possíveis reais do desejo, reorganiza os materiais esparsos de suas análises, o saber laboriosamente adquirido da "inquietante estranheza", e dá conteúdo à utopia, um campo ao mesmo tempo concreto e ilimitado.

Minucioso e metódico, põe tudo em ação para, a partir dos sensos comuns mais compartilhados, revelar e realizar gostos e dons singulares, fazer que, do anonimato inicial e do mínimo de trocas e prazeres necessários à vida, cada ser possa passar para as particularidades ativas e os laços inúmeros, para os gozos intensos e variados que se seguem. Mostra que as singularidades são uma consecução, o selo impresso pela experiência, o brasão de uma vida.

A partir daí, o velho adágio "Conhece-te a ti mesmo" já não visa à pureza, ao acesso ao universal ou a algum supra-sentimento com a rejeição correlativa de outras idéias, da variedade do sensível e da ação, a uma paz negativa baseada na exclusão de um lado de si mesmo, mas sim ao reconhecimento dos rostos ocultos ou dos germes encerrados. O educador esforça-se por fazer aflorar a identidade secreta, rompida, cujos sinais são o sofrimento misterioso e a revolta ou o furor. Olhando sem medo para as profundezas afetivas, ele enxerga o parentesco entre o criminoso e santo, e contradiz o maniqueísmo.

Platão dizia que "o grande criminoso é um grande caráter que a educação falseou", que não foi educado segundo sua perfeição própria, comenta Fourier. Admirando a coragem e a ardente gravidade que as crianças e os homens exibem em seus jogos, quer transferi-las para as atividades úteis; o método de educação coincide com a utopia no ponto em que se articula com a vida social. Visão das possibilidades sem limites, a utopia supõe a mobilidade dos homens e das coisas. Transformando a antiga maldição, ela harmoniza cada um com seus papéis, ofício e funções. O trabalho, criador por toda parte, torna-se atraente. Segundo o desejo de Marx, transforma-se na primeira necessidade dos homens. "A atração apaixonada é a varinha mágica com que Deus rege o universo", e Fourier rege o mundo social. Ele assegura a todos o mínimo garantido, ou seja, a possibilidade de não trabalhar, pois está certo de que está arrolando os ociosos e os rebeldes.

Atribuindo papel preponderante às exceções, faz no fim tudo circular no orbe das singularidades. Já não há o exame rápido que ao mesmo tempo distingue e une os diferentes, a síntese esperada. Mas o que deveria isolar, os desvios que são medida de todas as coisas, constituem na realidade o elo, "junturas", diz Fourier, ou engonços sem os quais os elementos disjuntos do edifício social desabariam. Os ambíguos e equívocos impedem a coincidência do sujeito consigo mesmo ou com outrem, bem como toda satisfação plena que concluiria a busca de prazer ou de saber: "o homem de desejo" (título de uma obra de L.-C. de Saint-Martin), sempre adiante daquilo que lhe é dado agarrar, não depende apenas do passado, dos acontecimentos ocorridos, mas do futuro, daquilo que ainda não se deu, do irrealizado. E essa tensão para o futuro é indissolúvel do movimento para o mundo e para o outro: a relação temporal paradoxal, a influência do futuro sobre o presente, do irreal sobre o atual, combina-se com as atrações e com as repulsas que se cruzam, se enfrentam ou se unem.

Mas o desejo singular também pode excluir violentamente o outro, tentar destruí-lo ou negá-lo. As paixões reprimidas são mais temíveis quanto mais intenso for seu impulso reprimido e, quando, irrealizadas, permanecem incomunicáveis, não permutáveis. Por isso, não se pode esperar outro mundo sem uma lenta educação das diferenças, uma elucidação e uma transformação paciente das interações ocultas que determinam seu "impulso justo e harmonioso" ou "desafinado e subversivo". Fourier mostra, ao longo de sua obra, que o pensamento nasce daquilo que o ameaça. Donde se segue que, desejando libertar-nos do sensível e renunciar ao ser individual para nos elevar ao inteligível universal, estamos fazendo um sacrifício inútil. Devotando-nos à lógica dos signos que se desenvolvem segundo regras próprias, ficamos presos às engrenagens de um mecanismo que, ao contrário da vida, logo se desgastaria, se esgotaria, caso as contribuições de

um alhures, que o sujeito acredita superado, não viessem, sem que ele saiba, alimentar e reanimar seu dinamismo. Quando Fourier substitui os cálculos exatos pela indeterminação fértil da linguagem natural, experimenta uma permuta entre o espírito e os meios de expressão. As significações já não surgem das idealidades ou dos *a priori* indiscutíveis, mas emergem de uma situação complexa e das formulações que a esclarecem. O sentido nasce da história dos indivíduos, através de seus enfrentamentos ou de seus acordos, e as idéias, oriundas da sombra afetiva, das palavras do ódio ou do amor, nunca são inteiramente transparentes nem definidas. O pensamento se depreende de um sistema de relações em que as noções de subjetivo e objetivo, de atividade e passividade se confundem e sobrepõem. As felicidades ou as infelicidades não caem do céu nem dos Deuses. Mas a responsabilidade humana profunda é sempre compartilhada, individual e coletiva.

Para não sondar essa interação obscura contra a qual a vontade clara se quebranta, invoca-se a fatalidade que Fourier recusa, agora sem fechar questões. Por nunca ser total nem imediata e por não ser preparada de fora para dentro nem de cima para baixo, a conversão provém do movimento social e dos ambíguos, cuja multiplicação indefinida mina o sistema de dentro para fora. O utopista sabe admitir o que não é e o futuro imprevisto. Oferece-nos a possibilidade de retomar e prolongar a grande obra que suas sondagens incisivas, mas necessariamente pontuais, esboçaram.

• *Harmonie universelle*, Bulletin de Lyon, 1803; *Triumvirat continental et paix perpétuelle*, Lyon, 1803; *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Lyon, 1808; *Traité de l'association domestique agricole*, Paris e Londres, Bossange & P. Mongie, 1822; 2ª ed., com o título *Théorie de l'unité universelle*, Paris, 1841-1843; *Mnémorique géographique*, Paris, Carpentier-Méricourt, 1824; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange & P. Mongie, 1829; *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen*, Paris, Bossange, 1831; *La fausse industrie*, Paris, Bossange, 1835-1836; *Oeuvres complètes de Fourier*, Paris, Librairie sociétaire, 1846, 6 vol.; artigos publicados por *La Phalange*, 1847-1849; publicações dos manuscritos de Fourier: 1851-1852, 1853-1856, 1857-1858, Paris, Librairie phalanstérienne; Lettre de Fourier au Grand Juge (4 nivôse an XII), Paris, E. Dentu, 1874; *Théorie des quatre mouvements*, edição original e textos inéditos, Paris, J.-J. Pauvert, 1967; *Le nouveau monde amoureux*, texto inédito, Paris, Ed. Anthropos, 1967, reeditado en 1980 por Editions Slatkine em Genebra; *Oeuvres complètes de Fourier*, Paris, Ed. Anthropos, 12 vol., 1967-1970.

⇒ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Le Seuil, 1970; C. Bouglé, *Socialisme français*, Paris, Colin, 1932, VIII, Ch. Fourier; R. Bowles, *Marxism Adaptation of the Sociology of Fourier*, South Atlantic Quarterly, Estados Unidos, 1955; A. Breton, *Ode à Fourier*, Paris, Ed. de la Revue Fontaine, 1947; reimpresso in *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1948; V. Considérant, *Destinée sociale*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1851; S. Debout, *L'utopie de Ch. Fourier: L'illusion réelle*, Paris, Payot, 1978; Debu-Bridel, *Fourier psychologue et précurseur de Freud*, Paris, NRF, 1957; H. Desroche, Fouriérisme écrit et fouriérisme pratiqué, in *Cahiers manuscrits de Fourier*, Paris, Ed. de Minuit, 1957; Dostoiévski, *Journal d'un écrivain*, Paris, Gallimard, 1951; E. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1924; P. Janet, La philosophie de Ch. Fourier, *Revue des Deux Mondes*, 1879; J. Jaurès, *Histoire socialiste (1789-1900)*, Paris, Rouffet & Cie, t. VIII; P. Leroux, Lettres sur le fouriérisme, *Revue socialiste*, Paris, 1847; K. Marx e F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, 1947; E. Poulat, *Les cahiers manuscrits de Fourier*, Paris, Ed. de Minuit, 1957; P.-J. Proudhon, Lettre à Muiron, in *Correspondance*, Paris, 1874-1875; R. Queneau, Dialectique hégélienne et séries de Fourier, in *Bords*, Paris, Hermann, 1963; C. Renouvier, La philosophie de Fourier, in *Critique philosophique*, 1883 e 1884, t. 23 e 24; R. Ruyer, *L'utopie et les utopistes*, Paris, PUF, 1950; R. Scherer, *L'attraction passionnée, Libertés*, J.-J. Pauvert, 1967; E. Silberling, *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne*, Paris, Rivière & Cie, 1911; E. Lehouck. *Fourier aujourd'hui*, Denoël, 1966; S. Debout, prefácio a *Nouveau monde amoureux*, VII, Anthropos, 1967; J. Goret, *La pensée de Fourier*, PUF, 1974; Maria Monetti, *La mecanica delle passioni*, Florença, 1979; J.-P. Thomas, *Libération instructuelle, libération politique*, Le Sycomore, 1980; M. Nathan, *Le ciel des fouriéristes*, PU de Lyon, 1984; J. Beecher, *Charles Fourier*, University of California Press, 1986; U. Arantes, *Charles Fourier, l'art des passages*, L'Harmattan, 1992.

Simone DEBOUT-OLESZKIEWICZ

FREGE Gottlob, 1848-1925

Matemático alemão, neto de um negociante de Hamburgo, que foi cônsul da Saxônia, Frege passa a infância em Wismar, onde os pais dirigiam uma escola secundária. Seu irmão caçula, Arnold Frege, notabilizou-se nas letras.

Após a morte do pai, Frege começa a cursar matemática superior em Iena. Notado desde logo por Carl Ernst Abbe, a conselho deste e com sua ajuda, prepara o doutorado em Göttingen. Abbe havia, por iniciativa própria e com seu próprio dinheiro, sustentado a Fundação Zeiss, e desejava dar à sua universidade a excelência em matemática exigida pelo desenvolvimento da indústria local, particularmente da óptica de precisão. Por isso, enviava seu melhor discípulo para a Universidade mais famosa, onde ainda prevalecia o ensino do *Princeps mathematicorum* Carl Friedrich Gauss (1777-1855), vinte anos após sua morte.

A tese de doutorado, que Frege defendeu em Göttingen em 1873, *Sobre uma Representação Geométrica das Figuras Imaginárias no Plano*, está diretamente ligada à matemática gaussiana, tanto pela natureza do problema quanto pela precisão do tratamento. No ano seguinte, Frege apresentou uma tese de qualificação na Universidade de Iena, onde introduzia *Novos Métodos de Cálculo Baseados numa Extensão do Conceito de Grandeza*. Tratando do cálculo das funções, Frege generalizava o método de Gauss segundo um princípio comparável ao que Riemann aplicara ao conceito de grandeza geométrica em sua dissertação *Sobre as Hipóteses que Servem de Fundamento à Geometria*. Lida diante de Gauss em 1854, essa dissertação foi publicada em 1867 por Dedekind. A adesão aos problemas e aos métodos legados por Gauss e a investigação paciente das duas questões maiores às quais se vinculavam as teses – a representação no plano (*Darstellung*) e o cálculo – são o fio condutor da obra lógica que estava por vir.

A simples leitura da *Habilitationsschrift* de Frege já determinara a decisão dos membros da comissão, que não foi prejudicada pela exposição oral entravada por uma reserva e uma contenção de espírito das quais Frege, segundo diversos testemunhos, nunca se desfez. Nomeado *privat-dozent*, Frege ministrou até 1879 um ensino bem mais denso e diversificado do que levava a supor seu título, substituindo o professor de análise Snell, incapacitado repentinamente pela doença. Foi, porém, nessas condições difíceis que redigiu o opúsculo no qual toda a lógica matemática ulterior iria abeberar-se, reconhecendo-o por paradigma, *Begriffsschrift* (1879). No mesmo ano, Frege foi nomeado professor assistente (*extraordinarius*), graças a fundos obtidos pela Fundação Zeiss. Em seu relatório, Abbe destacava que *Begriffsschrift* não passava de produto colateral (*Nebenprodukt*) das pesquisas de Frege, por mais espantoso que isso fosse, devido à precocidade. Até a idade da aposentadoria, Frege ministrou nessa mesma Universidade de Iena um ensino cuja diversidade se manifesta à simples leitura de seus temas principais: geometria analítica, geometria sintética, teoria das funções segundo Riemann, equações diferenciais, integrais abelianas, análise algébrica, teoria dos números, mecânica analítica, mecânica newtoniana, teorias eletromagnéticas de Ampère e de Grassmann e geometria projetiva. Nada que fosse estranho, porém, às pesquisas que haviam fixado o gênio de Gauss. A partir de 1883, Frege deu um curso público dedicado à *Begriffsschrift* e à análise dos conceitos fundamentais da aritmética. A julgar pelos testemunhos convergentes de R. Carnap (*Autobiography*, pp. 5-6) e de G. Scholem (*Walter Benjamin. História de uma Amizade*, pp. 33 e 62), esse ensino teve poucos alunos. Mas afetou espíritos tão diferentes quanto esses de uma maneira indelével e determinante para a sua obra própria. Essa curiosa associação de vocação professoral unanimemente apreciada por seus discípulos com uma pesquisa sobre a lógica matemática, que estava desfocada em relação aos interesses da comunidade matemática, local, valeu a Frege a desconfiança e às vezes a condenação de seus colegas. Em 1896 Frege foi nomeado professor (*ordinarius*) a título honorário, o que tinha a vantagem de deixar-lhe mais tempo para pesquisas, e esse título também foi o de seu protetor Ernst Abbe. Não é impossível que Frege tenha preferido essa situação, visto que tal promoção lhe fora oferecida num período de grande atividade, nos anos em que ele redigia o segundo volume da grande obra, *Leis Fundamentais da Aritmética*. A Fundação Zeiss garantiu-lhe uma aposentadoria honrosa.

Essa biografia elementar teve o objetivo de lembrar a carreira desse matemático gaussiano de formação e doutrina, que criou um instrumen-

to de análise e de representação do raciocínio matemático, inicialmente preambular, mas que logo se tornou essencial, necessário à administração de qualquer demonstração elaborada, desde as questões de *fundamento* até o tratamento informático dos problemas numéricos. Essa língua formalizada, que é em si uma teoria axiomatizada e demonstrativa, deveria afetar até o próprio conceito de lógica e toda a futura teoria da linguagem. Por isso, a obra de Frege é também filosófica, e desde logo foi reconhecida como tal. A obra é inteiramente orientada por um propósito cuja forma inicial pode ser enunciada nos próprios termos de Gauss. "O que caracteriza a matemática moderna, o que a distingue da matemática da Antiguidade, é o fato de, com a linguagem simbólica, dispormos da possibilidade de fixar novas designações, como se tivéssemos uma alavanca por meio da qual os argumentos mais complexos são reduzidos a um procedimento mecânico. Exijo que, em todo cálculo, em todo procedimento conceitual, se tenha a consciência das condições iniciais, e que os resultados de um procedimento mecânico jamais sejam considerados estabelecidos além daquilo que está claramente estipulado" (Carta a Schumacher, de 1º de setembro de 1850). Durante quarenta anos Frege não parou de refletir sobre as implicações disso, que dizem respeito aos princípios mesmos da matemática e do conhecimento, e de reformular sua realização material com uma determinação que foi afetada temporariamente pela descoberta de uma antinomia que invalidava o segundo sistema da *Begriffsschrift*. Testemunho disso é a abundante correspondência científica, trocada com Russell, Hilbert, Husserl, Wittgenstein, Jourdain, Peano e Couturat, que Frege teve o cuidado de pôr em ordem e de confiar ao historiador das ciências Darmstaedter. Também é testemunho o conjunto de escritos inéditos, parte dos quais escapou à destruição da guerra, e que foram entregues por Frege a seu filho adotivo com estas palavras: "Nem tudo é de ouro, mas há ouro aí dentro."

Do homem, Russell fala nos seguintes termos: "Quando penso em algum ato íntegro ou elegante, percebo que, pelo que sei, nada há que sustente a comparação com a maneira como Frege se dedicou à procura da verdade. A obra de uma vida inteira estava a ponto de ser terminada, a maior parte de seu trabalho fora ignorada em proveito de homens infinitamente menos capazes, o segundo volume estava pronto para a publicação quando, convencido de que a proposição fundamental da obra estava errada, ele respondeu com uma serenidade intelectual que evidenciava a superação de qualquer sentimento de desapontamento pessoal. Era quase sobre-humano, sinal convincente daquilo de que o homem é capaz, desde que se dedique ao trabalho criador e ao conhecimento, renunciando aos esforços mais grosseiros para dominar e tornar-se conhecido" (Carta a J. van Heijenoort, de 23 de novembro de 1962).

Esse juízo poderia equilibrar as linhas amargas, nacionalistas e bismarckianas, mas também preocupadas com um cristianismo social, pessoal e primitivo, que Frege confiou a seu *Diário* nos últimos meses de vida, ou seja, no período sombrio da república de Weimar. Frege também sonhara com uma *Vida de Jesus*, assim como Cantor na intermitência de sua matemática do infinito atual. Não ousaríamos dizer se esse retorno a uma forma narrativa arcaica, a um relato absoluto e ingênuo, seria um tributo de modéstia, uma anamnese catártica após a ruína do projeto ideográfico e o desafio, humilhado, de uma escrita originária e inteiramente límpida.

A obra de Frege foi inicialmente ofuscada pela originalidade de seu método, embora ele fosse o primeiro a tentar concretizar a intenção de realizar uma construção racional da aritmética sem recurso a nenhum tipo de intuição, opinião esta então geralmente compartilhada. A tese logística foi enunciada de maneira incidental e pode ser lida na correspondência de Gauss: "Estou cada dia mais convencido de que a necessidade de nossa geometria não pode ser demonstrada, pelo menos não por um entendimento humano nem para um entendimento humano [...] A geometria não deve ser situada no mesmo plano da aritmética, que é puramente *a priori*, mas sim na proximidade da mecânica" (a W. Olbers, primavera de 1817). Graças aos progressos da álgebra, com o correr do século a hipótese de uma constituição puramente *a priori* da aritmética perdera em

dogmatismo o que havia ganho em verossimilhança. Rompendo com os métodos do logicismo algébrico (Grassmann, Scröder), o primeiro tratado de Frege pareceu pouco inteligível porque a complexidade sintática de sua escrita bidimensional entravava-lhe a leitura.

Se o primeiro opúsculo só obtivera resenhas desfavoráveis ou francamente críticas, com uma única exceção, a segunda obra (*Fundamentos da Aritmética*, 1884) passou quase despercebida. O primeiro elogio de autoridade veio de Bertrand Russell, após a leitura do livro para o qual convergiam as publicações anteriores (*Leis Fundamentais da Aritmética*, t. I, 1892). Russell, que por sua vez fora advertido por Peano, a quem Frege enviara sua obra sem que o matemático italiano a avaliasse devidamente, dedicou a *Doutrinas Lógicas e Aritméticas* de Frege o apêndice A de *Principles of Mathematics* (1903). Nele, Russell analisava os pontos de divergência que o opunham a Frege quanto à articulação lógica do sistema, destacava a contradição que afetava uma das leis fregianas e ressaltava alguns paradoxos referentes à teoria do significado. Fosse qual fosse a qualidade da homenagem russelliana, o tom estava dado. Havia muito tempo que só se queria conhecer de Frege o malogro do logicismo e uma teoria do significado que, por mais sutil que fosse, podia alimentar as controvérsias que logo iriam mobilizar a filosofia da linguagem. A atenção deslocou-se então dos escritos técnicos, expostos na própria ideografia, para as publicações em língua natural: *Fundamentos da Aritmética* (Iena, 1884, com reedição de H. Scholz em 1938 e tradução inglesa de J. L. Austin em 1950) e diversos artigos em que Frege expunha os princípios de sua ideografia, mas com todas as deformações que implica a apresentação em língua natural daquilo que fora concebido para desfazer exatamente a jurisdição absoluta desta última. É no comentário desses textos, logo preferidos ao paradigma russelliano de análise, que se confirmou a filosofia analítica anglo-saxônica. Os mais significativos deles foram traduzidos em 1952 por P. Geach e M. Black, numa coletânea que a partir de então foi regularmente reeditada. Foi ainda nessa vertente que M. Dummett dedicou, em 1973, um volume polpudo à *Filosofia da Linguagem* de Frege, já então o aspecto mais popular de sua obra e o preferido em termos pedagógicos. Simultaneamente, porém, a obra lógica recebia novas elucidações, por ter sido reabilitada por A. Church (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956), e mais ainda por W. V. O. Quine que, com suas próprias pesquisas, situou seu centro de gravidade e seu ponto de inovação absoluta na teoria da quantificação. É verdade que, já nos anos imediatamente anteriores à guerra e depois do malogro de *Construção Lógica do Mundo* (R. Carnap, 1928), o foco da pesquisa se deslocara das teses reducionistas dos *Principia Mathematica* (B. Russell e N. Whitehead, 1910) para o sistema lógico que elas punham à prova. Logo ficou claro que, apesar de seus limites, a *Begriffsschrift* era vantajosa em diversos aspectos, em especial o do rigor sintático.

Sem pretendermos isolar a obra de seus prolongamentos – divergentes como se disse –, tentaremos fixar suas intenções e suas principais articulações.

1) *Begriffsschrift, uma Língua Formular do Pensamento Puro, Imitada da Língua Aritmética*, Halle, 1979. Embora o subtítulo se preste facilmente à tradução, o título apresenta uma dificuldade que decorre da coisa em si. Para não confundi-la com uma simples questão de vocabulário, adotaremos a seguir as seguintes convenções: a) o termo *ideografia* designará o sistema de signos inventado por Frege, do qual ele apresentou duas versões: uma em 1879 e outra em 1891. Desse modo, estaremos de acordo com o uso mais freqüente, de certa forma autorizado pelo próprio Frege, pois ele admite o equivalente inglês (*ideography*) proposto por E. B. Jourdain. Ao fazermos isso, destacaremos o caráter mais evidente desse sistema, que é ser uma escrita que ignora as duas articulações das línguas naturais e desfaz sua segmentação gramatical em frases predicativas (*Begriffsschrift*, por oposição a *Wortssprache*); b) designaremos por *Begriffsschrift*, tomado como substantivo próprio, o opúsculo de 1879.

A verdadeira dificuldade tem dois aspectos. Por um lado, Frege propunha um sistema efetivamente baseado no primado da estrutura interproposicional, portanto oposto a todas as lógicas an-

teriores: analítica dos termos (Aristóteles), analítica dos conceitos (Kant). Ao fazer isso, o título escolhido, *Begriffsschrift*, anunciava um cálculo funcional generalizado e hierarquizado, que incluía numa síntese audaciosa o *conceito* da lógica kantiana, as funções de verdade, os quantificadores, os predicados *n*-ários, as funções de ordem superior e as funções de termos – para aqui só indicar as funções ainda hoje repertoriadas (ver A. Church, op. cit., §§ 0.2 a 0.6; S. C. Kleene, *Mathematical Logic*, 1967, § 28). Donde uma aparente oscilação entre dois pontos de vista – proposicional e conceitual –, os mesmos que a lógica de Boole propunha como alternativos e cuja integração "orgânica" Frege pretendia justamente garantir. E o nó do problema estava de fato nesse nexo entre o proposicional e o quantificacional, para o qual Frege só dispunha de uma expressão metafórica. Na verdade, ao tratar o *conceito* como um caso particular de função, Frege tentava resgatar Kant por intermédio de Gauss e representar num cálculo funcional englobante a economia de demonstrações. A aritmética, então "imitada", era ao mesmo tempo um esquema perfectível e uma ciência da qual seria possível explicitar todos os elementos. É em virtude dessa fidelidade a um esquema comprovado que Frege opta por articular a ideografia com a cesura proposicional, visando, apesar da apresentação axiomática, àquilo que mais tarde foi chamado de *dedução natural* (G. Gentzen, 1934). A ambição de tal tentativa e sua meta diretiva perturbavam toda uma tradição lógica baseada na evidência. Por isso Frege aplicou-se a pacientes e múltiplas justificações (cf. *Sobre o Objetivo da Ideografia*, 1882, e correspondência com Jourdain). Num fragmento inédito, datado de 1919, Frege reconheceu o equívoco de sua terminologia, pelo menos para quem quisesse limitar-se ao sentido aceito do termo *conceito* (*Begriff*): "Não parto dos conceitos para com base neles construir pensamentos [ou seja: *proposições*]. Ao contrário, é por meio de uma decomposição do pensamento que obtenho os componentes deste. Nesse aspecto, minha ideografia distingue-se das construções similares devidas a Leibniz e a seus sucessores – apesar do nome, que eu talvez não tenha escolhido da maneira mais conveniente." Ele não poderia ser visto como uma fonte. A escolha de um termo ameaçado de equivocidade ressaltava ainda mais a novidade absoluta da solução, inventada por Frege para remediar o esgotamento das lógicas conceituais e categoriais, em cuja submissão se encasquetava o século XIX, do neokantismo ao aristotelismo renascente (cf. Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik*, 1919, § 40). Foi nesse sentido que Frege criou a lógica matemática, adaptada ao tipo de demonstração da aritmética, e dedutiva como esta.

Por outro lado, além de libertar-se das injunções da língua, a ideografia também recusava a estrutura predicativa e o sistema associado de aspectos e dêiticos que canalizam sua semântica. Portanto, anulava a epistemologia fenomenológica que estes veiculam, bem como o tipo de racionalidade e de objetividade cuja evidência de familiaridade extrapolam para o absoluto.

Quanto aos resultados estabelecidos em *Begriffsschrift*, são de ordem técnica e de ordem metodológica. Os primeiros mudaram fatalmente os rumos do desenvolvimento da lógica matemática no século XX; em certa medida, também afetaram a situação das próprias ciências matemáticas, ao associarem à demonstração não mais a figura, em que se depositam a intuição e a construção do problema, mas o espaço de verificação de sua demonstração. Se fosse possível dizer que *Begriffsschrift* é o texto mais importante de toda a história da lógica, só os seus resultados técnicos já justificariam esse juízo. Citaremos quatro deles, nos quais se reflete a contribuição essencial desse breve tratado. Nele Frege apresentava a primeira exposição de uma *teoria da quantificação* suficientemente geral para incluir a segunda ordem. Esse sistema, totalmente inédito, quase não foi modificado posteriormente, havendo o fato de as regras de substituição permanecerem implícitas. Foi preciso esperar o tratado de D. Hilbert e W. Ackermann (*Grundzüge der theoretischen Logik*, 2ª ed., 1938) para que se chegasse à sua formulação exata. Em segundo lugar, a terceira seção expõe uma definição lógica da noção de *seqüência* matemática, ou seja, analisada apenas com os recursos da quantificação poliádica. Dedekind reconheceu a equivalência entre essa construção e sua própria defini-

ção de *cadeia* (*Was sind und sollen die Zahlen*, 1887, p. IV). Com base nisso, Frege também pôde deduzir a indução de Pascal-Bernoulli, na qual Poincaré ainda via, em 1894, o procedimento fundamental, específico e indedutível da ciência matemática (*Sobre o Raciocínio Matemático, Ciência e Hipótese*, cap. I). Em terceiro lugar, *Begriffsschrift* é o primeiro sistema em que as derivações são obtidas apenas com o uso de regras sintáticas aplicadas aos axiomas, sem nenhuma intervenção de raciocínios intermediários em língua natural. Motivo pelo qual foi o paradigma de todo o *cálculo* lógico e o ponto de ancoragem da *Beweistheorie* futura. Uma tabela, no fim da obra, apresenta a genealogia sinóptica de todos os teoremas, ou fórmulas ideográficas, obtidos a partir dos axiomas. Por fim, essa língua ideográfica baseia-se numa forma aproximada do *cálculo proposicional*. Este não é depreendido de uma lógica do juízo, e os conectivos do cálculo clássico vêm acompanhados por um functor semântico intencional que associa o sentido dos enunciados atômicos a seu valor de verdade.

Quanto ao método, Frege soube resolver a aporia leibniziana da característica, cuja combinatória associada se perdeu no "labirinto do infinito", limitando as propriedades descritivas da ideografia – aquilo em que ela é também uma *lingua caracterica* – apenas às características pertinentes ao rigor da dedução – aquilo em que ela é um *calculus ratiocinator*. "Excluí da expressão tudo o que é indiferente à dedução." Assim ele interiorizava a exigência crítica na lógica, subordinando o conhecimento a suas condições de acessibilidade: a formulação explícita de uma demonstração.

2) Os *Fundamentos da Aritmética, Investigação Lógico-Matemática sobre o Conceito de Número*, Breslau, 1884. O livro, redigido em língua natural, é uma investigação preparatória, mas também uma introdução a uma aritmética analisada, exposta e deduzida apenas com os recursos de um sistema quantificacional, ou, para usar uma expressão de Quine, nos limites de uma língua-teoria. Frege pudera aquilatar a estranheza da escrita ideográfica pela reserva de seus leitores. Seu propósito foi então mostrar, ao analisar a noção de número cardinal, a necessidade de uma língua que fugisse à autoridade e à estrutura fenomenológica das línguas naturais. Justificava com isso o primado do juízo de existência, estabelecendo um nexo entre cardinalidade e quantificação, e ilustrava esquematicamente a estrutura das demonstrações que tais inovações sintáticas e semânticas autorizavam. Considerados sob esse aspecto, os *Fundamentos* são a primeira peça de uma longa série de artigos, prefácios e notas que complementam os escritos ideográficos. Tentam justificar sua singularidade, apresentando-os através de exemplos dados em língua natural, ao que tudo indica, os mais facilmente comutáveis em língua ideográfica. A intenção ultrapassa em muito a pedagogia. Percebe-se claramente o esforço de Frege para convencer-se de uma relativa homogeneidade, ou, na falta desta, de uma diferença tolerável entre a conhecida economia das línguas naturais e as exigências de uma demonstração extensional. Tarefa várias vezes abandonada e retomada, ao termo da qual Frege terá tornado definitivamente obsoleta a lógica clássica com tudo o que, por seu efeito, fora lentamente gramaticalizado e semantizado nas línguas naturais. Essa lenta autocrítica de evidências inconscientemente assumidas percorre a totalidade de *Inéditos* e do *Diário* de Frege (ver abaixo). Para nos limitarmos agora aos escritos publicados, *Fundamentos* e todos os textos análogos que retomam a mesma questão sob diferentes aspectos, refletiremos um por um nos pontos críticos segundos os quais se faz o julgamento de uma língua extensional, ainda que Frege nunca tenha apresentado sua fórmula completa. São eles: existência, identidade para a substituição, denotação (cf. *Sentido e Denotação*, 1891) e definição verifuncional do cálculo proposicional, objeto das últimas *Investigações Lógicas*. Foi então que Frege, renunciando a demonstrar a compatibilidade imediata e analítica entre língua natural e ideografia, atribuiu à língua quantificacional o *status* de instrumento protético (*Hilfissprache*), de uso local, adjunto à língua natural (*Darlegungssprache*) sempre que a natureza das questões tratadas assim exigisse.

A obra tem duas partes. A primeira é um exame histórico e sistemático das definições nor-

malmente aceitas, tanto do número quanto das operações aritméticas elementares. Frege refuta com a mesma desenvoltura o empirismo e o formalismo, as definições genéticas e o apelo a uma intuição *sui generis*. Prepara a definição do número cardinal, objeto do último capítulo, especificando a unidade como artigo de individuação. A unidade não é um objeto, é um conceito, por cuja mediação uma mesma realidade empírica será chamada de *um* exército, *três* regimentos, *dez mil* soldados. Nesse sentido, a unidade é "um conceito que delimita precisamente os objetos que subsume" (§ 53). A segunda parte esboça as etapas de uma aritmética cardinal, inclusive o primeiro cardinal infinito.

O ponto de guinada está, portanto, na definição do número cardinal, cujo parentesco com uma quantificação existencial Frege soube mostrar. Vejamos o enunciado: *há dez cavalos*. Determina a extensão do conceito *cavalo*, assim como a construção existencial: *há cavalos*. Esta afirma que a extensão do conceito *cavalo* não é vazia; aquela continha uma explicitação suplementar, na qual Frege acreditou encontrar a possibilidade de definir o número cardinal a partir da quantificação. O número será chamado de classe de equivalência entre conceitos (desde que se trate de conceitos-unidades), equivalência no sentido de poder se pôr sua extensão em correspondência biunívoca. Frege modelava sua definição no exemplo geométrico da direção de uma reta: a direção de uma reta, dada no espaço euclidiano, é a classe de equivalência de todas as suas paralelas. Tenhamos em mente a sucessão lógica das noções: quantificação existencial, extensão, correspondência biunívoca, número cardinal. Nesse ponto Frege chega à última seção de *Begriffsschrift*: os cardinais são os elementos que verificam a relação de ordem e a inferência de Bernoulli anteriormente definida. Mas a construção implica que é considerado o conjunto de todos os conceitos, ou de suas extensões, quocientificado por uma relação de equivalência. Com essa forma ela trazia em si a possibilidade de um enunciado antinômico. O ponto obscuro é a própria noção de extensão de conceito, anódina na lógica de Boole, antinômica num sistema quantificacional, como mostra a antinomia russelliana das classes (1902). Em defesa de Frege, diremos que a antinomia invalidava toda a teoria ingênua e não axiomática dos conjuntos, tanto a de Cantor quanto a de Dedekind. Mais ainda, Frege só introduziu a noção especiosa de extensão com escrúpulos, o que é demonstrado por uma nota apensa ao § 68 de *Fundamentos*. De resto, o argumento geral tomava mais por base a analogia geométrica do que uma construção ideográfica, que foi adiada. Toda a obra futura foi subordinada à resolução dessa obscuridade.

Nessa época, Frege coincidia com Cantor até na simultaneidade das publicações. As últimas páginas de *Fundamentos* ressaltavam o acordo com *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (1883). Sem omitir certas restrições ao método, Frege confirmava, ao termo de sua própria investigação, a prioridade do número cardinal (a *potência* cantoriana) e a legitimidade dos números infinitos de ordem superior (os *alephs* cantorianos). Eles tiveram também os mesmos adversários. Mas a divergência entre os métodos foi irredutível; ela já está no subtítulo dessas publicações paralelas. A "investigação matemático-filosófica" de um (Cantor) era incompatível com a investigação "lógico-matemática" do outro (Frege). Cantor fez uma resenha maldosa e injusta, segundo palavras do próprio Zermelo, a respeito de *Fundamentos da Aritmética*; Frege fez mais tarde uma análise impaciente de *Abhandlungen* de Cantor, de 1890. Sem se demorar nas referências de Cantor à monadologia física de Leibniz e aos Padres da Igreja, Frege atacava diretamente os procedimentos de definição por abstração que Cantor usava com liberalidade; o que confirma, em contrapartida, o apreço que Frege tinha pela noção gaussiana de classe de equivalência (*Theorie der Congruenzen*). A diversidade dos métodos repercutiu no significado do termo *Fundamentos*, cuja univocidade ela afetava definitivamente. Se Cantor enxertava a matemática na teologia e o realismo do infinito atual numa citação da *Epístola aos Coríntios*, o método de Frege só dizia respeito à filosofia devido às suas conseqüências, eficazes porque punham em xeque seus meios de expressão seculares, revisando o criticismo kantiano com o rigor mesmo que devia aboli-lo. Mas não se pode negar que, nos

dois casos, o ponto aporético foi o do enxerto: do infinito atual no infinito teológico, de um sistema quantificacional numa lógica fenomenológica.

3) As *Leis Fundamentais da Aritmética, Expostas e Deduzidas no Sistema da Ideografia* (*begriffsschriftlich abgeleitet*), t. I, 1893; t. II, 1903. "Executo aqui um projeto que já tinha em vista quando redigi *Begriffsschrift*, em 1879, e que revelei em *Fundamentos da Aritmética*, em 1884." Portanto, no início de um longo prefácio metodológico, Frege fez questão de lembrar a continuidade de seu propósito, explicando imediatamente que o atraso na sua realização era devido à revisão da ideografia. No essencial, Frege introduzia três modificações, não independentes, que, juntas, modificavam a ideografia no sentido da extensionalidade, sem que esse requisito tenha sido enunciado como tal e, ainda menos, atingido (sobre a tese de extensionalidade, cf. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.4 e 5). *a*) Depois de fazer a distinção entre *sentido* e *denotação* de uma expressão, Frege pôde caracterizar *b*) uma relação de identidade bastante geral para ser definida em qualquer contexto, inclusive no dos signos proposicionais cuja referência é um valor de verdade e no *c*) dos signos recentemente introduzidos para designar as *extensões* de conceito, ou seja, os domínios de definição (ou *grafos*) de uma função. Frege os expusera, ilustrara e justificara em três artigos, publicados separadamente nos dois anos que precederam a impressão de *Leis Fundamentais: Função e Conceito*, 1891, *Sentido e Denotação*, 1892, *Conceito e Objeto*, 1892. Tomados em conjunto, esses três artigos introduziam duas novas leis ideográficas. A primeira, tacitamente ligada à própria definição de identidade, rechaça as ambigüidades da sinonímia em favor da substituição *salva veritate*, fórmula leibniziana que recebe então, pela primeira vez, as condições exatas de sua aplicação. A segunda afirma a identidade dos grafos de duas funções (ev. conceitos), quando estas assumem o mesmo valor para os mesmos argumentos; ela será a *lei V* da segunda ideografia. Essas duas leis confirmam e generalizam a distinção fundamental entre *conceito* e *objeto*, cuja situação, originalmente epistemológica, está agora inserida na sintaxe e na semântica da ideografia. O longo Prefácio de *Leis Fundamentais* enuncia ademais o requisito da completa determinação dos conceitos, visto exigir-se a possibilidade de decidir, acerca de um objeto qualquer, se ele recai ou não em dado conceito. Essa exigência de total determinação é uma condição *sine qua non* para a *lei V*, e basta que Russell enuncie um único caso de indeterminação para invalidá-la com uma derivação antinômica. Não cabe aqui analisar a antinomia. A história imediata poderá ser encontrada nas cartas trocadas por Russell e Frege nos anos que vão de 1902 a 1904 (cf. também B. Russell, *My Philosophical Development*, 1959; a história crítica de sua resolução pode ser encontrada em *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, de J. Cavaillès, 1938.

As *Leis Fundamentais* foram, pois, a materialização e a prova de uma conjectura, amplamente compartilhada, que inclinava para o caráter analítico e apriorístico da aritmética. A hipótese e a necessidade de provar essa hipótese numa construção explícita tinham razões históricas – ou seja, eram tomadas da história relativamente autônoma produzida pelo desenvolvimento interno de uma ciência.

Assim, a constituição passo a passo das leis aritméticas, em que Frege desafiava seus contemporâneos a fazer melhor (t. I, Prefácio), devia decidir a conjectura, experimentando a possibilidade de uma demonstração. A tentativa nunca teve o tom dogmático que supõe o termo *logicismo* com que o tacharam depois. Pela evidente razão de que a rejeição da intuição empírica ou geométrica não é uma simples subtração, desnudando a forma lógica na simplicidade de seu estado anterior e, *mutatis mutandis*, aristotélico. A ideografia visava a uma *construção* explícita dos conceitos aritméticos, ainda que não tenha o sentido que mais tarde lhe foi dado pelo *intuicionismo* brouweriano nem assuma as restrições por este impostas ao uso do terceiro excluído e à teoria clássica da quantificação (sobre o construtivismo de Frege, leia-se F. Bachmann, *Frege als konstruktiver Logizist*, 1935).

O malogro foi constituído menos pela refutação de uma conjectura "logicista" do que pelo

desmembramento de uma questão de língua comum em uma pluralidade de problemas que desvalorizavam sua formulação imediata e *ingênua*. Essa pergunta – que é um número? – continha uma necessidade interna à história da ciência matemática, confirmada pelo título quase contemporâneo de Dedekind, *Was sind und sollen die Zahlen?* Entendemos aqui por "ingênua" (assim como na expressão "teoria ingênua dos conjuntos") não tanto o fato de ela ter sido formulada nos termos do senso comum, pois tanto a construção de Frege quanto a de Dedekind logo escaparão disso, porém mais a ressurgência de uma pesquisa de tipo fenomenológico: questões de ontologia e de significado sobre a natureza (*ei esti*) e sobre a essência (*ti esti*), que ressuscitavam um aristotelismo metodológico, e a ilusória perenidade de um acordo espontâneo entre as respostas possíveis e as perguntas intrépidas, quando sempre se supõe que a construção proposta poderia ser homogênea e adequada à pergunta de partida. Ora, a busca de uma teoria aritmética em que as operações elementares e os próprios números fossem definidos contestou com tanta segurança quanto a *Dialética* kantiana qualquer ilusão de homogeneidade entre a economia de pensamento em que se formula a pergunta indutora e a economia de pensamento em que se efetua a sua resolução. O malogro de *Leis Fundamentais* foi, portanto, o malogro dessa hipotética continuidade; mas contribuiu eminentemente para a distinção dos problemas e para a consciência das rupturas.

Citaremos três problemas desses, limitando-nos àqueles de que se encontra algum indício nos últimos escritos de Frege. A questão dos fundamentos da aritmética deslocou-se da definição dos números cardinais "naturais", em que o essencial da análise fregiana foi no mais das vezes preservada, para o sistema no qual ela é efetível. Essa via de investigação levou aos chamados metateoremas "de limitação", dos anos 1930. Por implicação e deixando de lado qualquer metáfora arquitetônica, a investigação das leis anteriores à aritmética, em que esta encontraria legitimidade, foi preterida em relação a diversas tentativas que visavam a fixar as fronteiras entre o matemático e o lógico (cf. Quine, *Set Theory and its Logic*, 1963). De modo mais geral, a pesquisa epistemológica sobre o objeto de conhecimento deu lugar a uma análise da referência, e os teoremas semânticos constituíram uma alternativa à teoria da demonstração. Essas três questões, embora não explicitadas em sua formulação contemporânea, animam as últimas investigações de Frege, e os textos inéditos mais abertamente que os textos publicados.

4) *Sobre os Fundamentos da Geometria* (1903-1906): A publicação da conferência de Hilbert (*Fundamentos da Geometria*, 1900), proferida na inauguração do monumento em memória de Gauss e Weber, deu a Frege a oportunidade de retomar uma correspondência científica cujas primeiras trocas haviam girado em torno da língua simbólica. Frege esteve mais inclinado a fazer objeções principalmente porque, conforme confessava, havia trabalhado numa axiomática da geometria. Hilbert logo se esquivou à correspondência e recusou-se a aceitar a publicação desejada por Frege. Os dois primeiros artigos (publicados em 1903) são uma simples análise crítica do opúsculo de Hilbert; os outros três retomam com alguma impaciência as mesmas objeções, em resposta aos ataques de Korselt, que achara necessário exagerar o formalismo hilbertiano para melhor defendê-lo. Seria inútil lembrar um diálogo mal encetado e ainda mais mal terminado, caso o fundamento das objeções de Frege não tivesse sido ignorado por tanto tempo. Hoje em dia atribuem-lhe consciência exata do método axiomático, uma vez que ele desejava, em particular, que os axiomas fossem formulados numa língua-objeto suficientemente precisa para que as demonstrações apensas aos axiomas pudessem ser explicitamente formuladas.

5) *Investigações Lógicas*: Foram publicados três estudos com esse título (*O Pensamento*, *A Negação*, *A Composição dos Pensamentos*), como parte de uma série interrompida pela morte. Esses estudos foram publicados em *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, em que Frege, a pedido de Wittgenstein, tentou a publicação do *Tractatus*. A característica clara desses artigos é o abandono da escrita ideográfica bidimensional, reticulação gráfica em que Frege tentara fixar as

leis do pensamento, apresentando simultaneamente um quadro e um método.

Agrupados sob o título *Investigações*, esses artigos manifestam o último estado de uma meditação que se prolongara por meio século e fora marcada por quatro ensaios de uma ideografia de que Frege só publicou duas versões (1879 e 1892) e por seis ou sete esboços de um tratado de lógica com o qual Frege nunca se satisfez (ver *Nachgelassene Schriften*, 1969). Essas *Investigações* devem ser lidas na seqüência desses estudos prévios inacabados: revelam o ponto obscuro da ideografia e sua situação provisória. Com eles, Frege esperava a elucidação de sua lógica e a confirmação da construção efetiva de uma aritmética, inclusive dos números reais. Ora, a insuficiência dessas duas justificações, pelas premissas e pelas conseqüências (que é lícito comparar à *dedução* subjetiva e à *dedução* objetiva da filosofia crítica), atingiu mais a ideografia do que o fizera a própria antinomia. Esta não passava de sanção do *status* provisório e da função mediadora do aparato ideográfico.

O ponto obscuro da ideografia era claramente confessado no primeiro opúsculo de Frege. Reside na própria noção de representação (*Darstellung*) das leis lógicas: estas não poderiam ser totalmente explicitadas porque o sistema gráfico que as incorpora delas extrai já alguma coisa na escolha dos signos e das sintagmações que utiliza. "Essas regras (de escrita) e as leis do pensamento de que são imagens (*Abbilder*) não podem ser expressas na ideografia pela exata razão de que são seu fundamento" (*Bg.*, II, 13). Em 1879 Frege interpretava o grafismo ideográfico como uma simples e anódina preterição do que é expresso na expressão, sem que fosse contestada a autonomia de uma lógica insensível às injunções de um sistema de expressão cuja articulação ela pretende, inversamente, reger. É verdade que essas *leis do pensamento* tinham o *status* de postulado (mas a expressão era já de Boole), e seu conteúdo dependia de uma investigação cujo termo Frege nunca viu. Sua reflexão dividia-se então entre a investigação de uma *lógica pura*, principial e de alguma maneira adâmica, pré-babeliana, e a constituição axiomática de uma escrita necessária e suficiente ao exercício do raciocínio matemático. O *Tratado de Lógica*, cuja redação Frege procrastinara ano após ano, devia estabelecer essa impossível sutura entre uma e outra. O atraso revela a prioridade das linguagens constituídas com base na eventual lógica constituinte. Donde que, na falta de serem a apresentação na intuição das leis lógicas (no primeiro sentido kantiano de *Darstellung*), os ensaios ideográficos só podiam ser seu esquematismo (segundo sentido kantiano). A antinomia mostrou que nunca passaram de seu símbolo (terceiro sentido kantiano de *Darstellung*, cf. *Crítica do Juízo*, Intr., § VIII).

Foi num fragmento tardio que Frege pôs em xeque sua premissa inefectível. "O pensamento não é em si mesmo uma linguagem? Como será então possível que o pensamento entre em conflito com a linguagem? Não haveria aí um conflito em que o pensamento entra em luta consigo mesmo? E não estará aí o limite da possibilidade do pensamento?" (1914-1915). Essa pergunta, que não teve resposta, poderia decerto ser entendida como um fechamento no criticismo e numa nova fórmula das condições de possibilidade do conhecimento, como um dimensionamento do pensamento pelas articulações obrigatórias de uma linguagem. No entanto, se considerarmos a invenção de uma estrutura quantificacional, que não foi recusada por Frege nem por seus sucessores, se lermos o próprio conteúdo de *Investigações Lógicas*, em que se elabora uma língua extensional na medida das inferências "matemáticas", veremos que essa linguagem é dimensionada de acordo com a objetividade que declara. O ruir da subjetividade transcendental pára exatamente no ponto em que o pensamento (a linguagem) pode interiorizar novas dimensões, ter acesso a novas medidas. Este movimento derradeiro é mais pascaliano – e jansenista – do que kantiano. A língua inventa-se e arcaíza-se no mesmo ritmo do método. A substituição de línguas faz do obstáculo um meio; assim, a arte da navegação soube utilizar "o vento para ir contra o vento". Resolução da questão kantiana da dedução por meio de sua inversão: o metodológico suplanta o analítico, cujas articulações determina, e subordina o formal. Frege explicava-se assim numa carta a Hilbert (de 1º de outubro de 1895):

"O caminho que leva naturalmente à escolha de um simbolismo parece-me ser o seguinte. Quando iniciamos uma pesquisa com palavras e sentimos como obstáculo a lentidão, o caráter difuso e a imprecisão de tal linguagem, somos levados a inventar uma língua de signos na qual a pesquisa possa ser conduzida com mais clareza e precisão. Portanto: em primeiro lugar a necessidade; sua satisfação vem em seguida. Em compensação, seria bem menos frutífero produzir antes um simbolismo para depois procurar suas aplicações. Pode ser que a língua simbólica criada por Boole, Schröder e Peano tenha seguido esse caminho errado."

As *Investigações Lógicas* são dedicadas apenas a essa lógica imanente a uma linguagem, compilando todas as formas de inferência válida. Frege define composições proposicionais elementares e todas as combinações de que são passíveis, para uma linguagem cujos enunciados podem ser considerados verdadeiros ou falsos independentemente do contexto. "Serão chamadas de composições matemáticas de pensamento"; ao mesmo tempo que define as condições de uma linguagem extensional, Frege a qualifica segundo seu domínio paradigmático, aquele cuja sintaxe ele enuncia de modo eminente. Em tal linguagem, que não é limitada a uma parte própria da língua natural e para a qual Frege concebe desenvolvimentos simbólicos, como a quantificação, o conceito de verdade é primitivo. "Verdade é algo que considero indefinível." Essa breve observação de um texto inédito datado aproximadamente de 1906 (17 *Kernsätze zur Logik*) caracteriza com bastante exatidão a perspectiva semântica desse sistema proposicional, cujas regras são de formação ou de inferência, na ausência de axiomas. Essa lógica derradeira, portanto, renunciou àquela autoridade inatribuível que Frege procurava antes da virada do século, às "leis do pensamento".

Tomando agora tal linguagem – cuja extensionalidade Frege requer – por termo de comparação, podemos considerar o projeto ideográfico na perspectiva crítica que foi a mesma de Frege. Portanto, não bastará lembrar repetidas vezes um malogro que também foi a prova claramente assumida de uma hipótese. O efeito, por mais inesperado que tenha sido, consistiu em dissociar, à maneira como um prisma óptico divide a luz branca, o feixe de requisitos incompatíveis em que se compunha a verossimilhança, se não a banalidade, do *logicismo* no último quarto do século XIX. Frege fez do fracasso mais que uma prova de impossibilidade; ele soube preparar os meios de uma nova objetividade, essa *neue Sachlichkeit* cujo patrocínio todo o pensamento moderno reivindica sob algum aspecto.

Consultando o registro das Conferências da *Schiller-Universität*, constatamos que Frege ensinou, cada vez mais durante mais tempo do que qualquer outra matéria, geometria diferencial e analítica. Nos arquivos da mesma Universidade, encontra-se o manuscrito de uma conferência, sobre o qual Frege traçou as figuras que sustentavam sua exposição com uma precisão e uma virtuosidade que parecem desafiar as possibilidades da representação gráfica apenas no plano de uma folha de registro. A constância e o domínio do geômetra, ainda demonstrados pela controvérsia com Hilbert, inserem, pois, o episódio ideográfico numa meditação que o ultrapassa cabalmente. Outrossim, a ideografia não devia ser mais que instrumento e prefácio de uma aritmética racional. O ponto de partida foi, como dissemos, uma tese universitária em que Frege generalizava o conceito de grandeza, bem aquém da dicotomia intuitiva do contínuo (geométrico) e do discreto (aritmético). O ponto de chegada está no fragmento de 1925, pura profissão de fé de geometria gaussiana, em que Frege toma como dado primitivo de uma aritmética por construir o plano de representação dos números complexos. "Chamo-o plano básico (*Grundebene*)" (*Neue Versuch der Grundlegung der Arithmetik*).

Recolocando o plano ideográfico no contexto dessa geometria de ordem superior, na seqüência de outras investigações analíticas e topológicas, perceberemos mais facilmente as finalidades que ele devia satisfazer. Oferecendo um espaço de construção para um encadeamento regular e normalizado de signos, ele geometrizava a língua característica que aceitava suas dimensões. Considerada sob o segundo aspecto de uma "língua formalizada do pensamento puro", a ideografia corrigia a tábua kantiana dos juízos, cuja organi-

zação "matemática" fora ressaltada por Kant (*Crítica da Razão Pura, Anal. Transc.*). Esta era ainda caracterizada em *Prolegômenos* (§ 39) como uma órbita circular – à qual obriga a aplicação de uma força sofrida – e como tal incognoscível. "É sempre o mesmo fio condutor que, como deve sempre ser, conduzido pelos mesmos pontos fixos, determinados *a priori* no entendimento humano, constitui constantemente um círculo fechado." Essa sucessão de imagens, da tábua e da órbita, mais sugeridas que realmente propostas e cuja função parece ser de correção mútua, equiparava então o catálogo sistemático das formas lógicas primitivas a uma estrutura "naturada" que participa já, *a parte ante*, do domínio privilegiado, a física matemática, cuja dedução devia guiar. Simultaneamente, e como para satisfazer a uma intenção inversa à precedente, essa tábua acolhia as articulações semânticas da língua, acrescentando às divisões recebidas da analítica grega uma rubrica modal que relativiza sua fenomenologia. A tábua kantiana compunha, pois, à maneira dos quartéis de um brasão, o que diz respeito a dado pensamento sob injunções análogas às de uma "gramática geral" (*Lógica, Introd.*) e o que diz respeito a uma afinidade, não menos necessária, entre o primeiro e o sistema de conhecimento cuja possibilidade ele prefigura. O formal kantiano era então a conjunção dada, ainda que inconcebível, dessas duas injunções; ele impunha, na realidade, a finalidade lógica do entendimento cujo "enigma" a *Crítica do Juízo* devia resolver. Por fim, a ideografia devia ter pleno domínio do vetor intencional do conhecimento, inscrevendo o esquema da objetividade na *ordem* das funções, precisamente a segunda *ordem* da quantificação. Intenção frágil, que na segunda ideografia rivaliza com uma teoria da referência e que as *Investigações Lógicas* dispensaram tomando como ponto de partida – com a indefinibilidade da verdade – a sua contraposição.

A ilusão ideográfica foi mantida pela afirmação de uma construção *a priori* e, por assim dizer, gramatical da aritmética elementar. O último ensaio de Frege, que, como dissemos, recorria ao plano de representação dos números complexos, recusa a prioridade do número "natural", dos cardinais finitos a respeito dos quais os *Fundamentos* haviam mostrado como e por que seu conjunto, infinito, comprova o enunciado de recorrência. Induzidos pela experiência contábil mais conhecida, a dos negócios, investidos por esta com o *status* de objeto, Frege duvidava agora que tal *investimento* do pensamento, por mais secular que fosse, pudesse oferecer uma base suficiente à aritmética, a qual deve, já de saída, enunciar princípios suficientes a tudo o que será ulteriormente demonstrado. Partindo do plano gaussiano dos números complexos, portanto sem retorno a nenhuma intuição kantiana como se teve a tentação de dizer, ele considera então que pode demonstrar, como por acréscimo, as leis aritméticas elementares. Este último estado da reflexão de Frege sobre a aritmética, renunciando a uma constituição progressiva do saber por extensões sucessivas, está de pleno acordo com as razões pelas quais ele havia abandonado, no fim do segundo tomo, a redação das *Leis Fundamentais*. Mais dirimente que a antinomia, para a qual Frege acreditara ter encontrado uma escapatória e que ele sabia também atingir os resultados de seus contemporâneos, foi a impossibilidade de construir os reais sobre a teoria, recebida, dos cardinais finitos. Frege não tinha então alternativa para o procedimento dedekindiano dos *cortes*, que equivalia a uma definição *implícita* do contínuo (*Stetigkeit und Irrationalen Zahlen*, 1872). Como demonstra uma correspondência triangular entre Frege, Wittgenstein e Jourdain, o primeiro sempre só se preocupou com esse obstáculo, como se só valesse correr o risco de uma construção lógica à proporção dos resultados esperados.

Foi preciso mais que o escândalo de uma antinomia lógica para se demonstrar a irredutibilidade da aritmética àquilo que é sintaticamente demonstrável (teorema de incompletude), para se demonstrar a irredutibilidade da lógica quantificacional àquilo que é discursivamente demonstrável (teorema de não-decidibilidade). Mas foi preciso a evidência ideográfica da antinomia para que tais perguntas, antes mesmo de serem respondidas, pudessem ser legitimamente formuladas. É nesse grau de complexidade, o mesmo que provocava a conjectura de Gauss sobre o caráter

estritamente racional da aritmética, que se devem compreender as retratações de Frege e seus últimos esboços.

Para concluir, gostaríamos de citar algumas conseqüências – as mais radicais – do projeto ideográfico e os efeitos desintegradores daquilo que foi, provisoriamente, entendido como um malogro.

Deixemos o plano ideográfico e consideremos agora apenas as arborescências lineares desenhadas por cada fórmula, uma vez apagados os símbolos literais. Descobriremos o diagrama simplificado de uma rede eletrônica de computador, isomorfo a uma lógica proposicional. Apaguemos também as linhas e fiquemos apenas com o sistema de ramificações principais e secundárias. Se indexarmos os ápices com uma numeração alfabética, obteremos um esboço da pontuação numérica com a qual Wittgenstein quis indicar o "peso lógico" respectivo das proposições do *Tractatus* e o ponto exato da inserção delas. "Diga-se de passagem, é absolutamente necessário que a numeração decimal de minhas proposições seja impressa conjuntamente, porque só ela confere ao livro a clareza e a visão de conjunto (*Übersichtlichkeit*) desejáveis. Sem essa numeração, ele não passaria de uma confusão incompreensível" (Carta de Wittgenstein, de 6 de dezembro de 1919, a Ficker, então eventual editor do *Tractatus*). Houve quem reconhecesse nisso o próprio termo com que Frege justificava a escolha de uma distribuição bidimensional da ideografia.

Seguindo-se a primeira indicação, o esquema de uma rede eletrônica ainda não passa da aplicação mais grosseira da sintaxe fregiana. A articulação quantificacional foi uma matriz para uma família de linguagens libertas do modelo das línguas naturais, de complexidade hierarquizada, e cuja catalogação e análise ainda não estão terminadas. Tais linguagens, em particular, tornaram-se língua comum para a exposição matemática. Além disso, a ideografia foi o primeiro exemplo de uma gramática formal, gerativa e transformacional, paradigma para todas as línguas artificiais e hipótese de trabalho para o tratamento das línguas naturais.

Seguindo-se a segunda indicação e esse uso – o primeiro historicamente mais inesperado – proposto por Wittgenstein, o modelo fregiano livra a língua *natural* da articulação predicativa e periódica. Liberta-a também da função fenomenológica a que a apofântica grega a vinculara. Donde que a língua filosófica viu-se liberta do *focus imaginarius* ao qual Kant quis atribuir a origem das ilusões dialéticas.

• *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, 1974; trad. ingl. em *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic*, ed. J. van Heijenoort, 1967; *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, 1884; trad. ingl., 1953; trad. franc., 1969; *Grundgesetz der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Iena, vol. I, 1893; vol. II, 1903; *Kleine Schriften*, reunidos por I. Angelelli, Darmstadt, 1967; *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, 1970: em trad. franc., principais artigos referentes à língua ideográfica; *Nachgelassene Schriften*, ed. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburgo, 1969.

⇒ Em data próxima, a Universidade de Constança publicará uma bibliografia completa.

Claude IMBERT

FREUD Sigmund, 1856-1939

Fundador de uma disciplina nova batizada por ele mesmo de "psicanálise", Freud nasceu em Freiberg (Morávia) em 6 de maio de 1856; passou a vida em Viena, para onde foi com o pai quando tinha cinco anos de idade, saindo de lá apenas em junho de 1938, após o *Anschluss* nazista na Áustria; foi para Londres, onde morreu em 23 de setembro de 1939, devido às seqüelas de um câncer na mandíbula, diagnosticado em 1923. Raramente a história de um homem esteve tão intimamente ligada à de sua obra, dando forma e norma à prática instituída: assim, ele é o usuário do "campo" que fundou. Podem-se distinguir algumas grandes etapas nessa vida que é também uma aventura intelectual:

1) *Antes de 1896*, data do nascimento do termo "psicanálise": a partir de 1873 Freud estudou medicina na Faculdade de Viena, apesar de sempre ter posto em dúvida sua vocação médica. Formou-se, assim, pela grande escola de Ernst Brücke e de Meynert, cuja fisiologia era inspirada no modelo de cientificidade das *Naturwissens-*

chaften (ciências da natureza) (cf. a respeito do peso desses modelos fisicalistas sobre a obra de Freud nossa *Introduction à l'epistémologie freudienne*, 1981). Como médico, em 1882 tornou-se *privat-dozent* de neuropatologia na Universidade de Viena (1885). Seus trabalhos sobre o sistema nervoso (neurônios) e os efeitos terapêuticos da cocaína (1884) podem tê-lo orientado para esse caminho.

O momento decisivo foi constituído pelo conhecimento de Josef Breuer, que lhe revelou, através do caso de Anna O. (Bertha Pappenheim), tratado em 1880-1882, o grande valor do sintoma histérico e o princípio do método "catártico" através da hipnose. Donde a importância de sua viagem a Paris, à Salpêtrière, para trabalhar com Jean-Martin Charcot, no inverno de 1885-1886, e depois a Nancy, em 1889, a fim de colher informações sobre a sugestão. Esse período termina em 1893-1895, com a publicação de *Estudos sobre a Histeria* (com Breuer). O segundo momento importante foi o intercâmbio com Wilhelm Fliess (1887-1902), que marca propriamente o nascimento da "psicanálise". A partir de então, isolado da Universidade, Freud forja sua "coisa" própria. Então o médico berlinense, especialista em otorrinolaringologia, passa a desempenhar o papel de conselheiro e de pólo de "transferência", pois Freud lança-se num processo de auto-análise, após a morte de seu pai Jakob, em outubro de 1896, em especial durante o verão de 1897. Simultaneamente, renuncia à hipnose e passa a praticar o método de livre associação verbal, que se torna então a fonte do saber analítico. *Esboço de Psicologia Científica* constitui o primeiro ensaio de modelização da explicação psicanalítica como parte de um modo de pensar ainda neurológico (publicada em conseqüência da correspondência com Fliess, *O Nascimento da Psicanálise*).

2) *De 1897 a 1905*: fixação dos fundamentos da psicanálise. Durante sua "travessia do deserto", Freud propõe os princípios de sua descoberta, enquanto se constitui o primeiro núcleo do movimento psicanalítico (de 1902 a 1908, data do I Congresso Internacional). Em busca de uma "teoria geral das neuroses", Freud identifica então o papel determinante que seria desempenhado, na gênese das neuroses, pela sedução precoce proveniente de um adulto – o que ele batiza de *Urszene* (cena primitiva); entendendo que esse "acontecimento", do qual não se pode ter "indício de realidade", é também efeito do desejo do sujeito (setembro de 1897, cf. carta a Fliess de 21 de setembro), Freud descobre o objeto próprio da psicanálise: o papel constituinte do desejo inconsciente, a partir do "complexo de Édipo", complexo nuclear desse desejo (teoria formulada já em 1895).

Essa descoberta é explorada em dois sentidos determinantes: *a*) por um lado, evidenciação de uma "gramática do inconsciente": o sonho desempenha papel privilegiado na interpretação do inconsciente (*Traumdeutung*, 1900), *Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *O Chiste em suas Relações com o Inconsciente* (1904 e 1905), estudo do papel do desejo no conjunto das formações do inconsciente; *b*) por outro lado, formulação da teoria da sexualidade infantil e da libido, em *Três Ensaios sobre a Sexualidade* (1ª edição em 1905): segundo a fórmula do poeta, Freud representa a criança como "o pai do homem". Obra que encerra o primeiro período da teoria psicanalítica.

3) *De 1905 a 1914*: a grande crise dos princípios. Esse período marca uma crise na instituição psicanalítica – é a época dos "cismas", sendo os principais o de Adler e o de Jung, ocorridos, respectivamente, entre 1911 e 1913. Mas, precisamente por efeito das discussões com este último, Freud avalia sua teoria, com a introdução da noção de "narcisismo" (termo surgido em 1909 e sistematizado num ensaio de 1914), redigindo ao mesmo tempo seus ensaios de *Metapsicologia*, que constituem a segunda síntese teórica da psicanálise. A partir de então, a tônica recairá no eixo narcísico ("subjetal"), paralelamente ao eixo libidinal ("objetal").

4) *De 1915 a 1938*: última síntese metapsicológica. Esta, aliás, vincula-se estreitamente à ruptura do período anterior: está centrada na introdução da noção de "pulsão de morte", em *Além do Princípio de Prazer* (1920), e tornou-se necessária a partir da desestabilização do dualismo pulsional fundamental (Fome/Amor), criada pela introdução do narcisismo; obrigando a conceber um "Eros do Ego", ela permite agrupar

Fome e Amor na classe mais ampla das "pulsões de vida", às quais se opõem as "pulsões de morte". Isso implica, por si mesmo, um "além do princípio de prazer", que autoriza a falar de uma "virada dos anos 20". Paralelamente, é reorganizada a "tópica", em *Ego e Id* (1923), enquanto são sistematizadas as relações entre *psicologia coletiva* e *análise do Ego* (1921), cujos fundamentos haviam sido propostos em *Totem e Tabu* (1913), antes de serem desenvolvidos em *Moisés e o Monoteísmo* (1938). Até o fim desse surpreendente percurso, Freud demonstra sua aptidão para renovar os conceitos sob o efeito da clínica: assim, propõe a idéia de "clivagem do Ego" num texto tardio (*A Clivagem do Ego e o Processo de Defesa*, 1938), enquanto formula seu testamento terapêutico em *Análise Terminada e Análise Interminável.*

A *problemática conceitual* da psicanálise pode ser entendida a partir do próprio *movimento* de descobrimento. Mas por isso mesmo é preciso indagar sobre a própria natureza do conceito psicanalítico: Freud sempre insistiu na heterogeneidade do saber psicanalítico em relação à racionalidade filosófica (cf. nosso estudo *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976). É uma advertência a não considerar os conceitos psicanalíticos fora do lugar que lhes é próprio: eles são menos determinações conceituais constituídas por sua inteligibilidade, no sentido especulativo do termo, do que núcleos de cristalização de "relações" depreendidas do material fenomênico (clínico). Mas também seria errôneo reduzir essa posição a algum empirismo ou positivismo ingênuo: Freud reconhece o direito do *Phantasieren* teórico a sintetizar a experiência, que se apresenta assim como experiência metapsicológica, porque de natureza *inconsciente.* Aliás, tudo se passa como se Freud, à medida que se afasta de seu período de formação universitária e se apropria de sua própria substância, reconhecesse a legitimidade desse trabalho de especulação, em especial no terceiro e no quarto períodos anteriores. Mas esse trabalho de especulação não tem sentido independentemente do movimento de desbravamento do próprio inconsciente. As revisões conceituais sucessivas (segundo a seqüência indicada acima) obedecem a essa dialética cerrada entre "conceito e material", segundo o esquema indicado no início de *Pulsões e Destinos das Pulsões*: Freud explica que, "como toda atividade científica", a psicanálise procede e parte da "descrição de fenômenos, que são em seguida reunidos, organizados e inseridos em relações", e não de "conceitos claros e nitidamente definidos" *a priori* (*GW*, X, 210). Seus conceitos fundamentais não passam, portanto, de "convenções", em seguida esteadas pela multiplicação das "relações" a partir do material. Mas, por outro lado, ele reconhece que, "na descrição, não se pode evitar aplicar ao material certas idéias abstratas", de tal modo que essas idéias, que "parecem hauridas do material" são tais que o material "na realidade está submetido a elas" – fórmula de ressonância racionalista que especifica a profissão de fé positivista. Tudo ocorre, portanto, como se Freud se referisse a uma teoria do conhecimento codificada por certos modelos científicos de seu tempo, mas subvertendo-os continuamente sob a pressão de seu "material" metapsicológico. Assim, ele se refere a um modelo inspirado na *Naturwissenschaft*, mais precisamente físico-química, de natureza "agnóstica", visto que o saber científico se baseia na impossibilidade de decifrar em sua verdade a "coisa em si". Mas sob a pressão da linguagem dessa coisa em si, que para ele é o próprio "inconsciente", ele instrui seus próprios dispositivos de saber.

Portanto, restituir a problemática conceitual freudiana ao uso da filosofia supõe, paradoxalmente, partir dessa constatação da *natureza não filosófica* desses conceitos: mas isso supõe, no mesmo sentido, identificar os *efeitos* filosóficos de envergadura que essa problemática induziu. É por este último motivo que Freud se situa no campo filosófico moderno e interpela com tanta força os filósofos. Portanto, cabe designar, aquém da negação do sistema que se encontra explícita em Freud – o sistematismo é remetido à racionalidade propriamente filosófica, cujo "sintoma" ela é –, os principais pontos de cristalização do tecido conceitual freudiano, pinçando seus efeitos e ressonâncias filosóficas, que se organizam então com o rigor propriamente freudiano de manejo da *ratio* inerente ao inconsciente.

Desse trabalho conceitual, o *inconsciente* é o exemplo maior (no sentido de – segundo fórmula freudiana – o exemplo ser a coisa mesma). Freud atribui *status* novo ao conceito, superando a aporia filosófica: "Ou o inconsciente deles (dos filósofos) era algo místico, inapreensível e intangível, cuja relação com o psíquico ficava na escuridão, ou eles identificaram o psíquico com o consciente e em seguida concluíram dessa definição que o inconsciente não era nada de psíquico" (*L'intérêt de la psychanalyse*, trad. franc., Retz, p. 75). Antes de Freud, o inconsciente é de fato pensado como um resíduo do consciente, como se fosse um pensamento impropriamente dito (no regime cartesiano), ou bem separado do sujeito e hipostasiado em princípio anônimo e místico. Freud procura pensar até o fim num *tipo de saber* determinado, *presente no sujeito* na forma de não-sabido. Mas o inconsciente é aquilo que, do desejo, fala no sujeito, sem que este saiba: donde a organização de uma gramática do inconsciente, cujos capítulos são o sintoma (neurótico), o sonho, o ato falho, o chiste etc.

Correlativamente, por meio de sua *Trieblehre* (teoria das pulsões), Freud desestabiliza a noção de "instinto": a "pulsão", enquanto *Grundbegriff* (conceito fundamental) da metapsicologia, designa o *impulso* psíquico cuja *fonte* está no corpo e cujo *objetivo* é a satisfação por meio de um *objeto*. É o "objeto metapsicológico" por excelência, a partir do qual se organiza uma "econômica" (teoria das quantidades), uma "dinâmica" (teoria das forças) e uma "tópica" (teoria dos "sistemas" ou "lugares psíquicos"). Mas seu caráter próprio é a variabilidade das fontes e dos objetos, que a distingue da estereotipia do instinto. Enquanto "conceito-fronteira", subverteu o dualismo alma e corpo. A pulsão, "motor" da psique inconsciente, atua no psiquismo por meio dos "representantes-representações": Freud mais uma vez não sistematiza essa relação, de tal modo que a pulsão funciona alternadamente como significado (cujo significante é a representação) e como significante por si mesma (em relação à excitação somática, dado básico de todo o processo). A partir daí, a psicanálise estuda os "destinos das pulsões" – termo notável que permite pensar ao mesmo tempo o determinismo psíquico e a contingência radical de seus avatares. O *recalque*, "pedra angular sobre a qual repousa todo o edifício da psicanálise" (para uma história do movimento psicanalítico, *GW*, X, 54), é o destino maior. "Sua essência consiste apenas no fato de afastar e de manter longe do consciente." O núcleo inconsciente é constituído pelo "recalcado originário". É também o núcleo a partir do qual se organizam os outros destinos – "inversão no contrário", pelo qual uma pulsão passa da atividade à passividade (mudança de *objetivo*); "retorno para a própria pessoa", pelo qual a pulsão se reporta do objeto à própria pessoa; "sublimação", pela qual a pulsão troca objetivo e objetos primitivos (sexuais) por outros (culturais).

O papel central do recalque é correlativo do papel constituinte do *conflito* na psique inconsciente: como a satisfação da moção pulsional é incompatível com outras exigências, o recalque é necessário como processo e defesa contra as tentativas de *retorno do recalcado*. Donde a dialética da *angústia* e da culpa.

Daí procede a estrutura dinâmica crônica do inconsciente, cujos tópicos (consciente/inconsciente/pré-consciente; Ego/Id/Superego) desenham a articulação do aparelho psíquico no espaço. É também essa estrutura conflitual que institui o *complexo de Édipo*, ordenando o sujeito com seu desejo e o interdito, entre o objeto materno e a lei paterna. Seu correlato é a ameaça de *castração*, que normaliza o desejo representando o risco supremo de supressão do prazer.

Essa estrutura conflitual é "observável" de modo exemplar no sonho, caminho por excelência da interpretação do inconsciente no seguinte sentido: a oposição constitutiva entre "conteúdo latente" e "conteúdo manifesto", trabalho da censura, evidencia o efeito do recalque. Verifica-se que em Freud o inconsciente consiste no seu próprio *trabalho* (condensação, deslocamento, regressão, elaboração secundária), e não em algum princípio misterioso. É precisamente o que faz dele uma linguagem rigorosa e decifrável.

Seguindo agora o recalque na linha do *Ver-* (*Verdrängung*) – que designa o trabalho de "disfunção" através do qual o inconsciente trabalha no sintoma –, descobriremos procedimentos aparentados, que tornam consideravelmente com-

plexa a "lógica do recalque": *Verwerfung* (rejeição ou foraclusão), implicando que "o sujeito rejeita a representação insuportável (e) se porta como se a representação nunca tivesse chegado ao Ego"; *Verneinung* (denegação), modo paradoxal de "admissão intelectual do recalcado, enquanto persiste o essencial do recalque" (1925); *Verleugnung* (recusa), que implica um "desmentido" da percepção da "coisa" em sua realidade, e até o coração da representação. Freud chegará a pensar numa cisão que seria interna ao próprio Ego, para a qual usou o termo "clivagem". Mas como é preciso que haja um motor energético para a pulsão, Freud o situa nesse "capital" que é a *libido*: toda vez que uma moção pulsional é "consumada", é da libido que se investe. Cada modo de satisfação libidinal sucessivo (oral, anal, fálico) repousa na dominação de um tipo de *pulsão parcial*. É esse o modo específico da "sexualidade infantil", que faz propriamente da criança "o pai do homem", vinculando a sexualidade genital (única reconhecida antes de Freud, a da função biológica) à "sexualidade pré-genital". A neurose é caracterizável por *fixação-regressão* a um dos estágios pré-genitais.

Esse modelo explicativo suscita questões fundamentais, atinentes a problemas filosóficos, que Freud renovou justamente ignorando-os como tais (segundo o esquema acima): é a relação do "sujeito" com o objeto (recalcado) de seu próprio desejo e, correlativamente, com o que pode exercer a função de "real" para esse desejo. A primeira questão encontra eco na teoria freudiana da *memória*, ou da "conservação das impressões no psiquismo" (sem a qual toda a dinâmica do recalque seria impossível), de tal modo que tudo se conserve e possa "reaparecer em certas condições favoráveis". A solução mais original é dada num texto breve de 1925 sobre o "bloco mágico" (*Wunderblok*), em que Freud descreve o aparelho psíquico como algo que reparte as duas funções, de conservação e de atualização, em seus dois sistemas (Ics e Pcs). É sua maneira de resolver o velho debate sobre a "tábula rasa", exemplificada pela célebre controvérsia entre Locke e Leibniz! Isso também permite pensar a relação complexa entre desejo e *tempo*: pois embora o inconsciente seja *zeit-los*, atemporal, está sempre a desenrolar-se em *seu* tempo.

Correlativamente, apresenta-se a questão da *realidade*. A partir da "cena originária" (ver acima), Freud chegou à questão do real como máscara do desejo. O real funcionaria ademais como "causa ocasional" (segundo o vocabulário de Malebranche), e não como "causa real" (no sentido realista) do desejo. De fato, Freud procura exorcizar aqui o velho dualismo entre "dentro" e "fora". É sobre a importante questão clínica da diferença entre *neurose* e *psicose* que o problema mostra sua implicação determinante: porque é insuficiente afirmar que, na psicose, a realidade estaria "perdida", enquanto se conservaria na neurose: em seu escrito sobre *A Perda do Sentimento da Realidade na Neurose e na Psicose* (1925), Freud propõe um processo em dois tempos. Não é verdade que a neurose seria apenas intrapsíquica (entre o Ego e o Id) e que a psicose seria "extra" psíquica (entre o Ego e o mundo exterior): pelo menos isso é descritivo e abstrato. Na verdade, o processo neurótico recalca o Id em nome da realidade, enquanto o processo psicótico rejeita a realidade em nome do Id; mas em ambos os casos, a parte recalcada demanda reparação dos danos, o que ocorre, respectivamente, por meio do *fantasma*, por um lado, e da alucinação e do delírio, por outro. Sem tornar distinto o dualismo, vê-se que também aí Freud o subverte para atender ao seu propósito.

Finalmente, por trás dessa questão do sujeito e da realidade vislumbra-se uma implicação decisiva para a própria prática analítica. De acordo com a definição de *psicanálise*, esta designa: "1º um procedimento para a investigação de processos mentais mais ou menos inacessíveis de outro modo (inconscientes); 2º um método baseado nessa investigação para o tratamento dos transtornos neuróticos" e, por via de conseqüência: "3º uma série de concepções psicológicas adquiridas por esse meio e que se ampliam em conjunto para formar progressivamente uma nova disciplina científica" (*Psicanálise e Teoria da Libido*, 1923, *GW*, XIII, 211). Ora, o que está em jogo no segundo item outra coisa não é senão a questão do *tratamento* analítico, ou seja, decompor os impulsos recalcados (motivo por que se trata de *psi-*

co-análise) por meio da *rememoração*, da *repetição* e da *perlaboração*, no âmbito de uma relação de *transferência*, que permite superar as *resistências*. Esse processo de conscientização supõe uma redefinição do sujeito em relação a seu próprio desejo e ao real, de que esse desejo se sustenta. Onde estava o Id deve (*soll*) advir o Ego, segundo a célebre fórmula das *Novas Conferências*. Esse é o único "dever" ou ética do tratamento.

Vemos, pois, que a partir do centro pulsional, a problemática conceitual freudiana desenrola-se de modo homogêneo, por irradiação metapsicológica, de algum modo. Mas vimos na gênese que ocorre uma *ruptura* no tecido conceitual com a introdução do narcisismo. Isso obriga a redefinir um "segundo sopro" da problemática conceitual, que engloba a primeira, sem a anular. Em primeiro lugar está o conceito de *narcisismo*: a mudança do eixo mitológico de Édipo para Narciso indica o deslizamento metapsicológico: ao herói trágico do interdito sucede o enamorado da própria imagem, pelo que é preciso pensar num investimento originário da libido sobre o Ego. Mas a própria noção de "libido do Ego" é contraditória, pois a libido do antigo regime conceitual é por natureza objetal. A partir daí, "o Ego deve ser considerado o grande reservatório da libido, de onde a libido é enviada pelos objetos, e que está sempre pronto para absorver libido que reflui a partir dos objetos" (*GW*, XIII, 231). De tal maneira que "o investimento do Ego persiste e se comporta em relação aos investimentos de objeto como o corpo de um animálculo protoplasmático em relação aos pseudópodes que emitiu" (*GW*, X, 141). Portanto, o objeto não passa de oportunidade de investimento do Ego: a libido vem do Ego (narcisismo primário) e pode a ele voltar (narcisismo secundário).

Correlativamente, vem para o primeiro plano a noção de *identificação*, graças à idéia de "escolha do objeto narcísico", à qual está ligada. A identificação pode apresentar-se finalmente como a forma originária de elo com o objeto, ou como regressão e sucedâneo de uma escolha de objeto abandonada, ou como assimilação ao outro por deslocamento a propósito de um elemento determinado, e por um "traço único". Não é por acaso que essa esquematização intervém em *Psicologia Coletiva e Análise do Ego* (*GW*, XIII, 117): com efeito, a noção de narcisismo possibilitou conferir um *status* à noção de *Ideal do Ego* e de *Ego ideal*, que desempenha papel essencial no mecanismo de integração libidinal do grupo humano descrito nessa obra: idealização e identificação são nesse sentido mecanismos de derivação narcísica da libido, que permitem que os Ideais do Ego, projeções imaginárias narcísicas, ponham (em comum) no lugar de seu Ego um objeto (o Chefe) que possa ser amado e que fundamente sua identificação recíproca. Esse modelo, aliás, é dominado por uma relação imaginária, enquanto o anterior estava estruturado em torno de uma relação simbólica de interdito: *Totem e Tabu* instituía a *Kultur* a partir do assassinato primitivo do Pai, possibilitando também a identificação dos filhos assassinos com a lei do Pai assim imolado. A teoria da idealização, complementarmente, põe a tônica na drenagem narcísica que esse processo supõe. Mas não deixa de ser significativo que Freud, após essa síntese, restitua ao interdito simbólico seu papel fundador, instituindo uma instância, o *Superego*, encarregada de exercer essa função. O Ego, pólo narcísico, volta a ser, na segunda tópica, árbitro entre as exigências pulsionais (Id) e o interdito (Superego). Por aí mesmo, o Ideal do Ego torna-se uma "sucursal" do Superego, enquanto o Ego ideal – ponta imaginária dessa instância – passa para segundo plano. Freud, portanto, tende a limitar os poderes do narcisismo, que nunca mais voltaram a ter a influência que tinham no período de mutação pós-junguiana (1914-1921), pelo menos como teoria do Ego imaginário.

Mas os efeitos dessa mutação revelam-se alhures. Em primeiro lugar, graças à noção de identificação narcísica, serão lançadas luzes novas sobre os fenômenos psicóticos, em especial os melancólicos (*Luto e Melancolia*): o abatimento melancólico estará ligado às tribulações da identificação do Ego com o objeto perdido, em relação com um *trabalho de luto* impossível, em que a libido do Ego, não podendo desinvestir-se de seu objeto perdido, imola-se de algum modo com ele.

Mais globalmente, o narcisismo tem como efeito implícito redefinir as linhas divisórias es-

truturais entre *neurose*, *psicose* e *perversão*. Por um lado, estas duas últimas estruturas podem ser reabilitadas em relação à primeira, decifrável em termos dominantes de objetalidade: vê-se assim tudo o que tem de revelador a consideração da "libido do Ego" na esquizofrenia e na paranóia (cf. o caso do presidente Schreber), enquanto a teoria da objetalidade anal mostrou do que é capaz nos casos de neurose obsessional (o Homem dos ratos, o Homem dos lobos).

O signo mais revelador é o da posição da perversão. Situada como negativo da neurose em *Três Ensaios*, a introdução do narcisismo (que, aliás, ocorreu em relação com a idéia da escolha de objeto homossexual) relega a perversão à periferia da psicose, visto que a relação de recusa torna-se determinante da escolha de objeto perverso. O narcisismo desempenha papel estrutural constituinte na perversão, em especial na linha do narcisismo fálico. É assim que Freud é levado a pôr em evidência o papel essencial do *fetichismo* (em seu ensaio de 1927) como tentativa de conjuração da ameaça de castração, por onde se distingue a defesa perversa. No entanto, não é por acaso que a perversão se revela como a estrutura menos sistematizada por si mesma: tocamos aí numa espécie de limite do pensamento do interdito, o que não deixa de ter analogia com a questão do *status* da feminilidade na análise. Enquanto o neurótico reconhece o interdito para enfrentá-lo, o psicótico o "rejeita", e o perverso o transgride.

Acima de tudo, o narcisismo vai tornar necessária a introdução de um "além do princípio de prazer". A partir de uma reflexão sobre os fenômenos de *compulsão de repetição*, tendência à repetição de situações penosas, sentida de maneira incoercível, Freud procede a um agrupamento de fatos, já mais ou menos conhecidos, que o levam a supor a existência de uma tendência na psique inconsciente a reconduzir o ser ao estado anorgânico, eco de uma tendência em ação nos organismos vivos. Donde também a presença de um *masoquismo originário*, estado no qual a pulsão de morte é dirigida para o próprio sujeito, antes do retorno do *sadismo* para a própria pessoa.

Essa reorganização profunda da problemática conceitual não deve levar a deixar de reconhecer a presença de pródromos dessa concepção já na origem (cf. *Esboço* de 1895). Por outro lado, com a teoria da pulsão de morte, Freud responde a uma questão primordial, a do ser da pulsão. Porque as pulsões de morte só fazem opor-se às "pulsões de vida", no âmbito do conflito pulsional fundamental: Freud sugere que faz parte da própria natureza da pulsão, enquanto tal, ser pulsão *de morte*. O inconsciente, nesse sentido, trabalharia na morte.

A conseqüência prática é que o *tratamento* se chocaria com alguma coisa mais fundamental que as resistências: a "reação terapêutica negativa" traduziria a emergência da pulsão de morte como "querer-não-se-curar", fenômeno identificado já em *Rememoração, Repetição e Perlaboração* e reconhecido em *O Problema Econômico do Masoquismo* e *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), sem que a articulação entre a segunda tópica e a pulsão de morte se cumpra. Nisso há menos pessimismo terapêutico do que tomada de consciência da necessidade de o analista apoiar-se nas "pulsões de vida" do sujeito para vencer as forças de morte que se vinculam assim ao desejo. Freud rompe desse modo com a antropologia hedonística que estava por trás de seu primeiro universo teórico, o que se traduz não fortuitamente pela afirmação de convivência com um pessimismo metafísico de inspiração schopenhaueriana (cf. sobre esse ponto *Freud, la philosophie et les philosophes*).

É até no plano da *Kultur* que a pulsão de morte traduz seus efeitos, instituindo nela o "mal-estar" que Freud acredita poder diagnosticar, em seu ensaio de 1929.

Se a pulsão de morte constitui a última emergência metapsicológica maior, inserindo uma abertura no coração da pulsionalidade, é alhures que se deve situar a última *pergunta* de Freud: "Que quer a mulher?", pergunta que ele apresenta como exemplar das questões não elucidadas pela análise. A *feminilidade* nesse sentido não é um conceito analítico, mas basta-nos notar aqui que ele marca o lado onipresente da problemática analítica. Em certo sentido ele nos faz voltar à

origem da análise, ou seja, à relação de Freud com a histeria e a histérica (de *Estudos* ao caso Dora); mas, por outro lado, foi tardiamente, no início dos anos 30, que Freud procedeu a uma espécie de autocrítica, ao evidenciar elementos depreciados (Sobre a Sexualidade Feminina; A Feminilidade, in *Novas Conferências*). É como se a mulher infringisse certa "legalidade" do inconsciente, funcionando por isso como revelador do saber analítico. Nesse sentido, é todo o tecido conceitual que é *problematizado*: a mulher obriga a pensar a *bissexualidade* (conhecida por Freud através das teorias de Fliess), porquanto é "mais bissexual que o homem"; obriga a pensar um Édipo singular, caracterizado por um superinvestimento tenaz no genitor do mesmo sexo (relações mãe/filha) e por sua posterioridade ao complexo de castração, pois o Édipo feminino, em vez de ser "resolvido" pela castração como no menino, *inaugura-a*. Isso também obriga a reconhecer um papel determinante no narcisismo e uma relação particular com a culpa, que relativizaria o papel do Superego, assim como uma fixação mais forte e precoce dos investimentos libidinais. Por fim, pela importância atribuída à "pré-história" pré-edipiana da menina, a feminilidade confundiria a gramática edipiana, introduzindo uma espécie de "enigma miceniano" (*GW*, XIV, 519), por alusão à arqueologia que durante muito tempo questionou essa misteriosa civilização pré-helênica. Em suma, a feminilidade seria uma espécie de desafio exemplar ao saber analítico, que impede justamente sua problemática conceitual de se fechar.

Ora, de modo mais geral, o sentido da conceitualização freudiana é levar-nos a pensar essa divisão constituinte entre *saber* e *verdade*, que Freud chama de "inconsciente". Sua parábola magistral é apresentada por Freud no texto *Uma Dificuldade da Psicanálise* (1917), em que ele indica como raiz das resistências contra a psicanálise essa divisão radical do sujeito em relação a si mesmo: tal é por certo a intervenção mais essencial de Freud no campo filosófico, pois ele obriga a pensar um hiato entre saber e verdade – mais radical ainda que a de Copérnico e Darwin, visto que, tendo perdido o domínio sobre o cosmo e depois sobre o mundo vivo, o sujeito não pode mais sentir-se senhor de sua própria alma. Descentramento radical que exige pensar um saber *sui generis* e põe o conceito filosófico em condições de repensar sua ambição de verdade até em sua alteridade.

• Em alemão, *Gesammelte Werke*, 18 vol. (citados como *GW*), Londres, Imago Publishing, 1940-1952; em inglês, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vol., Londres, Hogarth Press, 1953-1966; em francês: *La naissance de la psychanalyse* (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, 1887-1902), PUF, 1956; *Etudes sur l'hystérie* (*Studien über Hysterie*), em col. com J. Breuer, PUF, 1956; *La science des rêves* (*Die Traumdeutung*, 1900), PUF, 1950; *Le rêve et son interprétation* (*Über den Traum*, 1901), Gallimard, 1925; *Psychopathologie de la vie quotidienne* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901), Payot, 1948; *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905), Gallimard, "Idées", 1962; *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1905), Gallimard, 1953; *Délires et rêves dans la "Gradiva" de Jensen* (*Der Wahn und die Träume in W. Jensens "Gradiva"*, 1907), Gallimard, 1949; *Cinq leçons sur la psychanalyse* (*Über Psychoanalyse*, 1909), Payot; *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (*Eine Kindheitserinnerung des Leonardo de Vinci*, 1910); *Totem et tabou* (*Totem und Tabu*, 1912), Payot, 1947; *L'intérêt de la psychanalyse* (*Das Interesse an der Psychoanalyse*, 1913), Retz, 1980; *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-1917), Payot, 1951; *Ma vie et la psychanalyse* (*Selbstdarstellung*, 1925), Gallimard, 1949; *Inhibition, symptôme et angoisse* (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926), PUF; *L'avenir d'une illusion* (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), ed. Denoël-Steele, 1932; reed. PUF, 1971; *Malaise dans la civilisation* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), Denoël-Steele, 1934; reed. PUF; *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse* (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1932), PUF, 1950; *Abrégé de psychanalyse* (*Abriss der Psychoanalyse*, 1938), PUF, 1950; *Moïse et le monothéisme* (*Der Mann Moses und die monothéistische Religion*), Gallimard, 1948.

Coletâneas de artigos e textos em francês: *De la technique psychanalytique*, PUF, 1953, entre os quais: *La dynamique du transfert* (*Zur Dynamik der Übertragung*, 1912); *Remémoration, répétition, perlaboration* (*Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, 1914); *Observations sur l'amour de transfert* (*Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, 1915). – *Cinq psychanalyses*, PUF, 1954, compostos de: *Fragment d'une analyse d'hystérie: Dora* (*Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, 1905); *Analyse d'une phobie d'un enfant de cinq ans: Le petit Hans* (*Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, 1909); *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa* (*Dementia paranoï-*

des) (*Psychoanalytische Bermerkungen über einen autobiographisch Fall van Paranoïa*, 1911); *Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle: l'Homme aux rats* (*Bermerkungen über einen Fall van Zwangsneurose*, 1909); *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile: l'Homme aux loups* (*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1918). – *La vie sexuelle*, PUF, 1969, entre os quais: *Pour introduire le narcissisme* (*Zur Einführung des Narcissmus*, 1914); *La disparition du complexe d'Oedipe* (*Der Untergang des Oedipuscomplex*, 1925); *Le fétichisme* (*Über den Fetichismus*, 1937); *Sur la sexualité féminine* (*Über der weiblichen Sexualiteit*, 1930). – *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1933, entre os quais: *Le Moïse de Michel-Ange* (1914); *Une difficulté de la psychanalyse* (*Eine Schwierighkeit der Psychoanalyse*, 1917); *L'inquiétante étrangeté* (*Das Unheimliche*, 1919); *Une névrose démoniaque au XVII^e siècle* (*Eine Teufelsneurose in siebzehnten Jahrhundert*, 1923). – *Essais de psychanalyse*, Payot, entre os quais: *Au-delà du principe de plaisir* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920); *Psychologie des masses et analyse du Moi* (*Massenpsychologie und Ichanalyse*, 1921); *Le Moi et le Ça* (*Das Ich und das Es*, 1923). – *Métapsychologie*, Gallimard, 1952, entre os quais: *Pulsions et destins des pulsions* (*Triebe und Triebschicksale*, 1915); *Le refoulement* (*Das Verdrängung*, 1915); *L'inconscient* (*Das Unbewusste*, 1915); *Deuil et mélancolie* (*Trauer und Melancolie*, 1917). – *Névrose, psychose, perversion*, PUF, 1973, entre os quais: *Le problème économique du masochisme* (*Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924); *Un enfant est battu*, contribution à la genèse des perversions sexuelles (*Ein Kind wird geschlagen*, 1919). – Artigos importantes traduzidos nas revistas francesas de psicanálise: La dénégation (Die Verneinung), *RFP*, 1934, 7, n.º 2; Analyse terminée et analyse interminable (Die endliche und die unendliche Analyse, 1937), *RFP*, 1938-1939, 10-11, n.º 1; Le clivage du Moi et les processus de défense, *NRP*, n.º 2. – Documentos: S. Freud, *De la cocaïne*, Ed. Complexe, 1976; *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, Gallimard, 3 tomos (1976-1979); *Oeuvres complètes*, PUF, a partir de 1988.

⇒ Sobre a vida de Freud: Ernst Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, PUF. – Sobre a obra de Freud: Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976; id., *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980, 1982; id., *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981; David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, 1964; Sarah Kofman, *L'enfance de l'art*, Payot, 1970; Christian Moreau, *Freud et l'occultisme*, Privat, 1976; Albert Plé, *Freud et la religion*, Ed. du Cerf, 1968; id., *Freud et la morale*, Ed. du Cerf, 1969; Theo Pfrimmer, *Freud lecteur de la Bible*, PUF, 1982; Marthe Robert, *La révolution psychanalytique*, Payot, 1964, 2 vol.; id., *D'Oedipe à Moïse*, Calmann-Lévy, 1974; Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, 1975; Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, 1967.

Paul-Laurent ASSOUN

FROMM Erich, 1900-1980

Psicanalista americano de origem alemã (Frankfurt, 1900; Muralto, Suíça, 1980). Ensina psicanálise no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt a partir de 1928. É dessa época que data seu encontro com T. Adorno e H. Marcuse. Fugindo da Alemanha nazista, Fromm vai morar nos Estados Unidos (1934). Em 1962 será nomeado professor de psiquiatria na Universidade de Nova York. Será considerado um dos membros (ao lado de K. Horney e H. S. Sullivan) mais importantes do movimento do culturalismo americano, cuja psicologia do ego (*ego-psychology*) tentava encarnar uma superação do freudianismo e a integração deste numa psicologia geral e sintética. Mas como Fromm nunca quis optar entre K. Marx e S. Freud, deve ser considerado um humanista de tendências socialistas e um moralista; dedicou a parte mais importante de sua obra a um ensaio de integração do dinamismo psicológico ao progressismo social, insurgindo-se contra todas as formas de totalitarismo e de alienação social.

• *Man for Himself*, 1947; *Psychoanalysis and Religion*, 1950; *The Forgotten Language* (*Le langage oublié*, Paris, Payot, 1975); *The Sane Society*, 1955; *The Art of Loving*, 1956 (*L'art d'aimer*, Paris, F. Tcheng, 1972); *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (com D. T. Suzuki e Richard de Martino), 1960; *You Shall Be as Gods*, 1966 (*Vous serez comme des Dieux*, une interprétation radicale de l'Ancien Testament et de sa tradition, Bruxelas, Ed. Complexe, 1975); *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology* (*La crise de la psychanalyse*, Paris, Ed. Anthropos, 1971); *Anatomy of Human Destructions*, 1975 (*La passion de détruire*, Paris, P. Laffont, 1975); *To Have or to Be*, 1976 (*Avoir ou être*, Paris, P. Laffont, 1978); *Aimer la vie*, Paris, Epi-DDB, 1988.

⇒ H. Marcuse, A Reply to E. Fromm, in *Dissent*, III, 1, 1956; T. W. Adorno, Die revidierte Psychoanalyse, in *Sociologica*, II, E.V.S. Frankfurt, 1962.

Alain DEGANGE

G

GADAMER Hans Georg, 1900-

Filósofo alemão (Marburgo, 1900). Ensinou filosofia em Leipzig (1939), Frankfurt (1947) e Heidelberg (1949). Começou a dirigir a *Philosophische Rundschau* em 1953. A formação filosófica de Gadamer, penetrada pela crise do neokantismo e dos primeiros desenvolvimentos da fenomenologia, caracteriza-se sobretudo pela importância que possui, a seu ver, o pensamento grego, a que dedica seus primeiros estudos. Gadamer, em polêmica com a orientação dominante do neokantismo, vê nos gregos e, principalmente, na dialética platônica um modelo de saber ancorado na historicidade e no finito da existência. São precisamente essas instâncias que aproximam as análises de Gadamer das investigações da fenomenologia de Heidegger. Em sua obra maior, *Wahrheit und Methode* (1960), enfrenta o problema da experiência da verdade que se apresenta fora da ciência. O cientificismo do pensamento moderno concebe o método científico como o único capaz de assegurar a experiência da verdade. Gadamer, ao contrário, partindo da observação, conclui que, em outros campos – sobretudo da arte –, o homem faz experiência da verdade, na medida em que é realmente modificado por seu diálogo com a obra. Nessa perspectiva, a experiência estética não pode ser mais considerada uma questão de gosto, pelo menos no sentido assumido por essa expressão após Kant, isto é, como um tipo de experiência que só se preocupa com as qualidades formais das coisas, e não as apreende como produtos históricos. A solução das aporias da "consciência estética", que são assim postas a nu, não se encontra porém numa "consciência histórica" que relaciona a obra com as condições de sua produção; de fato, ao passo que a consciência estética separa as obras de seu conteúdo para fazer delas objeto de puros juízos de gosto (é o que se concretiza na instituição do museu), a consciência histórica as situa em seu mundo, mas ela própria não deve se considerar algo histórico. Analisando a fundo a experiência da verdade que se produz em arte (experiência que Gadamer articula à noção de "jogo", tomada em sentido novo), descobre-se que esta tem valor de paradigma para a experiência histórica por ser um acontecimento graças ao qual, a cada vez, intervém uma nova modificação, seja do "sujeito", seja do "objeto". O encontro com uma obra de arte ou com um documento do passado é um fato histórico novo que pertence realmente à história dessa obra ou desse documento, assim como à nossa história das interpretações. É isso que Gadamer tenta resumir na noção de "consciência da determinação histórica": cada ato interpretativo das obras e dos documentos do passado é uma nova mediação que intervém no elemento "linguagem", pois é a linguagem o meio pelo qual continuam a viver e a agir os fatos e as obras do passado sob o aspecto de mediações sempre novas com o presente. Para nosso autor, a linguagem não pode ser considerada simples instrumento do pensamento, como tantas vezes se fez na filosofia ocidental; deve-se aceitar que ela é constitutiva do mundo do homem, como dimensão insubstituível de sua experiência, em que se revela incessantemente a "sig-

nificação do mundo". A solução do conflito entre a metafísica tradicional – tal como se configurou no sistema hegeliano – e a tentativa heideggeriana de superá-la deve ser buscada, portanto, no aprofundamento do problema hermenêutico, dado que as características da linguagem atestam, de um lado, o finito radical do homem contra a nostalgia de uma metafísica do infinito (cuja apoteose é a metafísica de Hegel) e, de outro, a emergência efetiva da verdade, não a despeito do caráter histórico da filosofia, mas por causa dele. A fórmula gadameriana, segundo a qual "o ser que pode chegar a ser compreendido é linguagem", deve ser entendida como identificação radical entre ser e linguagem. Nisso Gadamer não faz mais que continuar, em seu próprio nome, as premissas que encontra no pensamento mais recente de Heidegger e que interpreta concebendo a filosofia como uma "ontologia hermenêutica". A história se lhe apresenta, assim, como um diálogo no sentido próprio do termo, que se verifica no elemento linguagem. Essa perspectiva aproxima Gadamer de muitas correntes do pensamento contemporâneo, que põem a linguagem em primeiro plano, desde a última fase de Wittgenstein até a psicanálise lacaniana, enquanto, por outro lado, a problemática da compreensão elaborada por seu hermeneutismo interessa, no mais alto grau, às diferentes metodologias das ciências sociais.

• *Platos dialektische Ethik*, Leipzig, 1931; *Plato und die Dichter*, Frankfurt, 1934; *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt, 1934; *Bach und Weimar*, Weimar, 1946; *Goethe und die Philosophie*, Leipzig, 1947; *Ueber die Ursprüng-lichkeit der Philosophie*, Leipzig, 1948; *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960; *Le problème de la conscience historique*, Lovaina, 1963; *Rhetorik und Hermeneutik*, Göttingen, 1976; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978; *Kleine Schriften*, 4 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr Verlag, 1972-1979; *Heideggers Wege*, 1983; *Lob der Theorie*, 1984; La sécularisation de la pensée, in coletânea do mesmo nome, Paris, Le Seuil, 1988; *L'art de comprendre*, t. I e II, Paris, Aubier, 1991; *Gesammelte Werke*, Tübingen (futura publicação).

⇒ H. Kuhn, Wahrheit und geschichtliches Verstehen, in *Hist. Zeitschr.*, out. 1961, pp. 376-389; G. Vattimo, Estetica ed ermeneutica in Hans Georg Gadamer, in *Rivista di estetica*, 1963, pp. 117-30; P. Fruchon, Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit (dans la seconde partie de Wahrheit und Methode), in *Archives philosophiques*, 1966; Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Thought and Method*, New Haven, Yale University Press, 1985; L. Kennedy Schmidt, *The Epistemology of H. G. Gadamer*. Frankfurt, Berna, N. York, Paris, 1987; Georgia Warnke, *Gadamer, Herméneutique, tradition et raison*, Bruxelas, De Boeck-Wesmael, 1991.

Alain DEGANGE

GALILEU, 1564-1642

Galileu Galilei nasceu em Pisa no dia 15 de fevereiro de 1564. Quando entra em cena, o Renascimento científico está dando os primeiros passos; quando sai de cena, já estavam estabelecidos os fundamentos de uma ciência inteiramente nova. Nesse entretempo, uma vida de labuta encarniçada, em que à glória só se equiparou a força das provações, tornando-o para sempre um dos maiores criadores do saber humano.

Sobre seus períodos de infância e adolescência não sabemos praticamente nada, a não ser que se apaixonou pela matemática, mas sem desprezar a filosofia. Em 1589 (tem, portanto, 25 anos) suas capacidades já eram suficientemente impressionantes para que lhe fosse oferecida a cátedra de matemática na Universidade de Pisa. Por razões ao mesmo tempo materiais e intelectuais, não ficou satisfeito, e foi sem hesitação que, em 1592, partiu para Pádua, onde lhe foi oferecido o mesmo posto.

Ali permanece durante dezoito anos. O trabalho era assoberbador, mas a atmosfera, liberal e propícia à reflexão. Favaro demonstrou que ali Galileu concebeu e desenvolveu, às vezes com grande elaboração, muitas das idéias que deveriam ilustrar as grandes obras de 1632 (*Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo*) e de 1638 (*Discursos e Demonstrações Matemáticas Referentes a Duas Ciências Novas*). Lá também trabalhou como engenheiro, atividade que conservará até o fim da carreira – de que dá testemunho sua primeira publicação em 1606: *Operações da Bússola Geométrica e Militar.* O ano de 1609 (ele tem 45 anos) marca uma reviravolta. Estimulado por diversos relatos, em julho Galileu constrói uma luneta, e já no mês de agosto

apresenta-a aos Patrícios de Veneza, na praça San Marco. Nas semanas seguintes ele a volta para o céu, e então ocorre a mais extraordinária série de descobertas que algum homem jamais realizou em tão pouco tempo. Em março de 1610 o *Sidereus Nuncius* informava dessas descobertas a Europa inteira.

Galileu tornou-se célebre. Havia vários anos que mal suportava as incumbências universitárias. Portanto, considerou que chegara o momento de garantir sua independência material através de um posto oficial – mas sem encargos reais. Suas condições são imediatamente aceitas, e em julho de 1610 ele é nomeado primeiro matemático e filósofo do grão-duque de Toscana. Em setembro, saía definitivamente de Pádua.

Durante 32 anos ocupará lugar de destaque no cenário científico, alternando o estudo de problemas precisos com os trabalhos cosmológicos destinados a impor uma nova visão do mundo. A primeira tentativa séria ocorreu em 1615-1616. Atacado de diversos lados por externar opiniões copernicanas, Galileu optou pela ofensiva. Numa série de cartas amplamente difundidas (a monsenhor Dini, à grã-duquesa Cristina), defende com minúcias a comparação entre o sistema de Copérnico e o texto das Escrituras; outros escritos, mais puramente filosóficos, tentavam estabelecer a superioridade explicativa do heliocentrismo. Em março de 1616, o jogo está perdido; um decreto do Santo Ofício proíbe a doutrina do movimento da Terra e põe o livro de Copérnico no *Index*. Passam-se então sete anos antes que surja uma esperança de mudança. Em 1623, o cardeal Maffeo Barberini, que externara publicamente sua admiração por Galileu, é eleito papa com o nome de Urbano VIII. Galileu logo lhe dedica a obra que acaba de terminar, *Il Saggiatore* (*O Ensaiador*), na qual, sem falar do copernicanismo, desenvolve com brio uma metodologia que, posta em ação, só poderia levar à adoção daquele. Pouco depois, começa a elaborar o futuro *Diálogo*. Interrompida várias vezes (sente-se vigiado e fica doente em 1628), a redação é terminada em 1630. A situação parece particularmente favorável; em março do mesmo ano Urbano VIII declara que nunca foi hostil a Copérnico, e em setembro dá permissão para que o livro seja impresso em Florença. Isso ocorre no início de 1632, mas logo a situação se deteriora. Urbano VIII tem a impressão de que foi burlado (convencem-no de que ele serviu de modelo ao simplório do *Diálogo*, o aristotélico Simplício); em agosto a venda do *Diálogo* é proibida, e em outubro Galileu recebe a intimação de comparecer diante da Inquisição em Roma. Depois de vários adiamentos, o processo começa em abril de 1633. Termina em 22 de junho com a leitura da célebre fórmula de abjuração no convento dominicano de Santa Maria sopra il Minerva; Galileu é condenado à liberdade vigiada para o resto da vida.

Escolheu cumprir a sentença em sua cidade de Arcetri, de onde não saiu mais, nem para ir a Florença, bem próxima. Recuperando logo as energias, a partir do fim de 1633 começa a organizar e a completar as numerosíssimas notas que vinha acumulando havia trinta anos sobre duas "ciências novas": uma teoria geométrica da resistência dos materiais e sobretudo uma teoria geométrica do movimento dos corpos pesados. A redação progredia regularmente, e as partes terminadas iam sendo passadas pouco a pouco aos Elzevier, os grandes editores holandeses. As últimas páginas foram terminadas em 1637, e o livro, publicado em julho de 1638 em Leiden. Ficando cego, Galileu só pôde cerrar nas mãos os exemplares que lhe chegaram em junho de 1639.

Passou os últimos anos de vida cercado de alunos, Viviani, depois Torricelli. Recebia visitantes da Europa inteira, e a correspondência continuou ininterrupta. Galileu continuava interessado por tudo: pela medida do tempo, pela teoria euclidiana das proporções, pela força de percussão, retomando diversos trechos de seus *Discursos* para melhorá-los. Lentamente, porém, a vida o abandona, e ele falece em 9 de janeiro de 1642 às 4 horas da madrugada.

Durante muito tempo prevaleceu a idéia de que a obra de Galileu, que subverteu a antiga filosofia natural, não podia ficar devendo nada a essa filosofia. Duas opções, feitas desde cedo, constituiriam sua origem: o desejo de preferir sistematicamente a observação ao discurso, por um lado, e a exaltação da inteligibilidade geométrica contra a inteligibilidade filosófica, por outro lado. Só um sentido aguçado da experimenta-

ção, combinado com a influência dos geômetras gregos, podia levar – ao que parece – a lançar as bases da ciência nova. A história das ciências permite afirmar hoje que isso não passa de lenda. Não que Galileu tenha deixado de praticar e admirar Arquimedes. Já em 1585, com 21 anos, dedicava-se ao problema tipicamente arquimediano da determinação dos centros de gravidade, e no ano seguinte construiu uma balança hidrostática. Até o fim, aliás, não deixará de proclamar sua dívida, assim como não deixará de falar em nome da "licença geométrica", cujo exemplo Arquimedes soubera dar. No entanto, embora o modelo seja arquimediano, foi dos conceitos e dos problemas legados por Aristóteles que Galileu realmente partiu.

A iniciação começara bem cedo, já nos primeiros anos em Pisa, de 1581 a 1584. Os cadernos de nota (aulas ou leituras pessoais?), publicados por Favaro com o título *Juvenilia*, revelam a amplidão e as minúcias desse pensamento. Desses anos, Galileu manterá com o pensamento aristotélico (e de tradição aristotélica) uma familiaridade de que são testemunho – para quem ler com atenção – todas as suas obras ulteriores. Antes de se tornar o símbolo do antiaristotelismo, Galileu foi aluno atento dos filósofos.

E discípulo também, durante um período nada desprezível (talvez até 1594 aproximadamente). Nesse aspecto, nada mais claro que *De Motu*, redigido durante a segunda estada em Pisa, de 1590 a 1591. A doutrina de Aristóteles é sem dúvida criticada em numerosos pontos. Em nome de Arquimedes, mostrou-se, por exemplo, que o movimento natural dos corpos pesados não é comandado pelos pesos individuais dos móbeis, mas apenas por seus pesos específicos; em oposição a Aristóteles, afirma-se que o movimento dos projéteis é explicado através da noção medieval de *impetus*, e afirma-se sem restrição que o peso e a leveza são apenas propriedades relativas dos corpos pesados; mais importante talvez (ainda que a idéia não tenha sido explicitada) é que a possibilidade de movimento no vácuo não é descartada. Dito isto, as teses tradicionais são mantidas no essencial. O movimento continua inseparável da natureza dos corpos movidos: só a ação contínua de um motor pode explicar a permanência de um movimento; a oposição entre movimentos naturais e movimentos violentos permanece inalterada.

Foi nos dez ou doze anos seguintes que Galileu conquistou progressivamente independência intelectual e começou a lançar os marcos de seus futuros trabalhos. Nos anos 1590, interessou-se primordialmente por matemática aplicada. Embora algumas de suas atividades só tenham interesse técnico (invenção de uma máquina para fazer a água subir, construção da bússola geométrica e militar), o mesmo não acontece com o tratado *Le Mecaniche*, composto em Pádua em 1593 ou 1594, cujo objetivo é apresentar uma teoria comentada das máquinas simples. O domínio do assunto exposto é notável. Galileu não só demonstra perfeito conhecimento de todas as contribuições anteriores (da escola aristotélica e de Arquimedes, tanto quanto da contribuição mais recente do século XIII, inaugurado com *De ratione ponderis* de Jordão de Nemours), como também sabe combiná-las com habilidade e clareza sob a égide de três princípios sucessivamente implementados: definição do equilíbrio pela igualdade dos momentos estáticos de força e resistência (ele foi, assim, o primeiro que utilizou axiomaticamente a noção de momento estático), identificação do poder que um corpo tem de erguer outro com seu poder de pô-lo em movimento (o que permite integrar rigorosamente a teoria das máquinas simples à ciência do equilíbrio); e análise de cada máquina simples por meio de sua redução à alavanca ou a um sistema de alavancas. Mas ao mesmo tempo começam a surgir várias idéias cuja importância será capital mais tarde para a ciência do movimento. Discutindo o plano inclinado, Galileu introduz a noção de *momento del discendere* (ou momento de descenso), com a qual caracteriza a tendência variável de um corpo posto sobre um plano a mover-se para baixo segundo a variação do ângulo de inclinação – aumentando com ele, ou diminuindo com ele. Como o momento de descenso está ligado à gravidade, é o poder dinâmico desta que se encontra, ao mesmo tempo, separada do peso propriamente dito e erigida a objeto conceitual distinto; donde a possibilidade, em certos casos-limite, de considerar a sua anulação e assim criar

para o estudo do movimento situações completamente inéditas. *Le Mecaniche*, aliás, apresenta imediatamente a prova disso. Se imaginarmos uma superfície em que houvesse desaparecido o momento de descenso (por exemplo "a superfície de um lago gelado"), uma esfera perfeitamente polida, colocada sobre essa superfície, não manifestaria mais "tendência nem resistência ao movimento"; não seria então necessária uma força mínima para tirá-la do repouso? Qualquer força – responde Galileu –, por menor que fosse, seria de fato suficiente para movimentá-la, e com essa simples frase é posta em xeque uma das convicções mais fortes da antiga filosofia natural: o primado do repouso sobre o movimento. A idéia de que a matéria, enquanto tal, é indiferente ao repouso e ao movimento surge assim pela primeira vez (*OC*, t. II, pp. 179 s.).

A etapa seguinte situa-se mais ou menos no fim dos anos 1590 e nos primeiros anos do século XVII. Os dois projetos aos quais Galileu vai dedicar o resto de sua vida emergem com toda a clareza. O primeiro de que temos menção é a justificação do copernicanismo. Já em 1597, numa carta a Kepler, Galileu se diz copernicano convicto, e deplora o fato de "serem tão raros os que estudam a verdade e não filosofam de má maneira"; sete anos depois, *Lição sobre a Estrela Nova de 1604* repete essa profissão de fé e ressalta uma de suas conseqüências mais notáveis: a semelhança material entre a Terra e os corpos celestes (contrariando a tese peripatética da heterogeneidade do Céu e da Terra) (t. II, p. 283). No intervalo, uma carta a Guido Ubaldo del Monte, escrita em 1602, revela que ganhou corpo o segundo grande projeto de Galileu: a construção de uma ciência geometrizada do movimento dos corpos pesados; dois resultados, que são também duas descobertas, são comunicados por Galileu a seu correspondente: o isocronismo das oscilações pendulares e o futuro teorema VI da terceira Jornada dos *Discursos* (t. X, p. 98); em 1604, uma carta a Paolo Sarpi fala da lei do quadrado dos tempos e pretende baseá-la na suposição de que no movimento naturalmente acelerado a velocidade cresce na proporção direta do espaço. Já em 1604, por conseguinte, Galileu fixou com exatidão o duplo programa que pretende levar a cabo. Dele não se desviará durante 36 anos – com momentos extraordinários de felicidade e infelicidade.

1609-1610: nunca será demais ressaltar a importância decisiva desses dois anos para a justificação do copernicanismo. Assestando sua luneta para o céu, Galileu descobriu em algumas semanas os satélites de Júpiter e os anéis de Saturno; estabeleceu a verdadeira natureza da Via Láctea, explicou a luz "acinzentada" da Lua, mostrou por meio de um raciocínio irrefutável que a superfície lunar, "a exemplo da superfície da Terra, está toda recoberta por proeminências gigantescas, depressões e abismos profundos" (*Sidereus Nuncius*, t. X, pp. 59-69). Alguns meses depois, houve a descoberta das fases de Vênus e a evidenciação, com respeito ao próprio Sol (com a observação das manchas), de autênticos fenômenos de geração e de corrupção. Diante desse mundo nunca antes visto, que surgia literalmente ante seus olhos, Galileu logo compreendeu que a justificação do copernicanismo também acabava de entrar numa fase nova, e do plano puramente geométrico podia ser transportada para o plano físico.

Pois ele não hesita um só instante sobre o significado filosófico das descobertas que acaba de acumular e que se reduz a uma palavra: homogeneidade do mundo. A tese tradicional de heterogeneidade (de um lado o mundo sublunar, ou seja, a Terra, e do outro o conjunto dos corpos celestes) foi destruída como jamais tese alguma o fora. A Terra tem uma superfície desigual. Assemelha-se estritamente à Lua. É o domínio da geração e da corrupção. Só faz imitar o Sol. Não tem luz própria. Sua situação é a mesma de Vênus e dos planetas, e a luz acinzentada da Lua mostra ademais que ela é, assim como a Terra, capaz de refletir os raios recebidos do Sol etc. Para compreender o exato alcance dessa argumentação (ela constituirá, naturalmente, a primeira Jornada do *Diálogo* de 1632), basta então reportar-se à cosmologia tradicional. O geocentrismo e a tese da heterogeneidade são, é claro, duas proposições distintas, mas providas exatamente do mesmo *status*: conhecer as *conseqüências necessárias* das idéias diretivas do sistema.

Destruir a tese da heterogeneidade era, portanto, deslocar a própria base desse sistema e, ao mesmo tempo, deixar o geocentrismo *sem fundamento*. Privado de sua sustentação filosófica, este voltava a ser simples hipótese com que o heliocentrismo podia ser confrontado em pé de igualdade.

A essa confrontação são precisamente dedicadas a segunda e a terceira Jornadas do *Diálogo*. Escritas num estilo excepcional, elas conservam ainda hoje todo o brilho do primeiro dia. A segunda Jornada ataca de frente aquilo que, para os geocentristas, constituíra desde sempre a condenação sem apelo do geocinetismo pela própria experiência: a ausência manifesta de todos os *efeitos* que o movimento da Terra não poderia deixar de provocar. Pois, como um movimento tão rápido quanto o movimento diurno poderia deixar de criar uma situação totalmente diferente daquela que observamos sempre? Um corpo solto do alto de uma torre, por exemplo, só poderia chegar ao chão muito longe dessa torre, a oeste (ou ainda, como dizia já Aristóteles: uma flecha atirada verticalmente jamais coincidiria com seu ponto de partida). De modo mais elaborado (e essa forma do argumento remonta a Tycho-Brahé), como um tiro dado por um mesmo canhão, nas mesmas condições, alternadamente para leste e para oeste, poderia ter o mesmo alcance? Arrastado pelo movimento da Terra, o canhão, no caso do tiro para leste, não poderia deixar de ir ao encontro da bala, enquanto, no caso do tiro para oeste, o caráter oposto dos dois movimentos alongaria consideravelmente o alcance do tiro. Por fim – e este último argumento parecia conter a impossibilidade do geocinetismo –, nunca ninguém soube explicar a ausência dos efeitos devastadores que a força centrífuga, oriunda do movimento diurno, deveria infalivelmente provocar. Justificar o copernicanismo era, pois, acima de tudo, mostrar que não existe incompatibilidade entre o movimento da Terra e nossa experiência mecânica comum ou, se preferirem, que sobre uma Terra que gira em torno do próprio eixo em 24 horas e sobre uma Terra imóvel, os fenômenos acima citados ocorreriam exatamente do mesmo modo.

Como faz com grande freqüência, Galileu em primeiro lugar reformula o problema. De início, uma experiência acessível a todos. Imaginemos um observador fechado na cabina de um navio que faça a rota de Veneza a Alepo. Ao longo da viagem, não se notará modificação alguma nas relações entre os objetos dispostos em torno dele; portanto, dentro do navio será impossível saber se este está parado ou em movimento, e é fácil entender que isso ocorre sempre que um conjunto de corpos compartilhem um movimento comum. Substituamos então o navio pela Terra na hipótese copernicana. Se ela realmente gira sobre si mesma em 24 horas, a pedra que for largada do alto de uma torre ou a bala atirada alternadamente para leste e para oeste não partirão do repouso absoluto, mas de um estado de movimento inicial, do qual participam todos os objetos terrestres (entre os quais os observadores) e que nada, por conseguinte, permitirá distinguir do repouso. E Galileu nota: "Estabeleçamos como princípio de nossa reflexão a consideração de que, seja qual for o movimento atribuído à Terra, ocorre necessariamente que para nós, habitantes dela e participantes de seu movimento, ele permanece totalmente imperceptível e é como se não existisse desde que olhemos simplesmente os objetos terrestres" (t. VII, pp. 139-40).

No entanto, isso não é mais que um primeiro passo. Para explorar suas possibilidades, ou seja, provar que a participação de todos os corpos terrestres no movimento diurno anula *eo ipso* as perturbações anunciadas pelos geocentristas, falta dar mais um passo, que é também um progresso teórico radical: estabelecer que um movimento uniforme pode em certas condições *conservar-se indefinidamente*. Galileu – que teve o gênio de compreender esse fato – conseguiu fazer isso desenvolvendo sistematicamente sua análise do poder motor da gravidade. Já vimos como esta – concebida como uma força imanente à matéria e agindo em direção ao centro da Terra – se manifesta por intermédio de um *momento de descenso* máximo na vertical que diminui progressivamente se o corpo estiver sobre planos cada vez mais inclinados. Responsável pela tendência ao movimento para baixo, o momento de descenso é também responsável pela resistência ao movimento para cima. Dito isto, representemos um plano sem inclinação alguma, ou seja, tal que um

objeto, em movimento sobre esse plano, não se aproxime nem se afaste do centro da Terra; portanto, como a gravidade não pode mais exercer sua função motriz, o objeto móvel não terá mais momento descendente tampouco tendência ou resistência ao movimento. Como já sabemos, uma força, por menor que seja, bastará para movimentá-lo. O que acontecerá, porém, se ele for posto em movimento? Parará ao fim de certo tempo, como toda a dinâmica tradicional acreditava, ou o desaparecimento da resistência – com o desaparecimento do momento de descenso – imporá uma conclusão bem diferente? Com uma audácia que seria impossível deixar de admirar, Galileu responde enunciando pela primeira vez – e em sua primeira forma – o princípio da conservação do movimento adquirido: sobre um plano que não se afaste nem se aproxime do centro da Terra, um movimento, uma vez iniciado, se conservará indefinidamente. Ou melhor (e aqui vemos realmente emergir o conceito de movimento inercial), em vez de ser anulado, se um novo movimento for imprimido ao objeto, ele permanecerá constante em grandeza e direção, e o movimento real do corpo resultará de sua combinação com o novo movimento.

Estabelecido esse princípio, fica mais fácil refutar a argumentação dos geocentristas. Tomemos de início o caso de um corpo pesado que cai do alto de uma torre. Se o movimento diurno é uma realidade, esse corpo participa dele plenamente, tanto quanto a torre, e então, mesmo que pareça imóvel no alto desta, ele possui, como que gravado em si, um movimento adquirido (um ímpeto, diz Galileu). Ora, esse movimento é exatamente do tipo dos movimentos a que se refere nosso princípio de conservação: em caso de queda livre, ele se comportará, portanto, como um movimento inercial, mantendo o objeto de instante em instante na vertical em relação a seu ponto de partida, de tal modo que ele tocará o solo exatamente ao pé da torre. A objeção de Tycho-Brahé sobre a desigualdade dos tiros para leste e para oeste resolve-se da mesma maneira. Antes de ser projetada, a bala participa, assim como o canhão, do movimento diurno; agindo como um movimento inercial, este último permitirá – se o tiro for dado para leste – realizar o mesmo deslocamento do canhão nessa direção, portanto precedê-lo com a distância correspondente ao efeito do tiro propriamente dito; ao contrário, se o tiro for dado para oeste, o movimento inercial da bala, que é dirigida para leste, anulará de instante em instante a fuga do canhão e de novo permitirá que entre um e outra só subsista a distância imputável ao tiro. Se as condições nas quais este é dado forem sempre as mesmas, jamais haverá diferença observável. Assim, está errado afirmar que o movimento da Terra provocaria conseqüências incompatíveis com nossa experiência cotidiana: esta combina tanto com o heliocentrismo quanto com o geostatismo.

A terceira Jornada do *Diálogo* prossegue essa defesa do copernicanismo: de início respondendo às objeções mais especificamente relativas ao movimento anual (nas quais não insistirei), mas sobretudo, uma vez estabelecida a possibilidade física do heliocentrismo, demonstrando sua incontestável superioridade racional. Esta pode de fato ser resumida numa palavra: de acordo com todas as observações celestes e, em especial, com as novas observações possibilitadas pela luneta, *o sistema copernicano permite chegar aos fatos e em parte prevê-los como conseqüências necessárias de seus princípios*. É o que acontece com as fases de Vênus, com as variações do diâmetro aparente dos planetas, com os movimentos transversais e oblíquos notados em relação às manchas solares (neste último caso Galileu completa a hipótese heliocêntrica com a idéia de uma rotação do Sol em torno de seu próprio eixo). A cada vez, é sempre a mesma necessidade interna, a mesma economia de meios, a mesma capacidade de partir de um pequeno número de suposições para chegar aos fatos em toda a sua complexidade.

Essa obra tão brilhante naturalmente também tem seus limites. Houve quem notasse a forma particularíssima com a qual Galileu introduz o princípio de conservação do movimento adquirido; um estudo mais detalhado mostraria também sua impotência em refutar a objeção da força centrífuga. Assim também, a maneira como são ignoradas as três leis de Kepler sempre espanta os historiadores das ciências. Nenhuma dessas deficiências pode decerto ser ignorada, mas elas significam apenas que Galileu não é Newton ou,

se quiserem, que, depois da rejeição da cosmologia tradicional, o sistema desenvolvido por Galileu constituiu uma primeira etapa, da qual a mecânica celeste de Newton não é absolutamente o simples aperfeiçoamento. Fato é que o *Diálogo* resolveu quase todas as dificuldades *físicas* com as quais se chocava ainda o heliocentrismo no início do século XVII, contribuindo muito para sua adoção (ocorrida bem antes de Newton); fato é também que, levando Galileu a depreender o conceito de movimento inercial (e, correlativamente, o do sistema inercial), a justificação do copernicanismo terá ajudado de maneira nada desprezível a criação da ciência nova do movimento.

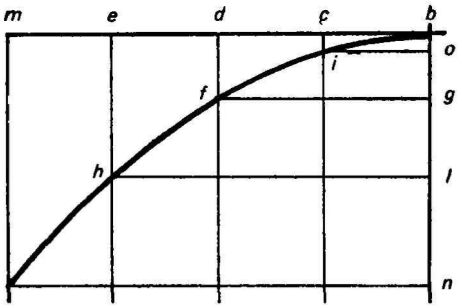
Essa ciência nova encontra-se precisamente nos *Discursos* de 1638. Sua contribuição é fácil de caracterizar: ela lançou as bases da inteligibilidade geométrica do movimento, ou seja, da própria natureza. Em outros termos e graças aos *Discursos*, os problemas do movimento natural de queda (livre ou não) e do movimento dos projéteis acabam por transformar-se naquilo que, para Arquimedes, foram os problemas do equilíbrio: questões matematicamente abordáveis, para cuja análise e solução, portanto, podem ser utilizados diretamente os recursos próprios da matemática. Está claro que, se Galileu pôde vencer essa etapa decisiva, deveu isso ao fato de ter sabido reunir no sistema teórico que utilizava duas qualidades essenciais: ser fisicamente adequado e possibilitar a utilização da matemática.

A primeira deve-se inteiramente ao gênio individual e, portanto, requer sobretudo considerações históricas. Com que conceitos Galileu elaborou sua representação do movimento dos corpos pesados na proximidade da Terra? Terá sido seu criador integral ou ter-se-á beneficiado, em certos pontos, de trabalhos anteriores? A partir do início do século XX (na verdade desde Pierre Duhem), a história das ciências multiplicou pesquisas e hipóteses. As coisas hoje estão mais ou menos claras. Sabemos que Galileu encontrou na herança escolástica sugestões importantes e úteis – em especial a teoria das variações do movimento (*latitudines motus*) nascida no século XIV da equiparação da velocidade com uma grandeza intensiva. O vocabulário dos *Discursos*, mas também certos raciocínios, refletem, sem o menor equívoco, essa influência. Sua contribuição pessoal nem por isso deixou de ser determinante. No que se refere às idéias realmente fundamentais, ele não tem precursor: quando compreende, por exemplo, que o tempo é a variável independente adequada (e não o espaço) para analisar o aumento da velocidade no movimento natural de queda; que esse aumento é *contínuo*; ou, mais profundamente ainda, quando compreende que a velocidade instantânea de um objeto em queda livre é em qualquer momento a soma dos aumentos elementares iguais de velocidade que foram nele imprimidos, desde o início de seu movimento, nos intervalos de tempo iguais sucessivos. Em todos esses pontos (e não devemos esquecer o conceito importantíssimo de *momento de descenso*) Galileu inova no sentido pleno do termo.

A segunda qualidade do sistema teórico de Galileu – possibilitar a penetração da geometria no estudo do movimento – pode ser evidenciada por meio de uma análise racional. A observação do movimento natural de queda revela-nos que nem todos os corpos caem com a mesma velocidade, portanto que a gravidade age de maneira aparentemente diferente segundo a constituição dos corpos. Por sua vez, a teoria geométrica do movimento naturalmente acelerado postula que as leis (ou teoremas) aos quais ela conduz são válidos para todos os corpos, ou seja, que para todos o movimento de queda ocorre da mesma maneira. E logo se percebe o problema que Galileu precisou enfrentar: se a gravidade – causa intrínseca do movimento naturalmente acelerado – se manifesta de modo diferente segundo a natureza dos corpos, como ter certeza de que esse movimento ocorre exatamente da mesma maneira para todos? De que, apesar da diversidade das velocidades observadas, ele sempre obedece às mesmas leis e assim se adapta a um mesmo modelo geométrico? Uma demonstração de que a ação da gravidade é exercida de modo idêntico em todos os corpos (sendo o meio o único responsável pela diversificação de suas velocidades respectivas de queda) representava, pois, um preâmbulo indispensável à geometrização – a garantia, de algum modo, de que a própria idéia de ciência geometrizada não era absurda do ponto de vista

físico. Deixando de lado o detalhe (remeto às obras especializadas), eu apenas lembraria a conclusão de Galileu: no vácuo, onde houvesse desaparecido todo o efeito de resistência do ar, todos os corpos – fosse qual fosse sua natureza própria – cairiam na mesma velocidade. Livre para manifestar-se sem obstáculo, a força motriz natural comunicaria a cada corpo um movimento espontâneo idêntico, e é esse movimento – o *fato geral* da queda dos corpos, se quiserem – que vai constituir a referência física, perfeitamente determinada, da teoria geometrizada (*Discursos*, primeira Jornada, t. VIII, pp. 106-21).

Satisfeita essa primeira condição generalíssima, tentaremos ver como, num ponto preciso, Galileu soube modelar seu sistema teórico de tal maneira que possibilitou a utilização da matemática para a *análise natural* (e não para a simples descrição das aparências). Tomarei o exemplo do movimento dos projéteis na quarta Jornada dos *Discursos*. Sejam dois eixos *bm* e *bn* que formam um ângulo reto; *bm* está dividido em partes iguais de tal modo que, se $bc = 1$, $bd = 2$, $be = 3$, $bm = 4$ etc., *bn*, por sua vez, está dividido de tal maneira que as partes *bo*, *bg*, *bl* e *bn* são iguais aos quadrados dos inteiros naturais sucessivos ($bo = 1$, $bg = 4$, $bl = 9$, $bn = 16$ etc.). São traçadas perpendiculares aos pontos *c*, *d*, *e*, *m* e *o*, *g*, *l*, *n*, e traça-se a curva que une suas interseções. Desde Apolônio, como lembra Galileu, sabe-se que essa curva é uma parábola. Agora, imaginemos que as divisões em *bm* e *bn* representam os efeitos de dois movimentos incidentes, simultaneamente, sobre um corpo: um movimento uniforme horizontal e um movimento uniformemente acelerado para baixo (regido pela lei $e \equiv t2$); está claro que a trajetória real descrita pelo objeto móvel seria precisamente a parábola *bh*. Assim como está claro que, se a situação de um projétil pudesse ser equiparada à desse objeto, estaria aberto o caminho para a geometrização do movimento dos projéteis. O que se pressupõe para essa equiparação? Duas coisas exatamente. Em primeiro lugar, que os dois movimentos possam combinar-se – princípio reconhecido desde a justificação do copernicanismo e que, para Galileu, não representa dificuldade. Em segundo lugar, que o movimento possa conservar-se em certos casos, e esse privilégio era expressamente reconhecido no movimento retilíneo uniforme. Ora, aí está a dificuldade para Galileu. É verdade que ele dispõe do princípio de conservação do movimento uniforme, mas numa forma bem particular: quando se trata de um movimento que não afasta nem aproxima do centro da Terra, ou seja, de um movimento sobre um plano esférico; exigindo por sua vez um plano horizontal, tangente à superfície terrestre, o movimento retilíneo é por definição incapaz de satisfazer essa condição, e, a rigor, não pode conservar-se. Donde, inevitavelmente, a alternativa seguinte: ou ficar com essa formulação do princípio de conservação e renunciar ao modelo geométrico, ou adaptá-la de tal maneira que se torne fisicamente legítima a utilização da geometria das cônicas para a análise do movimento dos projéteis. Para nos convencermos de que Galileu entendeu perfeitamente isso, basta ler o início da quarta Jornada dos *Discursos*: "Imaginei que um objeto móvel foi lançado sobre um plano horizontal de



onde foram retirados todos os obstáculos: segundo o que se disse alhures com mais vagar, é evidente que seu movimento se perpetuará indefinidamente e de maneira uniforme sobre esse plano, desde que ele seja prolongado infinitamente" (t. VIII, p. 268). Com essa reformulação (cujo caráter inofensivo será mostrado em seguida), a análise física se abre sem restrições para a geometria e, enriquecida com sua contribuição, pode desde logo iniciar uma investigação metódica dos principais aspectos do movimento dos projéteis. Assim, de saída, a matemática é muito mais que um instrumento para a ciência nova da natureza: influenciando diretamente a conceitualização, contribui, tanto quanto certas hipóteses gerais (princípio de simplicidade, princípio de continuidade etc.), para modelar outra visão da realidade.

Resta o problema da interpretação geral dessa obra excepcional – especialmente da metodologia que a orienta. Como Galileu procedeu? Como obteve os princípios que soube utilizar de modo tão brilhante? Que papel a observação – e com ela a experimentação – desempenhou na gênese e no desenvolvimento de sua ciência? A cada época, uma apreciação. Nos dias triunfantes da ciência clássica, a resposta era simples: Galileu introduziu o método experimental numa forma mais ou menos perfeita, e sua ciência (a nossa) é fruto direto dessa descoberta (assim pensaram, por exemplo, Kant, Comte ou Whewell). Com a chegada do século XX, a construção de novos sistemas lembra aos filósofos que a ciência é em primeiro lugar inovação teórica e, por conseguinte, convida a um reexame atento de suas origens. A imagem de um Galileu a extrair seus princípios da observação, a demonstrar suas hipóteses por meio de minuciosas experiências, a separar estritamente ciência e metafísica, logo é questionada. Relendo o *Diálogo* e os *Discursos*, Alexandre Koyré fica impressionado com o caráter sumário ou fictício das experiências ali descritas; em vez de extrair seus princípios da observação, Galileu os introduz *a priori* e confia mais na dedução do que na verificação experimental; ligada à convicção de que a realidade é de essência matemática, sua ciência mostra-se mais como produto de um novo credo metafísico, que Koyré, baseando-se especialmente na segunda Jornada do *Diálogo*, acredita poder aproximar do platonismo. A essa tese enunciada em 1939, sucederam-se outras, seja para voltar à interpretação clássica numa forma mais elaborada (com Stillman Drake, por exemplo), seja para arrolar Galileu nas fileiras de uma nova idéia de ciência; assim fez Feyerabend, que, sem hesitar e também com base na segunda Jornada do *Diálogo*, vê em Galileu uma perfeita ilustração de seu "anarquismo metodológico".

Dessas leituras tão diferentes depreende-se pelo menos uma certeza: hoje, como ontem, Galileu continua sendo um referencial indispensável. A resposta à nossa pergunta – como Galileu, criador da ciência moderna, compreendeu sua empreitada e conseguiu levá-la a cabo? – exige, porém, um método mais modesto, mais atento também aos procedimentos que ele preconizou e aplicou realmente. Como devo ser breve, gostaria apenas de insistir em quatro pontos cujo esquecimento provoca, automaticamente, uma percepção deformada da obra de Galileu. O mais importante, parece-me, é a vontade constantemente expressa pelo autor do *Diálogo* e dos *Discursos* de transformar a própria natureza da análise física. Sem banir (à maneira positivista) a consideração das causas, Galileu pretende excluí-las totalmente da teoria científica enquanto conjunto organizado de proposições. Explicar não poderia, pois, consistir em restituir, por meio de um encadeamento hábil de silogismos, a trama causal que conduz à existência de cada efeito natural: "Só o estado de beatitude nos reserva tal conhecimento" (t. V, p. 188). Exemplificado principalmente pela geometrização do movimento dos corpos, um novo modelo é implementado: desenvolver – a partir de alguns dados iniciais, depois de identificadas as variáveis significativas – uma sucessão de proposições que, explicitando as relações fundamentais entre essas variáveis, descrevessem ao mesmo tempo as modalidades de efetivação dos fenômenos em questão. De uma proposição à seguinte, o nexo é rigorosamente semelhante ao estabelecido pela implicação matemática; física e matemática têm, claro, objetivos diferentes, mas raciocina-se da mesma maneira em ambas. O segundo e o terceiro pontos dizem respeito à observação, direta ou

provocada. Ninguém mais que Galileu esteve convencido de sua necessidade: não terá sido graças a ela que, depois de destruir – através da tese da heterogeneidade do Céu e da Terra – os fundamentos filosóficos do geocentrismo, ele pôde reencetar, em posição de força, a justificação do copernicanismo? Não terá sido também pela exploração sistemática de suas indicações que ele soube chegar à conclusão – decisiva para a idéia de teoria geometrizada do movimento natural de queda – de que no vácuo todos os corpos cairiam com a mesma velocidade? Não deve restar dúvida, tão numerosos são os exemplos. Dito isto (e é o terceiro ponto no qual cabe insistir), esse sentido manifesto da observação, essa habilidade pouco inegável de utilizar suas contribuições não devem jamais ser separadas de duas convicções bem particulares. Por um lado, a teoria é inteiramente livre em relação às sugestões da experiência cotidiana: Galileu é um dos primeiros a dissociar nitidamente observação e evidência sensível. Por outro lado, por mais necessária que seja, a experimentação funciona à maneira da demonstração em matemática: assim como esta, se bem-sucedida, transforma de uma vez por todas uma conjuntura em teorema, também a experimentação, se favorável, transforma para sempre a hipótese proposta numa verdade da natureza. "*Ex parte rei*, nota Galileu em *Saggiatore*, não há meio-termo entre o verdadeiro e o falso" (t. VI, p. 296). Por fim – e ninguém pode mais ignorar –, Galileu está convencido da racionalidade da realidade; sua posição é lúcida: criado por um ser infinito, o mundo foi feito na escala de sua razão, não na da razão humana, que o compreende apenas nos limites de suas capacidades, ou seja, por aquilo que ela tem em comum com a razão divina; a matemática está precisamente nesse caso, de tal modo que nosso conhecimento, por mais limitado que seja, pode também atingir a certeza graças a ela, nos campos que lhe são acessíveis. Autônoma por seus princípios e seus métodos, a ciência nova construída por Galileu mantém portanto, para ele, inegável alcance ontológico. Rompendo abertamente com a filosofia tradicional, ela nem por isso repudia a sua inspiração realista.

• Todas as referências do texto remetem à edição clássica de Favaro: *Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, 20 vol. (Florença, 1890-1909); *De Motu*, 1590-1591; *Le Mecaniche*, 1594-1595; tradução livre do Pe. Mersenne em 1634; *Les Méchaniques de Galilée: Les opérations du compas géométrique et militaire*, 1606; *Sidereus Nuncius* (*O Mensageiro Celeste*, 1610); *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua* (*Discurso sobre os Corpos Fluctuantes*, 1612); *Cartas sobre as Manchas Solares*, 1613; *Il Saggiatore* (*O Ensaiador*, 1623); *Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo*, 1632; *Discursos e Demonstrações Matemáticas Referentes a Duas Ciências Novas*, 1638; trad. franc. de M. Clavelin, Paris, 1972; *Le messager des étoiles*, trad. franc. Fernand Hallyn, Seuil, 1992; *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, trad. franc. René Frereux e François de Gandt, Seuil, 1992.

⇒ Robert Butts e Joseph Pitts (orgs.), *New Perspectives on Galileo*, Dordrecht, Reidel, 1978; Maurice Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, A. Colin, 1968; Stillman Drake, *Galileo Studies*, University of Michigan Press, 1970; *Galileo at Work*, University of Chicago Press, 1978; Pierre Duhem, *Les origines de la statique*, 2 vol., Paris, 1905-1906; *Essai sur la théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908; Antonio Favaro, *Galileo e lo studio di Padova*, Florença, 1883; Paul Feyerabend, *Against Method*, New Jersey, Humanities Press, 1975; Maurice Finnochiaro, *Galileo and the Art for Reasoning*, Dordrecht, Reidel, 1980; Paolo Galluzi, *Momento. Studi Galileiani*, Roma, Ateneo e Bizzarri, 1979; Ludovico Geymonat, *Galileo Galilei*, Turim, 1957; Alexandre Koyré, *Etudes galiléennes*, 3 vol., Paris, Herman, 1939; Anne Lise Maier, *Die Vorläfer Galileis im XIV Jahrhundert*, Roma, 1949; William R. Shea, *Galileo's Intellectual Revolution*, Nova York, Science History Publications, 1972; William A. Wallace, *Prelude to Galileo*, Dordrecht, Reidel, 1981; Winifred L. Wisan, The New Science of Motion: A Study of Galileo's De Motu Locali, *Archive for History of Exact Sciences*, 13, 1974; Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Gallimard, 1985; William A. Wallace, *Galileo and his Sources*, Princeton University Press, 1984; Ludovico Geymonat, *Galilée*, trad. Françoise Rosset e Sylvie Martin, Seuil, 1992; William Shea, *La révolution galiléenne*, trad. François de Gandt, Seuil, 1992.

Maurice CLAVELIN

GARVE Christian, 1742-1798

Filósofo alemão, nascido e falecido em Breslau. Lecionou na Universidade de Leipzig, onde sucedeu a Gellert em 1776. Garve foi uma das figuras mais importantes do que pôde se chamar de "filosofia popular" da *Aufklärung*. Contribuiu

de maneira eficaz para abrir o contexto filosófico alemão da época a outros horizontes do pensamento europeu. Conhecido por seus comentários dos textos de moralistas antigos, foi também e principalmente tradutor apaixonado de vários filósofos ingleses. Marcado por Hume, tentou fazer penetrar na Alemanha as teorias do empirismo. Mas ficou célebre antes de mais nada por sua polêmica com Kant, cuja *Crítica da Razão Pura* (1782) atacou. Kant respondeu-lhe com igual dureza, apesar de ter sido influenciado pelas teses morais de Garve. Este último acabou se desculpando por carta com Kant, o qual, por sua vez, aceitou a reconciliação.

• *Ueber die Verbindung der Moral mit d. Politik*, 1788; *Versuch über Verschied. Gegenstände aus d. Moral, Literatur und d. Gesellschaft. Leben*, 5 vol., 1792, 2ª ed., 1802; *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, 2 vol., 1797-1800; *Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre*, 1798; *Fragmente zur Schilderung des Geistes, Charakters und Regierung Friedrichs*, II, 2 vol., 1798; *Uebersicht über die Verschied. Prinzipien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit*, 1802-1803; *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neueren Schriftsteller*, 1789-1791; *Vermischte Aufsätze*, 1798; traduções de Ferguson, Adam Smith, Burke, Aristóteles, Cícero, *Correspondance: An eine Freundin*, 1801; *An Weisse*, 2 vol., 1803; *Mit Zollikofer*, 1804; *An seine Mutter*, 1830.

Dominique PONCET

GASSENDI Pierre, 1592-1655

Teólogo francês nascido em 1592 na aldeia de Champtercier, perto de Digne, na Provença, numa família de lavradores aparentemente abastados. Destinado desde a infância ao sacerdócio, Pierre Gassendi estudou em Digne e Aix, doutorando-se em teologia em 1614; sua carreira foi dupla: letiva (retórica em Digne, depois filosofia em Aix, definitivamente interrompida em 1623 pelo controle do Colégio de Aix pelos jesuítas) e eclesiástica (foi cônego de Digne desde 1614, como teologal e, mais tarde, como preboste, cargo que ocupou efetivamente em 1636). Fez-se conhecer nos anos 1620 por sua atividade científica (astronomia de observação) e por sua primeira obra, *Exercitationes paradoxical adversus Aristoteleos* (que poderíamos traduzir por "Ensaios Anticonformistas contra os Aristotélicos"), resultante de seu ensino em Aix, cujo livro I, o único que veio a público quando estava vivo, foi publicado em Grenoble em 1624. Trava relações com o meio intelectual parisiense por ocasião de suas estadas na capital, em 1615 e, sobretudo, em 1624-1625, depois 1628-1632 (esta última interrompida por uma viagem aos Países Baixos espanhóis e neerlandeses em 1628-1629). Em meados dos anos 1620, estabelece amizade com Peiresc e Mersenne e passa a corresponder-se com vários cientistas e pensadores, entre os quais Galileu; encontra-se, assim, a partir da estada de 1628-1632 em Paris, no centro do ambiente descrito por René Pintard como da "libertinagem erudita" (cujo núcleo, a "Tétrade", compreende Diodati, Naudé, La Mothe Le Vayer e Gassendi). Em 1626, começa a interessar-se por Epicuro. A obra que dedica ao estudo deste nos anos seguintes adquire a forma de um *De Vita et Doctrina Epicuri* (*Da Vida e da Doutrina de Epicuro*), cuja redação, parcialmente inédita, iniciada após seu retorno à Provença em 1632 e interrompida pela morte de Peiresc (1637), é retomada após sua volta a Paris (1641) e prossegue até 1645 ou 1646. Essa volta a Paris fora ocasionada por sua eleição à Agência Geral do Clero, cargo de primeiro plano que obtivera graças à intervenção de seu novo protetor, após a morte de Peiresc, o governador da Provença, Louis de Valois, conde de Alais e duque de Angoulême, eleição que, de resto, foi contestada e à qual acabou tendo de renunciar. Apesar disso, Gassendi ficou em Paris até 1648. Esse período é assinalado pela polêmica com Descartes ensejada pela obra *Meditações Metafísicas* deste último (1641-1642: "Dúvidas" de Gassendi = "Quintas Objeções", Respostas de Descartes, e "Instâncias" de Gassendi), pela publicação de vários opúsculos científicos (em particular, em defesa da mecânica e da astronomia de Galileu) e por sua nomeação, em 1645, para professor de "matemáticas" (Astronomia) do Colégio Real, onde, por motivos de saúde, ensinará apenas um ano. Gozando então de grande prestígio e notoriedade, soma às antigas relações novos amigos e discípulos (entre os quais, François Bernier, Sorbière, Chapelle, Cyrano de Bergerac), talvez mais libertinos do que ele teria dese-

jado. Estes o levam a publicar, em 1644, com o título *Disquisitio Metaphysica* (*Investigação Metafísica*), os textos da polêmica com Descartes de 1641-1642; em 1647, *De Vita et Moribus Epicuri* (*Da Vida e do Caráter de Epicuro* – trata-se dos primeiros livros da obra *De Vita et Doctrina Epicuri*); depois, em 1649, com o título *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii* (*Observações sobre o Décimo Livro de Diógenes Laércio*), uma nova redação da parte científica e filosófica da obra sobre Epicuro. Voltando à Provença em 1648, Gassendi escreve *Syntagma Philosophicum* (*Tratado de Filosofia*, ou mesmo, *Suma Filosófica...*), que nada mais é que uma terceira redação da mesma obra, a que ele dá seguimento, mas sem conseguir acabar, após uma derradeira volta a Paris (1653), onde falece em 1655: essa obra será completada, na edição póstuma das suas *Opera Omnia* (*Obras Completas*, 1658), com a impressão do fim do manuscrito de *De Vita et Doctrina Epicuri*.

Aos olhos de seus contemporâneos, Gassendi aparecia como pensador de primeira plana, assim como Thomas Hobbes, quatro anos mais velho, e René Descartes, quatro anos mais moço. No entanto, é difícil encontrar em sua obra a expressão de um pensamento original e coerente, dado o aspecto essencialmente erudito e crítico do conjunto de seus escritos.

O aspecto crítico predomina na primeira obra: *Exercitationes Paradoxicae* (livro I, publicado em 1624, livro II póstumo, faltando os cinco outros livros previstos), que se inserem numa tradição humanista e renascentista de antiaristotelismo. Filosoficamente falando, as principais características da obra são o nominalismo e o ceticismo. Essas duas atitudes se interseccionam e confluem em grande parte: o nominalismo, que Gassendi reivindica expressamente, tem por conseqüência, no essencial, a relativização dos conceitos humanos; o ceticismo, afirmado nas últimas páginas, desemboca numa teoria da ciência com ressonâncias fenomenistas ou positivistas (só podemos aspirar a uma ciência das "aparências").

Esse aspecto crítico e esses traços nominalistas e relativistas voltam a ser encontrados no exame que Gassendi faz, em 1641-1642, das *Meditações* de Descartes (*Disquisitio Metaphysica*, publicada em 1644), cujos pontos fortes são a crítica do método cartesiano (seu dogmatismo, a arbitrariedade de seus procedimentos, pontos de partida e pressupostos, o intuicionismo que os fundamenta: pretensão a alcançar as essências pelo pensamento puro), a crítica do conhecimento da alma por si mesma como essência e substância, que Descartes pretende extrair do cogito, a crítica às provas da existência de Deus, em que Gassendi contesta a positividade da idéia de infinito (provas *a posteriori* da Terceira Meditação) e a validade da passagem da essência à existência (argumento ontológico da Quinta Meditação). A aplicação dos instrumentos da crítica nominalista ao longo dos diferentes momentos dessa polêmica anticartesiana permite, bem ou mal, a coexistência de um ceticismo persistente (essências e substâncias são incognoscíveis em si mesmas), com um materialismo problemático (a razão não pode provar que a alma seja imaterial, que a matéria seja incapaz de pensar) e uma metafísica finalista e providencialista, em que apenas a visão das maravilhas da natureza permite que uma razão analógica e exterior, inseparável na vida terrena de seus instrumentos sensíveis, conclua pela existência de Deus.

O essencial dessas orientações divergentes, se não contraditórias, é encontrado com outra forma – mediante arranjos cujos detalhes muitas vezes são de difícil apreensão – na obra maior que, esta sim, tem caráter fundamentalmente erudito, através de suas sucessivas transmudações. Partindo do projeto de uma "Apologia de Epicuro" destinada a opor-se às tradicionais calúnias e restabelecer a verdadeira figura e a verdadeira doutrina do fundador do Jardim – não, decerto, para aprová-la integralmente, mas pelo menos para mostrar sua seriedade e sua dignidade e para opô-la ao exclusivismo, à estreiteza e aos vãos formalismos do aristotelismo escolástico –, Gassendi chegou rapidamente a um projeto mais vasto, em que a reconstituição mais ampla e completa da filosofia epicuriana, confrontada ao conjunto das outras filosofias, deveria mostrar-se coerente e forte; esse trabalho, apesar das restrições, das precauções e das limitações que se impõe, tende de certa forma a identificar-se com

seu herói filosófico. Essas características, comuns a *De Vita et Doctrina Epecuri*, inédito, e a *Animadversiones*, de 1649, esfumam-se mas não desaparecem em *Syntagma Philosophicum*, póstumo, em que a figura de Epicuro subsiste no centro da obra só de fato, mas não de direito: isto porque a obra deveria configurar-se como um tratado de filosofia em que, a cada problema que se apresentasse, Gassendi recorreria a uma exposição histórica de conjunto, mas na qual, em verdade, verifica-se que nas questões maiores Gassendi se pronuncia por soluções que são epicuristas ou apresentadas como tais. O fato é que os materiais dessas diferentes redações, na maioria das vezes, mal são modificados de uma para outra, que a estrutura de conjunto não é fundamentalmente transformada entre *De Vita et Doctrina Epicuri* e *Syntagma Philosophicum*, e que, em todos os casos, a tônica é sempre histórica: Gassendi expõe, explica, precisa, confronta, mas seu pensamento próprio é freqüentemente difícil de demarcar.

Todavia, as características maiores são bastante nítidas. A "lógica" contém uma teoria do conhecimento e da ciência com fundamentos empiristas que desenvolvem o nominalismo subsistente em toda a obra e em que confluem, com nitidez cada vez maior, tradições escolásticas e temas epicuristas; nela, o ceticismo passa a apresentar-se com a forma de um relativismo por meio do qual Gassendi pretende traçar uma "via média" entre pirronismo e dogmatismo (solução e fórmulas, que podemos duvidar sejam substancialmente diferentes das posições afirmadas em *Exercitationes Paradoxicae*, por exemplo).

A "Física" reúne, à maneira epicurista, o conjunto dos conhecimentos, ou verossimilhanças, concernentes a todos os seres. Nessa obra, Gassendi desenvolve uma teoria atomista depurada e modificada, para corresponder ao mesmo tempo aos dados e às exigências da ciência moderna – a de Galileu, de quem Gassendi se fez defensor mais ou menos esclarecido – e aos requisitos da ortodoxia religiosa e teológica: o "peso" dos átomos (*gravitas*) transforma-se em "mobilidade inata", que faz da matéria uma "matéria ativa", graças à qual o átomo é dotado de aptidão para mover-se em todos os sentidos num universo cujo vazio é totalmente indiferenciado, em que não existe, portanto, movimento natural de "queda" e em que, por conseguinte, não há por que introduzir o *clinamen*, requisito, no epicurismo, para a produção dos encontros originais de átomos; assim, mais além do universo de Epicuro, Gassendi parece retornar ao de Demócrito. Nesse universo, espaço e tempo são realidades primordiais, condições da localização e da sucessão: esses meios infinitos, contínuos, indiferentes a conteúdos, são entidades paralelas, incriadas, que fogem às categorias tradicionais de substância e de acidente. Mas, justamente por isso, são desprovidos da positividade substancial que faria decorrer de sua infinidade, totalmente formal, a infinidade e a eternidade efetivas do universo real e a pluralidade infinita dos mundos. Desse modo, contrapondo-se às tentações da razão materialista (às quais com certeza não foi totalmente insensível no plano intelectual), Gassendi pôde fazer prevalecer a possibilidade do finitismo cosmológico – possibilidade que uma razão menos audaciosa, aliando-se à fé ao modo tomista, é capaz de transformar em certeza categórica: o mundo real é finito, criado; os próprios átomos são criados em número finito, e sua mobilidade é criada juntamente com eles, solução esta análoga à que Gassendi finalmente adota para resolver, em sentido favorável à ortodoxia, a questão do sistema do mundo (opção declarada *in extremis* em favor do sistema de Tycho Brahé, em detrimento de Copérnico, de quem Gassendi é na realidade partidário no plano científico, e – quiçá – com uma extensão para a filosofia de Giordano Bruno). Embora a maior parte das exposições da *Física* seja dedicada a explicações dos fenômenos naturais apoiados nesse atomismo adaptado, encontramos uma metafísica inserida nesses mesmos arrazoados: teologia e psicologia racional. No livro do *Syntagma* dedicado às causas, a argumentação em favor da existência de Deus – causa primeira das coisas – apóia-se na prova tradicional pelo consentimento universal, apresentada com as características de uma argumentação epicurista (prova pela "prenoção" de Deus presente em todos os espíritos), e numa visão finalista das realidades da experiência que conduzem à afirmação de um Deus criador e arquiteto providencial do universo: essa teologia, que re-

pousa por inteiro na consideração de Deus através de seus efeitos e de suas obras, excluindo qualquer possibilidade de se ter dele uma idéia positiva que o represente em si mesmo, situa-se como tal, até certo ponto, na tradição tomista, no extremo oposto, em todo caso, das teologias agostinianas da interioridade. Mecanicismo atomista e finalismo teológico se justapõem ou se mesclam nas explicações de detalhe, predominando o primeiro nos campos físico e astronômico, ao passo que o segundo prevalece no campo da biologia. Mas, além disso, neste último domínio, para favorecer sua causa, à teoria materialista da alma animal (à qual convêm explicações de tipo epicurista) Gassendi sobrepõe uma psicologia da alma racional peculiar ao homem: alma imaterial, à qual se referem as operações propriamente intelectuais (apreensão de objetos sensíveis, capacidade de apreender a si mesmo, apreensão da universalidade dos conceitos como tal). A elaboração dessa psicologia parece, de resto, posterior à polêmica contra Descartes, sem contradizer formalmente, é verdade, as posições que Gassendi havia defendido nela, pois para ele o intelecto humano continua sendo não intuitivo, capaz de, na vida terrestre, só apreender seus objetos próprios por operações discursivas cujos materiais e instrumentos são sempre sensíveis e imaginativos.

A moral de Gassendi é menos – ou ainda menos – original: nela, desenvolve temas epicuristas (o prazer é o fundamento da felicidade e das virtudes), esforçando-se por dar uma interpretação compatível com a moral religiosa e tradicional, por intermédio de uma exegese da noção de prazer que insiste no primado aparentemente concedido nos textos epicuristas ao "prazer em repouso" sobre o "prazer em movimento" e aos prazeres da alma sobre os do corpo. Surpreendentemente, os elementos mais interessantes dessa moral encontram-se sem dúvida em seus aspectos políticos, porque, a propósito das virtudes de "Justiça" e de "Prudência", Gassendi utiliza os textos epicuristas para deles extrair uma teoria da sociedade, do Direito e do Estado com dominante contratualista, nisso inspirada em Hobbes, mas também – e nisso contrariando Hobbes – orientada em sentido naturalista (é a natureza que põe nos indivíduos não apenas a tendência a afirmar seu "direito" sobre todas as coisas – donde decorre o estado de guerra de todos contra todos –, mas também uma tendência a concluir os contratos que lhes permitem escapar de tal estado).

A filosofia de Gassendi pode mostrar-se, assim, sob todos os aspectos, uma filosofia de compromisso entre correntes e esquemas divergentes: tradição e modernidade, escolástica e epicurismo, mecanicismo e finalismo, materialismo e espiritualismo etc., entre as quais, em cada momento de seu desenvolvimento, ela realizou um equilíbrio instável e frágil, que é sem dúvida a razão profunda dos limites da sua influência.

• *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos*, Grenoble, 1624 (liv. I somente, o livro II foi publicado apenas em 1658 no t. III das *Opera Omnia*, reed. e trad. por B. Rochot com o título de *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, Paris, 1959); *Disquisitio Metaphysica*, Amsterdam, 1644 (reed. e trad. por B. Rochot, Paris, 1962); *De Vita et Moribus Epicuri*, Lyon, 1647; *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii*, 3 t., Lyon, 1649; *Syntagma Philosophicum*, publicado nas obras completas seguintes: *Opera Omnia*, 6 vol., Lyon, 1658.

⇒ R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943; B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme 1619-1658*, Paris, 1944; *Pierre Gassendi, 1592-1655. Sa vie et son oeuvre* (*Actes* des Journées gassendistes du Centre international de Synthèse, 1953), Paris, 1955; R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960 (3ª ed. ampliada em 1979); T. Gregory, *Scetticismo ed Empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, 1961; O. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Haia, 1971; W. Detel, *Scientia rerum natura occultarum. Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendi*, Berlim e Nova York, 1978; M. Messeri, *Causa e spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*, Milão, 1985; B. Brundell, *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht, 1987; E. Diaz Martín, *Pierre Gassendi. La afirmación de una nueva epistemología*, Granada, 1989.

Olivier BLOCH

GEHLEN Arnold, 1904-1976

Filósofo alemão nascido em 29 de janeiro de 1904 em Leipzig e morto em 30 de janeiro de 1976 em Hamburgo. Defende tese de doutorado de filosofia em 1927 e tese de habilitação em 1930. Em 1934 sucede a Hans Driesch em Leip-

zig como professor titular de filosofia. Em 1938, ocupa uma cadeira de filosofia em Königsberg, depois outra em Viena, em 1940. Em 1947, é nomeado professor titular de sociologia em Speyer e depois, em 1962, para a Technische Hochschule de Aix-la-Chapelle.

Respaldando-se na tese da prematuração de L. Bolk e nas descrições do homem como ser incompleto feitas por Herder, a antropologia filosófica de Gehlen, exposta em sua obra *Der Mensch*, mostra que o homem é um ser vivo que só conseguiu tornar a vida possível substituindo os instintos extra-específicos que lhe faltam por um órgão de regulação de sua relação com o meio ambiente: a linguagem. Rejeitando o dualismo cartesiano de alma e corpo, o autor reconstrói a formação do psiquismo humano e das instituições a partir da identificação do homem com os sons, com as coordenações audiofônicas.

Munido, de saída, apenas com instintos intra-específicos de nutrição, sexualidade e defesa, o ser vivo humano está fadado a preencher o hiato que separa seus sistemas motores de seus sistemas sensoriais: a apreensão de um estímulo extra-específico não suprime, como nos outros seres vivos, a inibição imposta a um dos programas motores, mas os convoca a todos e não pode desencadear nenhum, criando uma sobrecarga de angústia. O homem então supera esse hiato inventando correlações ao mesmo tempo sensoriais (auditivas) e motoras (fônicas) que lhe possibilitam subordinar o uso da mão ao uso do olho. Órgão de orientação cognitiva e prática, tanto quanto de descarga energética (que lhe permite escapar à pressão da situação), a linguagem pôs o homem em condições de "se fazer" e de "cuidar de si mesmo", projetando no meio ambiente sensível a estrutura de apelo por necessidade e de resposta, própria de suas relações com os outros homens, para transformar um ambiente imprevisível e agressivo em "mundo" disponível, previsível e controlável.

Contudo, essa transformação não é conquistada de forma definitiva, mas ocorre sempre que esse hiato originário irrompe de novo nesse mundo, em razão da "abertura" e da "indeterminação" que o caracterizam. A invenção de novas formas de vida, individuais e sociais, ocorre quando o ser humano se fixa, por meio do conhecimento, da ação e do desejo, às representações verbais através das quais ele supera esse hiato, livrando-se assim da pressão exógena das circunstâncias e da pressão endógena das pulsões. Essa estrutura de ação, própria do ato da fala, é para Gehlen o *a priori* biológico, psíquico e institucional que regula de antemão consciência e inconsciência humanas em todos os níveis do conhecimento, da ação e do desejo. As experiências reguladas pelos hábitos adquiridos graças à linguagem integram-se nas *performances* mais elevadas do imaginário verbal e assumem-se por objeto, em suas diversas formas, tais como arte, ciência, religião e filosofia.

A criança e o homem primitivo põem o mundo a falar para poderem percebê-lo, entregando-se assim a uma espécie de prosopopéia verbal, como descobrira W. von Humboldt. Gehlen refere-se a essa prosopopéia para reconstruir o modo como as instituições se engendram a partir da identificação entre parceiros sociais e Terceiros Sagrados nos quais se hipostasia essa prosopopéia. Nos ritos de figuração, a identificação com o Terceiro que é o animal cobiçado serve de desencadeador, selecionando nos imperativos as ações aptas à satisfação das necessidades primitivas e mantendo, pelos interditos, a inibição dos outros programas motores. A identificação com os Terceiros totêmicos, com os Terceiros que são os Deuses Soberanos, depois com os Terceiros politeístas e, finalmente, com o Terceiro judaico-cristão da palavra ocorre de modo análogo para regular a reprodução sexual, as descargas de agressividade, os diversos desejos e, finalmente, a consciência de fala e ação. Em *Urmensch und Spätkultur*, Gehlen compara o homem contemporâneo ao homem arcaico para mostrar como o recalcamento dessa prosopopéia originária repõe o homem diante de seu hiato originário, mas não lhe permite superá-lo mais essa vez. O advento dos tempos modernos seria marcado pela impossibilidade de programar a percepção do mundo externo pela figuração de um Terceiro qualquer: segue-se dessa impossibilidade sua incapacidade de derivar dessa percepção a seleção das condutas que lhe são afeiçoadas. A desdivinização judaica do mundo e, depois, sua experimentação

científica não redundariam simplesmente na vivência de um mundo desencantado, mas também criariam a impossibilidade de fundamentar as instituições jurídicas, sociais e políticas em alguma pré-harmonização do mundo e dos desejos do homem. Por isso, quando o homem contemporâneo transfere sua conduta de experimentação para si mesmo, na tentativa de se tornar conforme ao consenso ou a seu ideal de autonomia, experimenta a impossibilidade de fixar-se a qualquer representação verbal ou mental, seja ela cognitiva, prática ou pulsional. Ele não sabe mais nem mesmo o que conhece, nem o que deve fazer, nem mesmo o que deseja. O homem da cultura avançada faria a experiência do retorno do hiato num horizonte de linguagem e de comunicação neutralizada. A própria arte pictural, como diz Gehlen em *Zeitbilder*, não teria encontrado outra saída senão transfigurar esse retorno do hiato no impressionismo, no cubismo e depois na pintura abstrata. O malogro dessas diversas tentativas demonstra a verdade descoberta no judaísmo e no interdito de criar imagens de Deus: a impossibilidade de se assumir diretamente como objeto de transformação em que a identificação com a linguagem põe o homem.

• *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt, Ed. Athenaüm, 1940; *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt, Ed. Athenaüm, 1956; *Zeitbilder*, Frankfurt, Ed. Athenaüm, 1960; *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch*, Leipzig, Ed. Helm & Torton, 1927; *Wirklicher und unwirklicher Geist*, Leipzig, Ed. Noske, 1931; *Theorie der Willensfreiheit*, Berlim, 1933; *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, Ed. Rowohlt, 1957; *Soziologie* com H. Schelsky, Frankfurt, 1955; *Anthropologische Forschung*, Hamburgo, Ed. Rowohlt, 1961; *Studien zur Soziologie und Anthropologie*, Neuwied-Berlim, Ed. Luchterhand, 1963; *Moral und Hypermoral*, Frankfurt, Ed. Athenaüm, 1969; *Einblicke*, Frankfurt, Ed. Klostermann, 1975.

A edição das obras completas (*Gesamtausgabe*) começa a surgir em 1978 em Frankfurt, nas Edições V. Klostermann, sob a direção de Lothar Samson, 1978: t. 1, *Philosophische Schriften 1*; 1980: *Philosophische Schriften 2*; 1983: t. 4, *Schriften zur Anthropologie*; 1978: t. 5, *Institutionen (Urmensch und Spätkultur)*; t. 6, *Kristallisationen*; t. 7, *Einblicke*; t. 8, *Sozialregulationen. Schriften zur Ethik*; 1986: t. 9, *Zeitbilder. Schriften zur Ästhetik*; t. 10, *Vermischtes. Bibliographien. Biographisches*.

⇒ N. Hartmann, Neue Anthropologie in Deutschland, in *Blätter für deutsche Philosophie*, t. XV, 1941; K. O. Apel, Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen, in *Philosophische Rundschau*, 1962, pp. 1-21; H. G. Gadamer, A. Gehlens *Zeit-bilder*: Wissenschaftliche Malerei?, in *Philosophische Rundschau*, 1962, nº 10, pp. 21-30; J. Habermas, A. Gehlen: Moral und Hypermoral, in *Merkur*, 1969; J. Poulain, Die Versinnlichung der Vernunft in der Anthropologie, in *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Viena, Ed. S., 1986, pp. 123-37 (em francês, transcrito em "La sensibilisation de la raison dans l'anthropologie pragmatique", in *Critique de la raison phénoménologique*, Ed. du Cerf, 1991).

Jacques POULAIN

GENTILE Giovanni, 1875-1944

Filósofo italiano nascido em Castelvetrano, na Sicília, em 30 de maio de 1875, de uma família da classe média (o pai é farmacêutico e a mãe é filha de tabelião). Depois de fazer os cursos primário e secundário em Castelvetrano e em Trapani, ingressa na Escola Normal Superior de Pisa; na Faculdade de Letras, faz os cursos de Alessandro D'Ancona (literatura italiana), Amedeo Crivellucci (história moderna) e Donato Jaja (filosofia teórica). Donato Jaja é um discípulo de Bertrando Spaventa, cujo hegelianismo original exercerá influência determinante sobre Gentile. Sua tese de conclusão de curso sobre Rosmini e Gioberti, defendida em Pisa no ano de 1897, na qual ele retoma, no essencial, as interpretações de Spaventa, e sua tese de aperfeiçoamento, apresentada em 1898 em Florença e intitulada *Dal Genovesi al Galluppi*, abrem-lhe as portas da carreira universitária. Ensina de 1898 a 1906 no liceu de Campobasso, onde fica conhecendo Erminia Nudi, com quem se casa em 1901 e de quem terá seis filhos; passa depois ao liceu de Nápoles, onde pode desenvolver as relações intelectuais que mantém desde 1896 com Benedetto Croce. Com este último, funda em 1902 a revista *La Critica*, na qual trata mais particularmente das questões filosóficas, enquanto Croce cuida dos problemas de história e de crítica literária. Em 1903, a aula sobre *La Rinascita dell'idealismo* prenuncia as linhas gerais de seu programa especulativo. Apesar de algumas dificuldades iniciais em Nápoles, sua carreira universitária é brilhante e leva-o a Palermo, a Pisa, onde sucede

a Donato Jaja, e a Roma. É na Universidade de Roma que ensina até morrer. Em seu itinerário intelectual, 1911 é uma data importante: publica *L'atto del pensare come atto puro*, conferência na qual lança as bases da sistematização atualista. Em 1920 funda *Il Giornale critico della filosofia italiana*, que dirige até sua morte e que continua sendo ainda hoje um órgão filosófico pleno de interesse.

Quando da ascensão do fascismo, Gentile, que defendia um liberalismo aristocrático, vê em Mussolini um instrumento de renovação da vida cultural, política e social da nação italiana, um meio de concretizar o *Risorgimento*. As divergências teóricas e práticas com Croce acentuam-se até que ocorra a ruptura, em decorrência de seu engajamento político. De 1922 a 1924, ele ocupa o posto de ministro da Instrução Pública no ministério de Mussolini e impõe na área do ensino uma reforma bastante discutida, cujo sentido, aliás, será desviado pela evolução ulterior do regime. Em seguida, preside comissões encarregadas da reforma constitucional e, graças aos laços pessoais que o ligam ao *Duce*, desempenha um papel público relativamente importante. Em 1925 redige *Il Manifesto degli intellettuali italiani fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni*, ao qual responde o contramanifesto de Croce: é a ruptura oficial de uma amizade rica e fecunda. Fundador do Instituto Fascista de Cultura, membro do Grande Conselho Fascista, sua atividade de homem público assume múltiplas formas. De 1925 a 1944, dedica-se à publicação da *Enciclopedia Italiana*, editada por Giovanni Treccani. Com exceção de alguns verbetes, essa não é uma obra de propaganda, mas sim um trabalho realmente científico, graças a Gentile, que resiste às ameaças e às pressões dos mais fanáticos. Gentile esforça-se por manter abertura intelectual e certo liberalismo na escolha de seus colaboradores, preferindo a competência científica aos critérios ideológicos. Multiplicam-se os ataques contra ele, que só conseguiu continuar sua tarefa graças à proteção de Mussolini. No entanto, abandonará progressivamente outras responsabilidades, particularmente em 1937, quando precisará renunciar a seu posto de dirigente do Instituto Fascista de Cultura. São numerosas as coleções por ele dirigidas ou lançadas (ed. Sansoni, "Collezione Scolastica di Testi Filosofici", "Civiltà Europea", "La Meridiana", "Nuova collana di Autori Greci e Latini" etc.) e numerosas as instituições universitárias por ele geridas (diretor da Escola Normal Superior de Pisa, da Domus Galileiana, da Universidade Bocconi de Milão, membro de diferentes academias etc.), sem renunciar à atividade científica. Pode, assim, impor sua marca a todo o pensamento italiano. A curiosidade de Gentile é universal, e sua erudição é espantosa: estudos de história da filosofia (Telesio, Bruno, Vico, Rosmini, Gioberti etc.), publicação e tradução de textos (Kant, Espinosa, Spaventa, Bruno, Vico), trabalhos propriamente teóricos. Essa atividade variada, seu talento de educador e seu profundo humanismo asseguram-lhe uma irradiação muito mais ampla que a dos círculos fascistas, que, aliás, desconfiavam dele; Gentile ocupa posição eminente não só na filosofia mas também na cultura e mesmo na política italiana entre as duas guerras mundiais.

Pode-se contestar a parcialidade de suas escolhas, mas não se pode negar a variedade de seus dons; pode-se lamentar seu engajamento no movimento fascista, mas não a sinceridade desse engajamento e a coragem de sua ação. Gentile pagou com a vida o direito de ser hoje estudado com serenidade, o que, aliás, é feito na Itália por investigadores das mais diversas procedências. Quando da queda de Mussolini, Gentile, então à margem do regime, poderia ter deixado passar a tormenta e preparar uma adesão mais ou menos interessada aos vencedores; motivado por certo sentido de honra e fidelidade, preferiu prestar serviços à república de Salò e lançar vibrantes apelos à unidade dos italianos. Morreu em Florença, no dia 15 de abril de 1944, assassinado por *partigiani*.

Numa conferência intitulada Conceitos Fundamentais do Atualismo, Gentile definiu o enraizamento histórico de seu pensamento: "A filosofia atualista vincula-se historicamente à filosofia alemã de Kant a Hegel, tanto de modo direto quanto através dos autores que, na Itália do século passado, seguiram, expuseram ou criticaram os pensadores alemães desse período. Mas tam-

bém se vincula à filosofia italiana do Renascimento (Telesio, Bruno, Campanella), ao grande filósofo napolitano Giambattista Vico e aos renovadores do pensamento especulativo italiano na época do *Risorgimento* nacional: Galluppi, Rosmini e Gioberti" (*Introduzione alla Filosofia*, p. 18). Na realidade, esse juízo deve ser interpretado e corrigido em vários pontos.

a) É essencialmente através da interpretação vigorosa e pessoal dada por Spaventa ao sistema hegeliano e à história da *filosofia italiana em suas relações com a filosofia européia* que o Atualismo se vincula à filosofia alemã, a Kant e a Hegel. O próprio atualismo, aliás, considera-se a solução adequada para a dificuldade percebida por Spaventa e proposta como tema de reflexão moderna: "Conceber o novo idealismo como espiritualismo absoluto foi o problema legado por Spaventa à filosofia ulterior e o progresso mais importante realizado depois do hegelianismo: o impulso mais eficaz para o objetivo ao qual se destinava o novo idealismo, a filosofia da imanência" (L'esperienza pura e la realtà storica, in *La Riforma della dialettica hegeliana*, p. 239). O idealismo moderno deve pensar a idéia, o Absoluto, como "o próprio espírito em sua atividade pura e originária" (ibid., p. 238). Tentando carregar a *crux philosophorum*, que é a origem da dialética em suas categorias fundamentais (ser, não-ser, devir), Spaventa percebeu, por um lado, que a dificuldade fundamental, em Hegel, está no fato de que a idéia "deve ser compreendida ao mesmo tempo como objeto e como ato de pensar" (ibid., p. 239) e, por outro lado, que essa dificuldade será insuperável se a dialética for *tratada como* o impossível *movimento da idéia-objeto do pensar*, em vez de ser realizada como *o movimento do próprio pensar* (ibid.). Eliminando assim todas as conseqüências nascidas da afirmação ou da suposição da transcendência, Spaventa nos convida a descobrir o verdadeiro sentido da realidade e da experiência como imanência absoluta: "A realidade é a experiência em sua consciência imanente" (ibid., p. 258).

b) Gentile extrai de Spaventa as linhas gerais de sua interpretação de Rosmini e de Gioberti, ao mesmo tempo em que introduz matizes significativos. Em suas lições sobre *La Filosofia italiana nelle sue relazioni con la Filosofia europea*, Spaventa caracteriza o problema da filosofia moderna como problema do conhecer, e acrescenta: "Os momentos históricos do puro conhecer são, na Alemanha, a consciência, a autoconsciência, a razão e o espírito, ou seja, Kant, Fichte, Schelling e Hegel; na Itália, a sensibilidade de Galluppi, o ser possível de Rosmini, e o ser absolutamente real e criador de Gioberti" (p. 95). Pode-se estabelecer um paralelismo entre este último e Hegel, pois ele "completa os momentos anteriores, ou seja, Galluppi e Rosmini, assim como Hegel completa Kant, Fichte e Schelling" (ibid.). Os dois pensadores encontram-se no termo de processos históricos comparáveis: "Só o conhecer giobertiano e hegeliano – como razão ou idealidade objetiva consciente de si, como espírito – é transparência ou clareza absoluta" (p. 96). O pensar puro (Hegel), a intuição pura (Gioberti) apresentam o *conhecer como clareza absoluta*. No entanto, embora no pensamento italiano o segundo atinja o grau de consciência que o primeiro atinge no pensamento alemão, persiste uma diferença profunda entre eles, desde que se considere o conjunto do processo histórico, e não o simples resultado (p. 120). Se o desenvolvimento do pensamento alemão é "natural, livre, autoconsciente, em suma, *crítico*", o desenvolvimento do pensamento italiano é "*spezzato, impedito*, e *dommatico*" (p. 121). Por isso, só atingirá pleno desenvolvimento se assimilar o que as outras nações européias, em especial a Alemanha, fizeram e pensaram (ibid.). Retomando a concepção spaventiana da relação de Gioberti com Rosmini, Gentile faz de Gioberti o *verdadeiro discípulo de Rosmini* e *o crítico sempre exato do rosminianismo*. Para avaliar corretamente o alcance dessa crítica, cumpre mostrar que, no que ela tem de verdadeiro, não passa do "desenvolvimento interior e como que integração lógica do próprio pensamento de Rosmini" (*Rosmini e Gioberti*, p. xv). Ao fazer isso, nosso filósofo está menos preocupado em relacionar o pensamento italiano com o pensamento europeu do que desejoso de depreender a atualidade do debate em que se confrontam esses dois "Dioscuros do Pensamento Italiano do *Risorgimento*" (ibid., p. xix). Gioberti finaliza um movimento

inaugurado por Rosmini, mas ambos estão no centro de um impulso que os supera: "Rosminianismo significa *Risorgimento* do espírito italiano e, por conseguinte, restauração do sentimento religioso: idealismo em filosofia, romantismo em literatura, liberalismo em política" (*Albori della nuova Italia*, p. 23). Mais tarde, Rosmini será apresentado como o filósofo de um movimento cujo poeta é Manzoni e cujo político é Gioberti, mas desde a tese de conclusão do curso o que ele busca é encontrar o impulso de um espírito autenticamente religioso: "Os liberais têm um sentimento religioso profundo, combatem o materialismo e aderem a uma concepção espiritualista e idealista da vida" (*Rosmini e Gioberti*, p. 26). O profeta desse tempo é Mazzini, *um dos pensadores mais religiosos da Itália* (ibid.). Ao mesmo tempo em que se inspira em Spaventa, Gentile pretende reatar com a tradição religiosa viva da nação italiana, em oposição ao próprio Spaventa, que é mais racionalista e anticlerical. Ao fazer isso, acredita concretizar filosoficamente o movimento inacabado do *Risorgimento*; por esse motivo, um intérprete profundo do atualismo, A. del Noce, apresentou o pensamento de Gentile como uma filosofia do *Risorgimento* no sentido subjetivo e objetivo da expressão. Porém a referência a Mazzini mostra claramente que a religiosidade de que se trata então ultrapassa a religião positiva.

c) Gentile parece esquecer um autor pelo qual se interessou quantitativamente pouco, mas cuja influência foi muito profunda: Marx, ao qual o jovem filósofo dedicou dois estudos – em relação com as interpretações de Antonio Labriola e de Croce –, estudos que Lênin não desprezou. Certamente, a *Filosofia di Marx* condena severamente o materialismo histórico – que não passa de desvio grosseiro da escola hegeliana, como todo materialismo –, mas, por um lado, ao contrário de Croce, Gentile não se recusa a reconhecer o caráter filosófico do marxismo e, por outro lado, estudando-o como uma filosofia da práxis, desenvolve um conceito que mais tarde desempenhará papel fundamental no atualismo. Compreendendo que "a práxis é sempre a razão da realidade concreta", a nova filosofia "substitui uma vez mais o abstrato pelo concreto" (p. 91). Reconhecer a práxis é afirmar a realidade originária da sociedade e opor-se ao materialismo, que no fundo é individualista (p. 90). O materialismo histórico, que se afirma materialismo ao mesmo tempo em que afirma a realidade originária da práxis, não passa, portanto, de inconseqüência (p. 164).

O Atualismo é, em certo sentido, a consecução da *reforma da dialética hegeliana* tentada por B. Spaventa. Essa consecução, por fazer da autoconsciência (como posição consciente de si e do mundo) o centro da filosofia e do Universo, marca um retorno paradoxal a Fichte, apesar das fórmulas hegelianas constantemente retomadas. A *reforma da dialética* pretende substituir *la dialettica del pensare* pela *dialettica del pensato* e denunciar a confusão entre essas duas formas de dialética, em que se compraz a tradição.

Dialettica del pensare e *dialettica del pensato* opõem-se *romanticamente* como dialética de vida e dialética de morte, mas o próprio problema remonta a *O Sofista*. A dialética do *pensado* é dialética de morte: pressupõe o objeto, a realidade que ela tenta em vão atingir. No ser pronto e determinado em si, nada de novo poderia aparecer, nenhum movimento poderia desenvolver-se: o progresso da ciência como o devir da vida só pode ser "sonho vão de uma sombra", uma espécie de epílogo inútil. Em compensação, a dialética do *pensar* é dialética de vida, porque, nada pressupondo, engendra livremente a própria realidade. O pensar não é mais um esforço inútil para atingir o ser; é o devir do mundo, criação e infinita possibilidade de renovamento. "Nessa nova dialética, a história do pensar torna-se o processo do real, e o processo do real não é mais concebível, a não ser como história do pensar" (p. 7). Ao identificar devir da realidade com história do pensar, a reforma gentiliana suprime qualquer forma de transcendência e afirma a humanidade profunda do absoluto; "o homem antigo sentia-se dolorosamente separado da realidade, de Deus: o homem moderno sente Deus em si mesmo e celebra, no poder do espírito, a divindade essencial do mundo" (ibid.). Divindade essencial de um mundo que nada mais é que o mundo do homem e de sua ação.

Kant e Hegel contribuíram para o nascimento dessa dialética, compreendendo que o conceito originário, o verdadeiro conceito, o conceito puro, é *o próprio ato de conceber* (p. 5), não conceito mas autoconceito, como dirá *Il sistema di logica*. O conceito puro "constitui o objeto da experiência (*o pensado*), na qual se desenvolvem todos os conceitos empíricos. Como tal, o conceito puro não pode ser um dos conceitos empíricos e, a rigor, não pode ser algo pensado. É o pensar mesmo como ato de pensar, em cujo interior se constitui o pensado como objeto" (ibid.). No entanto, embora ambos tenham feito do *Eu* o próprio Conceito, nenhum dos dois renuncia à velha dialética. Formulando a questão empírica do número das categorias, Hegel, em particular, mostra que não percebeu plenamente que as *categorias infinitas em número, enquanto categorias do pensado* (*pensato*), formam uma única e mesma *categoria infinita enquanto categoria do pensar* (*pensare*) *em sua atualidade* (p. 14). A única categoria é *a Idéia absoluta* como espírito consciente de si. Assim, depois de entrever a originalidade da dialética viva, confunde de novo as duas perspectivas e malogra na concepção concreta de absoluto. Seu malogro expressa-se mais diretamente na impossibilidade em que ele se vê de pensar realmente o devir e de dar movimento à ordem das categorias. A filosofia nova põe fim a essas hesitações e a essa ambigüidade: caracteriza-se como "idealismo atual (porque considera a idéia, que é absoluto como ato) ou como espiritualismo absoluto (porque só num idealismo absoluto tudo é espírito, uma vez apreendida a idéia como ato); apóia-se na equação do devir hegeliano com o ato do pensar como única categoria lógica concreta; foi a inteligência incerta e imperfeita dessa equação que constituiu a raiz de todas as dificuldades que perturbam o idealismo hegeliano" (ibid., p. vii).

O Atualismo pode, portanto, ser definido como *teoria geral do Espírito como ato puro*. O ato de que se trata não é o ato de Aristóteles ou da escolástica; este último, pressuposto por *nosso* pensamento, não passa de pensamento transcendente. "O ato da filosofia atualista coincide com nosso próprio pensamento; para o atualismo, o ato segundo Aristóteles, em sua transcendência, é pura abstração, não ato. É logos, mas logos abstrato, que se torna concreto apenas no próprio logos concreto, ou seja, no pensamento que se pensa atualmente" (*Introduzione alla filosofia*, p. 20). É preciso reconhecer, em toda realidade, a presença do ato de pensar que se pensa e, inversamente, a imanência de toda a realidade nesse ato de pensar. "A única realidade sólida que posso afirmar e à qual, por conseguinte, deve vincular-se toda realidade que posso pensar é a realidade que pensa; ora, esta só se realiza e só se torna viva no ato de pensar. Daí resulta a imanência de todo o pensável no ato de pensar ou no ato, *tout court*, pois nada há de atual que não seja o pensar em ato; pois tudo o que se pode pensar como distinto desse ato só se atualiza desde que lhe seja imanente" (ibid., p. 20). O único pensar concreto é o pensar atualmente nosso: *Penso e penso-me* (*Riforma della dialettica hegeliana*, p. 185). O *Eu penso*, ao se colocar na totalidade e ao colocar a totalidade em si, manifesta sua infinidade e sua liberdade; consciência do objeto, autoconsciência do sujeito, o eu real é a unidade infinita da consciência e da autoconsciência. "O desenvolvimento espiritual, em que consiste a experiência pura, é autodeterminação progressiva do Eu. Nessa autodeterminação, cada momento é afirmação de uma forma nova do Eu e, por conseguinte, anulação do Eu na forma na qual ele primeiramente se determinara. A autodeterminação é, para o Eu determinado, passagem do não-ser ao ser, e, como um Eu não determinado nada é, ela é, para todo Eu, passagem do não-ser ao ser. Nossa vida é morrer contínuo do velho mim e nascimento incessante de um novo mim, no qual reside o antigo, renovado e transfigurado" (ibid., p. 261). O devir como passagem do não-ser ao ser e do ser ao não-ser é, portanto, realizado na vida do *Eu penso*; a vida do Eu é devir dialético, ou seja, história.

O método do atualismo pode, portanto, ser definido como o *método da imanência absoluta*, o único capaz de pôr a *concretezza assoluta* do real no ato de pensar. Esse ato se auto-supera de maneira ilegítima quando põe fora de si alguma coisa, "Deus, natureza, lei lógica, lei moral, realidade histórica como conjunto de fatos, categorias espirituais ou psíquicas, além da atualidade

da consciência" (p. 232), alguma coisa *que não seja o próprio Eu como posição de si ou, como dizia Kant, o Eu penso* (ibid.). O método não é o instrumento, mas a vida do conhecimento: o método de imanência exclui – ao contrário, por exemplo, da *filosofia* blondeliana *da ação* – qualquer doutrina da transcendência. O método gentiliano não admitiria mais que uma forma possível da transcendência: a auto-superação do Eu, o desenvolvimento infinito do espírito na série dialética de suas afirmações e de suas negações.

Ao rejeitar a doutrina da transcendência, Gentile parece renunciar a qualquer afirmação religiosa; ora, não só o atualismo pretende ser um idealismo profundamente religioso como também Gentile fez ulteriormente profissão de fé católica, esclarecendo: "sou cristão; sou cristão porque acredito na religião do espírito. Mas quero acrescentar imediatamente, para evitar qualquer equívoco: sou católico. E não de hoje (N.B.: O texto foi escrito em 1942), pois isso também deve ficar bem claro. Sou católico com todo o rigor desde 1875, ou seja, desde que estou no mundo" (*Discorsi di religione*, p. 214). Na verdade, seria preciso ser ingênuo para acreditar que não há equívoco, pois esse católico considera a imortalidade da alma como *a ilusão mais anti-religiosa, mais imoral e mais ilógica que existe*, e define *o verdadeiro ateísmo como ateísmo dos que negam o Homem e não dos que negam Deus*. Aderindo ao catolicismo, Gentile adere à *religião do espírito*, para a qual *Deus é espírito na medida em que o homem é espírito*. "Deus e homem, na realidade do espírito, são ao mesmo tempo um e dois; de tal modo que o homem é verdadeiramente homem uma vez que é uno com Deus: pensamento divino e vontade divina. Deus, por outro lado, é verdadeiramente Deus na medida em que é uno com o homem que realiza sua essência: Deus encarnado, feito homem e crucificado" (p. 126). Essa unidade do Homem com Deus constitui a *humanidade profunda*, tensão dialética do finito e do infinito a se concretizar. Se o cristianismo, religião do espírito, afirma a unidade entre Homem e Deus, na tensão do finito e do infinito, não é difícil conceber que Gentile possa considerar o atualismo como o próprio cristianismo plenamente pensado e realizado; em suma, atualizado.

A atitude de Gentile para com o cristianismo esclarece-se em função da posição que ele atribui à religião entre *as formas necessárias e absolutas do espírito*. Tudo é espírito, porque o espírito, incondicionado e livre, é livre posição de si; o espírito exclui pressupostos, porque todo dado anterior ou exterior a seu ato o limitaria e, por isso, anularia sua liberdade; mas como a unidade do espírito é unidade viva e dialética, não unidade morta e vazia, cabe afirmar nele sujeito e objeto, o mesmo e o outro, consciência e autoconsciência. "No ato de pensar, há o sujeito pensante e o objeto pensado: quem pensa e o que é pensado; esses dois termos, postos no pensar que é a relação entre ambos, um em face do outro, são contrários de tal forma interligados que formam uma unidade absoluta" (p. 36). É certo que na raiz só há *o Sujeito puro*, auto-síntese criativa, mas esse sujeito dualiza-se e unifica-se eternamente, põe-se como puro sujeito na arte (*l'arte è coscienza del soggetto, lirica*) e como puro objeto na religião (*la religione è l'opposto dell'arte: coscienza dell'oggetto come mero oggetto*), antes de superar a contradição dessas duas posições abstratas na filosofia. "A filosofia subtrai o espírito à finitude da consciência artística assim como à heteronomia da consciência religiosa; nela, o espírito realiza a infinidade e a liberdade que são a vida verdadeira e a infinidade verdadeira como liberdade infinita e livre infinidade" (p. 271). A religião do espírito prenuncia, na própria atitude religiosa, essa superação da heteronomia. A vida do espírito é dialética, porque, propondo eternamente a contradição entre sujeito e objeto através da contradição entre arte e religião, ele a resolve eternamente na filosofia, que é pensamento concreto e atual, apreendido do sentido da história como devir da totalidade e realização dessa totalidade. O espírito é superação, auto-superação, mas conserva aquilo que supera porque só abole seu caráter abstrato e limitado. A filosofia mantém, portanto, a religião no sistema do espírito e, pensando-a, realiza-a concretamente. "A doutrina do desenvolvimento do espírito como ato implica a negação do passado

como tal, mas também sua conservação no presente. Toda idéia se supera negando-se, mas só se nega transformando-se, ou seja, conservando-se. Assim, a filosofia não poderia negar o caráter abstrato da religião se não a mantivesse ao mesmo tempo no sistema concreto da dialética espiritual" (p. 65). Portanto, é por conter eternamente a religião assim como a arte que a filosofia fundamenta a necessidade imanente e eterna dela, garantindo a superação que a realiza. A morte da religião na filosofia não é, pois, aniquilamento, mas assunção em pensamento especulativo.

Somos assim, de maneiras diversas, remetidos à *dialeticidade* do Ato. Mas como apreender esse Ato em via de fazer-se? "Toda tentativa para objetivar o Eu, o Pensar, a atividade interior que forma nossa espiritualidade, deverá necessariamente malograr, pois não poderá jamais apreender o que se esforça por conter. Por isso, cumpre observar que, para poder definir nossa própria atividade pensante como objeto determinado de nosso pensar, é indispensável que essa atividade seja o sujeito, e não o objeto, de nossa definição. Podemos, portanto, concluir dizendo que a verdadeira atividade pensante não é a que definimos, mas sim o próprio pensar que define" (*O Espírito, Ato Puro*, trad. franc., p. 6). Há aí uma dificuldade que o Pe. Weber, em *Archives de philosophie* (julho-setembro de 1963), evidenciou muito bem: "O ato gentiliano é inobjetivável. Não pode deter-se sem se negar. Só conhece suas negações sucessivas, pois o que ele conhece já não é mais ele. Ele mesmo permanece incognoscível. Uma dialética, uma história do espírito, é portanto o que o ato já não é. O ato foge de si mesmo. O que é paradoxal para um imanentismo que se quer absoluto" (p. 460). Essa objeção, em sua profundidade, não nos parece fazer plenamente justiça à originalidade do atualismo. Mais exatamente, parece esquecer que o idealismo gentiliano não privilegia o momento puramente contemplativo do pensamento.

O filósofo italiano insiste com freqüência no primado da ética: o idealismo contemporâneo é um idealismo moral, ou melhor, é uma moral (*Discorsi di religione*, p. 75). Essa afirmação não mantém de modo algum a dualidade do conhecimento e da ação, ao se limitar a afirmar o primado da ação. Ela pretende impor a identidade absoluta do teórico e do prático na unidade de um fazer e de um devir espirituais. Em *I fondamenti della filosofia del diritto* já se proclamava: "O espírito não é ora inteligência, ora vontade, pois é sempre inteligência enquanto vontade e viceversa" (p. 62). Se, com referência a Kant, Gentile define o espírito como auto-síntese, caracteriza-o também como autopráxis. A lucidez é interior à própria atividade, da qual não é tanto um momento, porém mais fase subjetiva. Ato implica atualidade e atividade: a atualidade do Ato é atualidade de uma atividade criativa. É no interior do espírito, como auto-síntese e autopráxis, que nasce a sociedade transcendental, fundamento e envoltório de toda sociedade empírica (*Genesi e Struttura della Società*). O outro do sujeito não é somente *coisa*, mas *outrem*, de tal modo que o Ato puro se manifesta como intersubjetividade em devir na história. O sujeito puro é vontade universal que é diálogo interior. Vontade universal que existe concretamente como sociedade, o Ato puro é Estado. O estatismo gentiliano, no qual se poderia ver apenas justificação ideológica do fascismo, é compreensão efetiva do devir da intersubjetividade, que se realiza na ação política. "O Estado, atividade concreta do espírito, é desenvolvimento e, por conseguinte, história [...] A história do Estado é a história do homem que é indivíduo, sujeito universal único; é o processo de desenvolvimento do Único" (*Genesi e Struttura della Società*, p. 106). Assim, o elogio da filosofia, que realiza a religião e a arte, não é separável da finalidade da filosofia como contemplação pura. Como atividade puramente teórica, separada da ação, a filosofia já não tem razão de ser: ela se realiza na política autoconsciente, assim como a religião se realiza na filosofia. A filosofia nada mais é que o momento crítico de uma política que é obra do pensamento e sua realização definitiva. Gentile critica a concepção hegeliana de Estado; com efeito, o Estado hegeliano é triplamente limitado: *a*) na história universal, a vontade de cada Estado é limitada pela de outro; o que se realiza é a vontade do espírito universal do mundo, e não a vontade do Estado; *b*) o Estado pertence à esfera do

espírito objetivo; deixa fora de si o espírito subjetivo e o espírito absoluto; este, para realizar-se, deve negar o espírito objetivo, portanto o Estado; *c*) por fim, na própria esfera do espírito objetivo, o Estado, precedido pela família e pela sociedade civil, depende de realidades que lhe são exteriores. Para encontrar o conceito espiritual e ético do Estado moderno, é preciso recusar essa tripla limitação e compreender que família e sociedade civil vivem concretamente no Estado que, sendo único, coincide com a história universal. Esse Estado infinito poderá ser considerado uma forma de autoconsciência, uma forma de filosofia.

A história, sendo advento da intersubjetividade concreta que é Estado, revela-nos o segredo do atualismo que se conclui em política: manifestar as metamorfoses e as crises do divino no homem. *O Estado por ser Único é divino*: vive na história de sua perpétua revolução (*Genesi e Struttura della società*, p. 109). Em sua última fase, Gentile reconcilia, portanto, a inspiração religiosa, que lhe vem dos pensadores do *Risorgimento*, com a inspiração histórica e política, que ele deve à *filosofia da práxis*. O ato como autopráxis vive, nas revoluções históricas, as crises de sua gênese dolorosa e puramente subjetiva. As crises do Estado que vivemos intensamente são gênese efetiva e interminável de Deus. É verdade que o conhecimento abstrato só apreende relíquias ou resquícios, mas a filosofia é vida e só vida: ela só morre para renascer na embriaguez da ação. A doutrina da imanência e o idealismo absoluto já não constituem doutrinas entre outras; o atualismo é o meio privilegiado para apreender o espírito como mediação absoluta: mediação política (única) e liberdade concreta (infinita), Deus em crise no humano e em perpétua prorrogação na história. Portanto, não se deve compreender o atualismo como uma forma da metafísica, mas como uma superação radical da *Teoria*.

• As obras completas de Giovanni Gentile, que compreenderão 55 volumes sem contar a correspondência, estão no prelo, na editora Sansoni de Florença, sob a responsabilidade da "Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici". Existem edições econômicas das obras mais importantes. Citaremos a data da primeira publicação e a da mais recente: *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916, 1959; *I fondamenti della filosofia del diritto*, 1916, 1961; *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1917, 1964; *Discorsi di religione*, 1920, 1957; *Filosofia dell'Arte*, 1931, 1958; *Introduzione alla filosofia*, 1933, 1959; *Genesi e struttura della società*, 1946, 1959; *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 vol., 1913-1914, 1962; *La riforma dell'educazione*, 1920, 1959; *Rosmini e Gioberti*, 1898, 1959; *La filosofia di Marx*, 1899, 1962; *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, 1909, 1962; *La riforma della dialettica hegeliana*, 1913, 1959; *Studi Vichiani*, 1915, 1968; *Albori della nuova Italia*, 1923, 1969; *Manzoni e Leopoardi*, 1928, 1960.

⇒ *L'esprit, la vérité et l'histoire*. Coletânea dirigida por V. A. Bellezza, textos traduzidos para o francês por J. Moreau, com prefácio de M. F. Sciacca, Paris, 1962; *L'Esprit, acte pur*, trad. franc. A. Lion, Paris, Alcan, 1925; Camille Schuwer, La pensée italienne contemporaine: l'idéalisme de Croce et de Gentile, *Revue philosophique*, t. XCVII e XCVIII, 1924; F. L. Müller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, Genebra, Kundig, 1941; Georges N. M. Cottier, *Du romantisme au marxisme*, Paris, Alsatia, 1961; J. Chaix-Ruy, Les deux orientations de l'idéalisme en Italie: Benedetto Croce et Giovanni Gentile, in Weber e Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Ed. Fischbacher, 1957; P. P. Druet, La "politisation" de la métaphysique idéaliste: le cas de Gentile, *Revue philosophique de Louvain*, t. 74, nº 21, fevereiro de 1976; M. Ostenc, *L'éducation en Italie pendant le fascisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1980; J. Jacobelli, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milão, Rizzoli, 1989; S. Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milão, Tascabili Bompiani, 1990; A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Bari, Laterza, 1986.

Paul OLIVIER

GOODMAN Nelson, 1906-

De origem americana, Nelson Goodman, que fora estudante na Universidade de Harvard, nela terminará sua brilhante carreira universitária, depois de ter lecionado na Universidade da Pensilvânia. Sempre reivindicou pertencer à corrente do empirismo lógico e, manifestamente, é de Quine, seu colega em Harvard, que está mais próximo, embora os trabalhos de ambos não coincidam de modo algum nem quanto aos problemas tratados nem quanto aos resultados atingidos.

A obra de Goodman apresenta a particularidade de se referir sobretudo à teoria do conhecimento, cujo estudo lança mão dos métodos fundamentados na lógica contemporânea, mas tam-

bém de abranger importantes estudos dedicados à filosofia da arte. Não se trata de modo algum de uma extravagância explicável por alguns dados biográficos acidentais (Goodman dirigiu uma galeria de arte em Boston; casou-se com Katharine Sturgis, conhecida pela importante produção pictórica). O campo aparentemente díspar dos problemas estudados é na realidade estritamente delimitado pelo princípio fundamental da filosofia de Goodman, que se apresenta como a forma mais rigorosa do nominalismo contemporâneo. Esse princípio exige que o filósofo limite sua reflexão ao estudo do funcionamento dos diversos sistemas simbólicos; requer igualmente que ponha à prova o aparelho conceitual utilizado em seu estudo e os resultados obtidos, aplicando-os a sistemas tão diferentes quanto as linguagens formais utilizadas em epistemologia ou as obras artísticas que serão, pois, consideradas puros sistemas de signos.

Que quer dizer nominalismo? O mérito de Goodman é ter proposto uma definição a um só tempo original, eficiente e rigorosa dessa doutrina que é caracterizada de modo vago quando se diz simplesmente que equivale à rejeição das entidades abstratas ou à afirmação de que existem apenas indivíduos. A linha que separa o abstrato do concreto é "tão vaga e caprichosa", e a noção de indivíduo é tão problemática que não podem ser usadas numa definição. Se, em vez de interrogarmos sem resultados decisivos a natureza das entidades de que fala determinado discurso, dirigirmos a atenção para a estrutura desse discurso, em suma, se substituirmos a abordagem semântica do problema por uma abordagem estritamente sintática, as coisas se esclarecerão. Inúmeras linguagens incorporam regras de geração de certos substantivos a partir de outros; seu uso equivale a dar às entidades designadas pelos substantivos derivados o estatuto de construções obtidas a partir das referências dos substantivos elementares. Assim, praticamente todos os pensadores que aplicam à teoria do conhecimento os recursos da lógica contemporânea admitem que, em determinadas circunstâncias, tem-se o direito de falar da classe dos objetos que satisfazem tal condição. Russell foi o primeiro a explorar sistematicamente essa idéia, mostrando que o emprego da noção de classe é a condição necessária e suficiente da constituição do pensamento matemático, e que ela elucida os problemas do conhecimento do real, podendo o objeto físico, por exemplo, ser tomado pela classe de suas aparências fenomênicas. Mas há boas razões para interrogar-se sobre a legitimidade desse procedimento. Desde a descoberta das antinomias da teoria cantoriana, sabe-se que a construção das classes ou conjuntos (termos tidos aqui por equivalentes) deve ser regida – para evitar a contradição – por princípios muito restritivos, de aspecto artificioso, que não podem ter a menor pretensão à evidência. Mas o importante é que, desde que não nos deixemos transviar pela ilustração falaciosa que confunde classe com amontoado, será possível reconhecer que toda classe é um objeto abstrato mesmo quando seus elementos são concretos: o mesmo edifício concreto não pode ser identificado com a classe de suas paredes ou com a das pedras que o compõem, distintas entre si como prova o simples fato de elas compreenderem um número diferente de elementos, portanto, necessariamente abstratos. Notemos, enfim, que todo procedimento de geração de classes, por mais exigente que seja, tolera uma proliferação indefinida de entidades: constroem-se classes de elementos, depois classes de classes e assim ao infinito. Os matemáticos nos habituaram a formar todo um reino de objetos tão-somente a partir do conjunto vazio. Goodman conclui daí que a geração das classes leva necessariamente a penetrar na área do abstrato (seja qual for a definição considerada para esse termo vago) e multiplica as entidades. Logo, esse procedimento é contrário às orientações do nominalismo.

Mas o pensamento seria bem pobre se excluísse a formação de entidades derivadas. Será admitido, portanto, um procedimento de geração que, no caso dos objetos físicos, corresponda à associação das partes numa totalidade espácio-temporal. Admitir apenas ele significa sustentar que não há diferença de entidades sem diferença de conteúdo, significa atribuir o mesmo estatuto ontológico a todos os objetos de que se fale, primitivos ou derivados, que, por essa razão, mas somente por essa razão, podem ser igualmente qualificados de indivíduos. A relação da parte

com o todo (cujo exame Husserl considerava dependente da lógica), estudo este esboçado na metodologia de Lesniewski, pode ser caracterizada formalmente. Por exemplo, ela se opõe à relação de pertença da teoria das classes ou conjuntos por ser transitiva (uma pedra é parte do edifício se é parte de uma parede por sua vez parte do edifício; em termos de pertença a inferência seria ilegítima). Seu estudo sistemático dá origem, nos primeiros trabalho de Goodman, a um cálculo dos indivíduos, réplica atenuada da lógica das classes. Será considerado nominalista qualquer sistema de pensamento que empregue como lógica unicamente o cálculo dos indivíduos. Uma vez que saibamos detectar as expressões consideradas nomes, o simples estudo interno de um sistema simbólico permitirá determinar se essa condição foi satisfeita, sem que tenhamos de nos preocupar com a natureza das entidades denotadas. A intenção de Goodman é, pois, fornecer uma definição estritamente sintática, e não semântica, do nominalismo, e seu objetivo será explorar os recursos desse tipo de pensamento.

Tendo em vista a extrema limitação dos meios empregados, os resultados obtidos são muito surpreendentes. No que se refere à matemática, por não se poder definir um corpo substancial de noções sem utilizar a lógica das classes, será construída uma sintaxe que estuda os textos matemáticos como simples seqüências de símbolos (inscrições) cujo caráter eventualmente significativo será obliterado; essa sintaxe, nominalista porque supõe as inscrições ligadas somente por relações definíveis a partir da relação da parte com o todo, visa a descrever as regras que regem a escrita de um texto correto. Os resultados obtidos, sobre os quais não nos delongaremos por serem altamente técnicos, são importantes, conquanto não decisivos. Não se exclui a possibilidade de que o nominalismo explique não o conhecimento matemático, mas a atividade do matemático, pelo menos em se tratando de matemática pura. Sua deficiência no tocante à matemática aplicada provavelmente explica por que Quine, que publicara trabalhos sobre o assunto em colaboração com Goodman, se separou deste, renunciando ao nominalismo.

Na área do conhecimento da natureza, a situação é bastante diferente, porque conduz a uma subversão da problemática. Até data recente, todo espistemólogo sério devia situar-se com relação à obra fundamental de Carnap, *A Construção Lógica do Mundo*, na qual os conceitos fundamentais do conhecimento objetivo da natureza são derivados dos conceitos incluídos em enunciados básicos referentes apenas aos dados fenomênicos. As dificuldades encontradas (dúvidas sobre a legitimidade da escolha de tal base) logo levaram Carnap a renunciar a seu projeto, ou a adulterá-lo profundamente já em 1937. A posição de Goodman é deveras original, pelo fato de muitas vezes levá-lo a defender Carnap contra si mesmo. O problema da escolha da base parece-lhe supérflua: não há sentido em perguntar de quais elementos é constituída a experiência; sempre partimos de sistemas já conceitualizados, expressos em linguagens determinadas, cujas interconexões devem ser explicitadas, mas cuja tradutibilidade mútua perfeita é inútil esperar. Nessas condições, a incompletude dos sistemas construídos sobre base fenomênica não é de modo algum probatória. Em compensação, o emprego de uma lógica das classes muito ricas seria duplamente condenável. Equivale a reconhecer entidades abstratas, no sentido condenado pelo nominalismo. É ineficiente, mesmo em casos simples. Assim, Goodman estabelece (e esse é um de seus resultados mais célebres) que a definição de uma qualidade a partir de uma relação de semelhança parcial entre dados sensoriais, proposta por Carnap, é inoperante em certas circunstâncias. A problemática moderna da abstração, tal como podia ser encontrada em Russell, fica assim comprometida na própria base.

Segundo Goodman, cumpriria reformular o problema. Mesmo lançando mão somente dos meios de uma lógica nominalista, pode-se utilizar a liberdade possível na escolha das entidades denotadas. Supondo-se tratar-se de *qualia* – como "o vermelho" –, que são universais suscetíveis de repetição, entre os quais existem relações de contigüidade, os problemas que encontraremos serão de certo modo o inverso dos problemas tradicionais: teremos de resolver a questão da concreção, e não da abstração, ou seja, tere-

mos de mostrar como se aglomeram as *qualia* para formar objetos fenomênicos. A doutrina é construída com muita habilidade a partir de hipóteses que podem parecer estranhas, como a que consiste em considerar as determinações de tempo e de lugar meras qualidades que são simplesmente "dadas com outras" (como as cores). Pode parecer incoerente dizer-se nominalista e admitir universais (e apenas eles) no número das entidades básicas. Mas é perfeitamente legítimo na perspectiva de Goodman, que propôs uma caracterização puramente sintática do nominalismo. Ademais, seu sistema permanecerá no âmbito de um estrito fenomenismo. Para ele, trata-se não de construir o mundo, mas de descrever a estrutura da aparência, segundo o título de sua primeira obra. Limitando assim as ambições, garante-se a obtenção de resultados importantes, como os relativos à possibilidade de definir uma ordem entre qualidades a partir de uma relação de igualdade entre elas.

É lícito um filósofo restringir suas investigações ao mundo fenomênico, mas então lhe será difícil afirmar que constituiu uma teoria do conhecimento científico, uma vez que não procedeu a certa análise interna do saber que permita pelo menos discriminar os enunciados aos quais é atribuído o *status* de lei. É com essa forma que Goodman vê o problema da indução. Para ele, não se trata nem de justificar esse procedimento (problema que considera insolúvel) nem de definir o que é um exemplo que confirma uma hipótese (questão elucidada na esteira dos trabalhos de Hempel), mas sim de distinguir entre as hipóteses as que são passíveis de confirmação. Se nos contentarmos em exigir que sejam enunciados universais, chegamos a resultados desnorteantes. Tenhamos por "verzul" todo objeto que é verde, se observado anteriormente ao instante presente, ou azul, se observado posteriormente a esse instante. Visto que, em virtude de sua definição, a propriedade "verzul" coincide com "verde" para todo o passado, confirma-se tanto a hipótese de que as esmeraldas são totalmente verdes quanto a de que elas são totalmente verzuis. Ora, não podemos admitir ambas sem contradição, porquanto a segunda equivale a dizer que no futuro as esmeraldas observadas serão todas azuis (e não verdes). Tal é o novo enigma da indução, cuja solução exige limitar-se o vocabulário dos termos gerais passíveis de figurar nas hipóteses confirmáveis que eventualmente possam adquirir *status* de lei indutivamente confirmada. Apesar da aparência, o problema não é artificioso nem fácil de resolver. Nenhum critério sintático ou semântico fornece uma linha de demarcação aceitável. Goodman se reporta ao grau de enraizamento dos predicados: será melhor o enraizamento de um termo geral quanto mais ele tiver figurado em leis admitidas. As propriedades serão consideradas mais ou menos "projetáveis" consoante o grau de enraizamento dos termos que lhes dão nome. Introduzindo princípios, como o de que, entre duas hipóteses, deve-se ficar com a relativa às propriedades mais projetáveis, serão evitadas contradições flagrantes (uma vez que "verde" é mais bem enraizado que "verzul", este último termo não figurará nas hipóteses confirmáveis enquanto certas leis aceitas contenham o primeiro termo), o que, contudo, não garante a resolução de todos os problemas fundamentais da metodologia da indução. Nessa questão, o procedimento de Goodman é característico de seu pensamento: ele pretende resolvê-la sem recorrer de modo algum a noções como as de gênero natural, que supõem a existência de uma ordem do real independente de nossos sistemas simbólicos. Enraizamento e projetabilidade dependem natural e exclusivamente de nossas práticas lingüísticas. Isto quer dizer que o que se reconhece como predicação válida depende da forma como as palavras descrevem o mundo. Segundo Goodman, não seria possível ir mais além, e sempre que afirmássemos que uma linguagem reflete o real estaríamos sucumbindo a uma ilusão. Não há um mundo com o qual confrontar nossas produções simbólicas, mas somente diversas formas de fabricar mundos, que são sempre simples sistemas simbólicos. O papel do filósofo é estudar a atividade de simbolização e seus múltiplos produtos.

Compreende-se então o fato de uma filosofia da arte encontrar lugar nesse projeto global. Ela explorará de forma rigorosa a idéia hoje banal de que as artes são linguagens. Mostrará de início que a peculiaridade da arte é mais exemplificar

ou mostrar do que denotar ou representar. Será primeiro definida a relação de exemplificação (característica dos sistemas artísticos) existente entre o objeto e o símbolo, ou entre os particulares e os universais, cujas amostras constituem. Procedendo de modo muito estrito a partir desses princípios, Goodman é levado a uma abordagem original e à eventual solução de certos problemas particulares importantes para a estética. Vale citar: 1º A definição do que se entende por exatidão de uma exemplificação, que, de certa maneira, é o correspondente em arte àquilo que é a verdade para os sistemas cognitivos (Goodman conclui que não cabe opor a subjetividade da arte à objetividade científica; nas duas áreas procede-se mediante colocação à prova dos sistemas simbólicos); 2º A questão do realismo, mais especialmente em pintura, cujos princípios admitidos permitem facilmente mostrar que é um conceito vazio de sentido; 3º O problema da unidade da obra de arte, tendo como correlato a definição da "falsificação" (Por que as reproduções de um quadro, seja qual for sua fidelidade, são sempre falsificações, enquanto uma execução mesmo imperfeita não põe em perigo a identidade de uma obra musical? A resposta reside na diversidade das funções exercidas pelas notações conforme as artes); 4º A definição do estilo, da metáfora.

Nessa área, como noutras, o pensamento de Goodman encontra os limites impostos por seu princípio fundador: sua estética oblitera a noção de expressão; reduz-se a uma teoria da notação. Toda a obra que descrevemos converge para a idéia de que a noção de realidade só tem sentido relativo. Cumpriria substituir a concepção de verdade única e de mundo fixo pela concepção de pluralidade de versões simbólicas, mais ou menos judiciosas, eventualmente em conflito, como outros tantos mundos em via de se fazerem. O nominalismo de Goodman é indissociável de certo ceticismo. Limita o campo da reflexão filosófica, mas, ao termo da obra, deve-se reconhecer que a área restrita que lhe é deixada foi sistematicamente explorada.

• *The Structure of Appearance*, Indianápolis e Nova York, 1951; *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (Mass.), 1955; *Language of Art, An Approach to a Theory of Symbols*, Londres, 1969; *Problems and Projects*, Indianá-polis e Nova York, 1972; *Ways of Worldmaking*, 1978, Hassocks, Sussex, Grã-Bretanha, 1978; *Of Man and Other Matters*, Harvard, 1984. Trad. franc.: *Faits, fictions et prédictions*, Ed. de Minuit, 1984; *Langages de l'art*, Nîmes, 1990; *Façons de faire le monde*, Nîmes, 1990.

⇒ J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible*, cap. 8, Paris, 1971.

Maurice BOUDOT

GÓRGIAS, c. 487-c. 380 a.C.

Górgias, o Sofista, nasceu no início do século V a.C. em Leontinos, na Sicília, colônia de Cálcis, o que explica as influências jônicas que sofreu, apesar das influências pitagóricas próprias da Itália. É contemporâneo de Empédocles, seu mestre de retórica trinta anos mais velho que Sócrates. Sua longevidade foi notável: diz a tradição que viveu cem a 109 anos.

Não se sabe bem como foram os primórdios de sua carreira, uma vez que o primeiro fato situável com exatidão é sua embaixada em Atenas em 427 a.C.: tem então sessenta anos e, em companhia do retor Tísias, vai solicitar para seus compatriotas a aliança de Atenas contra Siracusa. É nessa ocasião que os atenienses sofrem o impacto de sua eloqüência. Depois ele empreende uma série de viagens que o conduzem a Tessália, na corte dos alêuadas, depois a Beócia e a Argos. É difícil fixar as datas de suas estadas em Atenas, Delfos e Olímpia. A *Oração Fúnebre* pode ter sido escrita pouco depois da paz de Nícias (421); o *Discurso Olímpico*, por volta de 408 ou muito mais tarde, por volta de 392. O *Elogio de Helena* seria, segundo Maz Pohlenz, pouco anterior às *Troianas* de Eurípides (415). A data da inauguração de sua estátua de ouro maciço em Olímpia, indicada por Plínio, tropeça numa impossibilidade cronológica (LXX olimpíada, ou seja, 509 a.C.). Em compensação, o *Tratado do Não-Ser* teria sido escrito, segundo Olimpiodoro, no decorrer da LXXIV olimpíada (444-441), o que corresponde a seu cinqüentenário.

Sua glória foi imensa e sua influência, considerável. Além da importância a ele atribuída por Platão, a lista de seus alunos parece impressionante; na Tessália: Mênon (a personagem do diá-

logo de Platão) e o jovem Isócrates, o célebre orador, junto a cujo túmulo será colocada uma pequena placa que representa o orador ao lado do sofista, a contemplar uma esfera astronômica; na Beócia: Próxeno, amigo de Xenofonte; em Atenas: Crícias, o sofista, tio de Platão, além de Alcibíades e de Tucídides, o historiador; sem contar seus admiradores: Aspásia e Péricles, o poeta Ágaton, Ésquines, o socrático, e o sofista Polos de Agrigento. Essa lista, porém, não é exaustiva. Além de sua obra filosófica e de seus trabalhos de eloqüência, Górgias fora o primeiro a apresentar-se no teatro, em Atenas, para fazer conferências improvisadas sobre temas que o público lhe propunha, manifestando com isso a universalidade de seu saber e a superioridade de sua eloqüência.

Não se casou; apesar da acusação que lhe faz Isócrates, levou uma vida decerto bastante simples e frugal, o que lhe permitiu atingir a idade avançada que lhe atribuíram.

Com Protágoras, Pródico, Hípias, Antifonte e Crícias, Górgias é um dos mais ilustres representantes da sofística antiga. O termo sofista é de início sinônimo de *sophos*, que significa sábio e cientista a um só tempo. Para falar dos Sete Sábios, o grego clássico costuma usar a expressão "sete sofistas". Etimologicamente, sofista é professor de *sophia*, ou seja, um mestre de ciência e sabedoria, o que o distingue do filósofo (este último termo foi inventado pelos pitagóricos), que se contenta em aspirar a um saber que não possui. Mas muito cedo, sob a influência das críticas socráticas, repetidas e ampliadas por Xenofonte e Platão, o termo adquire conotação polêmica, até mesmo pejorativa, que conservou até hoje, principalmente porque o sofisma é tido por argumento enganador, falso tanto no fundo quanto na forma, destinado a impor qualquer tese ao adversário, seja ela verdadeira ou falsa, justa ou injusta. Ademais, ao contrário do filósofo, que se envergonhava de ganhar dinheiro com seu saber, o sofista exige salário alto por suas aulas, a exemplo de Górgias, Protágoras, Hípias e mesmo – segundo Platão – Zenão de Eléia. A célebre imagem de *O Sofista*, de Platão, em que se vê o charlatão descrito como um caçador de alunos e um corruptor de almas, pertence à tradição socrática e já se encontra no último capítulo da *A Arte da Caça* de Xenofonte. Foi por isso que se acabou por formar a idéia, depois acatada, de que o sofista é acima de tudo um retor, capaz de impor simplesmente pela força da linguagem a tese política ou jurídica que lhe permita silenciar o adversário. Tal juízo teve o efeito de situar a sofística como antípoda da filosofia: daí a concluir-se que nenhum sofista é filósofo foi um passo dado com grande rapidez pelos historiadores da filosofia. Foi só no decorrer dos trinta últimos anos, sob a influência de E. Dupréel, W. Jaeger, M. Untersteiner e G. Kerferd, que se começou a fazer justiça à sofística, pondo em evidência a importância desse movimento cultural do século V, salientando que os sofistas foram os verdadeiros professores da Grécia e inventaram até a idéia de cultura, reconhecendo neles os protagonistas do combate pelas luzes e chegando até a considerá-los promotores de uma retórica que não foi extraída do nada, mas de uma verdadeira filosofia natural, nascida da crítica das teses jônicas e eleatas.

Decerto Górgias desempenhou papel decisivo na constituição dessa filosofia. Todavia, sua obra compartilha com os outros filósofos pré-socráticos o cruel infortúnio de ser conhecida apenas de maneira fragmentária. Essa situação nos leva a avistar certos cumes do panorama geral, mas não nos permite apreender de maneira segura o itinerário que os une. É por isso que a posição de Górgias pode dar azo a interpretações divergentes, sobretudo no tocante à questão principal de saber se seu grande tratado filosófico, o livro intitulado *Da Natureza ou do Não-Ser*, constitui o fundamento de seu ensino e de suas pesquisas retóricas, caso em que a filosofia seria primordial para ele, e seu projeto se inseriria na tradição da física jônica oposta às perspectivas eleatas; ou se, ao contrário, Górgias é acima de tudo um retor, mago e feiticeiro da linguagem, herdeiro (por intermédio de Empédocles) da tradição verbal lógica e musical dos pitagóricos, uma espécie de poeta das assembléias políticas e dos pretórios, capaz de aproveitar as boas oportunidades, alguém mais próximo de um poeta trágico como Eurípides do que de um teórico de filosofia que busque explicar realidades naturais. De-

ve-se ter em mente a divergência entre esses dois modos de leitura possíveis. A ordem que vamos seguir para examinar os fragmentos conservados não pretende prejulgar a articulação entre tais fragmentos, embora estejamos inclinados, como G. Kerferd, a atribuir (a exemplo de H. Diels outrora) um papel decisivo à especulação de Górgias sobre a natureza.

O tratado *Da Natureza ou do Não-Ser* (444-441) é conhecido por duas versões, uma conservada por Sexto Empírico, a outra pelo pseudo-Aristóteles. Isócrates compara seu projeto ao de Zenão de Eléia, com a diferença de que, em vez de mostrar que todos os múltiplos são possíveis, ele afirma que nenhum ser existe. O pensamento se articula em três momentos sucessivos: 1) nada existe; 2) se o ser existisse, não seria pensado; 3) se o ser fosse pensado, escaparia à linguagem. Reconhece-se aqui um modo de argumentação baseado no recurso ao "*e mesmo que*", que será encontrado de novo na *Defesa de Palamedes*. Esse herói grego, benfeitor da humanidade e inventor do farol e do jogo de xadrez, é acusado por Ulisses durante o cerco de Tróia de haver traído os gregos. Ele começa (§ 6) por mostrar que Palamedes não dispunha dos meios para cometer os crimes de que é acusado, e o argumento se desdobra (§ 13) com a afirmação de que, mesmo que dispusesse dos meios necessários para cometer tais crimes, ele nunca teria essa intenção. A técnica concessiva do "e mesmo que" tem valor ambíguo. Ou deve ser vista como efeito da prudência que se antecipa à objeção possível, fazendo tábula rasa da justificação precedente, caso ela não tivesse conquistado a convicção – que seriam os meios na ausência do móbil? (e mesmo que o ser existisse, escaparia ao pensamento) – ou então o "*e mesmo que*" salienta uma incerteza fundamental que paira não só sobre a coisa, mas sobre o discurso que visa à coisa. Quando, depois de dizer que o ser não existe, fala-se de novo como se ele existisse, a própria validade do discurso anteriormente feito está sendo radicalmente questionada. Como deixar mais evidente a vacuidade do discurso sobre o ser ou sobre o não-ser, senão fingindo considerar nula a conclusão da argumentação que transformou o ser em não-ser? Por isso o tratado *Do Não-Ser* reitera o recurso ao "*e mesmo que*" agindo como se, à dúvida sobre o ser e o não-ser, se somasse a dúvida sobre o pensamento, para levar a análise a culminar no exame da linguagem. Toda a organização do tratado tende para um único objetivo: mostrar que nada há de precedente ao discurso: "Não é a linguagem que estabelece a existência do objeto exterior, mas o objeto exterior que se acha revelado pela linguagem." Isso, aprofundando a fissura entre o real e a linguagem e alargando o fosso entre a coisa e a palavra, implica duplamente que o real é radicalmente alheio ao discurso e que o discurso sempre versa sobre um irreal ou um inexistente não sensível, não visível e não audível. A impotência de um logos que nada apreende liberta o logos da coerção e, inversamente, torna o ouvinte escravo do logos, porquanto nada existe que seja capaz de opor-se à força do discurso.

O detalhe da argumentação revela interesses propriamente filosóficos. A tese eleata, na forma conferida por Melisso, é examinada de perto, assim como são levados em conta os pontos de vista dos fisiologistas sobre a percepção sensível e sobre a natureza física da linguagem. Assim se encontram esboçadas considerações novas, retomadas depois nos discursos mais convencionais, que são *Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*, concernentes às relações entre o real e o discurso e referentes à impossibilidade de apreender com certeza a natureza física ou a essência sensível dos existentes.

Toda sensação é fonte de erro. O dado sensível é dominado por uma irracionalidade irredutível: "Uma vez que o objeto permanece um ser exterior a nós, ele não pode transformar-se num discurso que seja nosso." Os objetos exteriores originam eflúvios harmonizados com os poros dos sentidos destinados a recebê-los. A metáfora dos poros, compartilhada com Empédocles e com grande número de fisiologistas atomistas, serve sobretudo para explicar por que apenas os olhos percebem a cor e apenas os ouvidos percebem o som. A diferença de calibre entre olhos e ouvidos explica a especialização de cada um dos sentidos. Quando nossa fisiologia contemporânea recorre à metáfora da chave e da fechadura para explicar a função das membranas celulares,

está reatualizando a antiga teoria grega dos poros. Ora, os testemunhos que faltam à doxografia de Górgias estão presentes na de Demócrito e Epicuro, segundo os quais o mesmo objeto, por emitir eflúvios compostos de partículas de calibres diferentes, pode ocasionar sensações contrárias, dependendo da disposição do sentido cujos poros podem estreitar-se ou alargar-se sob o efeito de drogas ou de disposições adstringentes ou dilatadoras. O eflúvio que emana do mel contém amarelo apreendido pelos poros dos olhos, assim como doce ou amargo, capazes de conferir à língua a sensação do doce ou do amargo, conforme o afastamento próprio dos poros da língua. Assim como as drogas, modificando o estado do corpo, tornam a alma suscetível de encantar-se ou, ao contrário, de aterrorizar-se, também a força do discurso atua sobre a alma. É por isso que a sensação não produz nenhum saber verdadeiro, mas somente opinião. Ora, deve-se preferir a ciência à opinião.

Estaríamos inteiramente equivocados sobre o significado da sofística gorgiana se supuséssemos que a força do discurso está invencivelmente acima de qualquer lógica e acima de qualquer lei própria do saber. Embora a sensação seja aleatória e desregrada, porque submetida às condições da percepção sensível, não se dá o mesmo com o discurso. É em Górgias que se encontram as duas expressões mais antigas do princípio de contradição. O tratado *Da Natureza ou do Não-Ser* explica que: "É totalmente absurdo que uma mesma coisa possa ao mesmo tempo ser e não ser." A *Defesa de Palamedes* pergunta: "Como se poderia ter confiança num homem que, num mesmo discurso e relativamente às mesmas pessoas, declarasse opostas coisas que são as mesmas?" Assim, contrariamente à idéia aceita, a sofística não pretende violar as regras do pensamento. Ela se baseia – como mais tarde o ceticismo – na grande exigência de racionalidade efetiva. O móbil da argumentação gorgiana é mesmo a recusa da contradição. Ora, quer o infortúnio que a contradição esteja nas coisas, particularmente na sensação.

À alma pervertida, apaixonada, tragicamente acorrentada ao erro, cumpre saber administrar a droga da eloqüência. Górgias costuma usar metáforas médicas (seu irmão Próxeno é médico). Acima de qualquer droga, coloca a farmacodinâmica da linguagem. Onipotente remédio é a linguagem, por ser magia e feitiçaria. Pensemos nas curas rítmicas e musicais inventadas por seu mestre Empédocles para ganhar uma semana de vida e assim poder libertar um corpo tomado pela catalepsia e já preso pelas amarras da morte. A onipotente linguagem é essencialmente magia e feitiçaria; por isso, a língua de Górgias, com seus "gorgianismos", é testemunho do incessante trabalho realizado pelo músico sobre a língua grega, a ponto de, aparentemente, violar a sua própria grecidade e surpreender o grego que a ouça. Górgias faz parte do povo que Aristófanes, em *Os Pássaros*, denomina "trabalhadores da língua". Esse povo ceifa, semeia, vindima e colhe figos com a língua. É um povo de bárbaros! Daí o uso inesperado dos tropos, das metáforas, das alegorias, das hipálages, das catacreses, dos hipérbatos, das repetições, das retificações, das inversões e das correspondências sonoras. O descomedimento de uma arte assim destoa das exigências do classicismo. Esse estilo é qualificado por Platão de trágico, mas é indispensável a quem quer seduzir, encantar e enganar, para arrancar a alma acorrentada do atoleiro de seus erros.

Mas qual será o critério dessa retórica? Górgias copia dos pitagóricos a metáfora do momento oportuno ou *kairos*. Quem é *Kairos*? O Deus *oportunidade*, descrito numa fábula de Fedro e em *Antologia Palatina* como um homem que, tendo um grande topete na testa e sendo calvo atrás, deve ser agarrado no instante em que passa. De fato, toda a arte "consiste em dizer ou não dizer e em fazer o que se deve de maneira oportuna". Certos pitagóricos tentaram definir matematicamente a fórmula do *kairos*. Górgias a conhecerá? Os fragmentos conservados não dizem uma palavra sobre isso.

De todo modo, esse saber do discurso oportuno parece-nos estar no centro da virtude que o sofista pretende ensinar. Deve-se reler com cuidado e atenção a *Oração Fúnebre* de Górgias, na edição grega realizada por B. Wollgraff (infelizmente sem tradução). Além do elogio dos guerreiros mortos, Górgias traça o retrato do cidadão ideal, correspondente à educação sofística. Nele se encontra a afirmação da virtude que sabe opor

a brandura do eqüitativo à dureza da lei: temas que serão fielmente retomados na *Política* de Platão e na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. A deliberação, a prudência, o domínio e o autoconhecimento conferem às almas desses heróis uma centelha de imortalidade: "Embora estejam mortos, o ideal que neles arde não morreu, e, sendo imortal fora de seus corpos não imortais, vive quando eles deixaram de viver." A tradução não consegue exprimir as correspondências sonoras da peroração e o duplo espondeu final que enfatiza com um duplo bater de címbalos o fecho da proclamação.

Como avaliar a influência de Górgias? A torrente da sofística transborda em múltiplas direções. De um lado, está o sofista criticado por Platão (ao qual corresponde a frase relatada por Ateneu: "Górgias, lendo o diálogo que tem seu nome, diz aos amigos: 'Como Platão sabe manejar bem a sátira!'"), e de outro as teses de Platão em sua última fase, que foram desenvolvidas por Aristóteles, sobre o estatuto moral da eqüidade destinada a corrigir o rigor da lei. Os teóricos da retórica, maníacos por aticismo, reprovam-lhe (juntamente com Isócrates, que, apesar disso, é seu aluno e admirador) o fato de ter cedido às tentações da magia encantatória. Os céticos e, em último lugar, Sexto Empírico vêem nele um dos que mais contribuíram para arruinar o crédito do critério da veracidade sensível. Na realidade, ele foi um dos primeiros filósofos que chegaram a conclusões pessimistas a partir das insuficiências da ontologia e do reconhecimento, por parte dos fisiologistas, da fraqueza da opinião humana, para tentar devolver ao homem a única dignidade que lhe é própria, a do logos, e para empreender instruí-lo em seu emprego.

• H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. und dt. 9 Aufl. bes.*, Berlim, 1959, reed. anast., vol. 2; M. Untersteiner, *Sofisti*, fasc. 2, Florença, 1949-1961; J.-P. Dumont, *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, 1969; org. E. Donadi, *Encomio di Elena*, Roma, 1982.

⇒ Eug. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948; M. Untersteiner, *I Sofisti*, Turim, 1949; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969; G. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981; W. Vollgraff, *L'Oraison funèbre de Gorgias*, Leiden, 1952; J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Ed. B. de Fallois, 1988; A. Tordesillas, Palamède contre toute raison, in J.-F. Mattei, *La naissance de la raison en Grèce*, PUF, 1990.

Jean-Paul DUMONT

GRAMSCI Antonio, 1891-1937

Filósofo italiano, nascido perto de Cagliari, Gramsci estudou na Faculdade de Letras de Turim, onde, exercendo a atividade de crítico teatral em 1916, assume a secretaria da seção socialista. Em 1917, com Togliatti, lança a revista *Ordine Nuovo*. Em julho de 1919, por causa de seu apoio às Repúblicas húngara e russa, é detido pela primeira vez. No outono de 1919, promove o movimento dos "conselhos de operários" de Turim e, em 1921, faz parte do grupo fundador do Partido Comunista Italiano. Deputado em 1924, dirige o Comitê Executivo desse partido. Detido em 8 de novembro de 1926 por ordem de Mussolini, ficará preso dez anos, durante os quais escreve seus *Cadernos do Cárcere* e rompe com o stalinismo. Morre em 27 de abril de 1937 em conseqüência das sevícias de seus torturadores.

Teórico da filosofia da práxis (esse termo é importado para a filosofia italiana por Labriola), Gramsci afirma a independência desta com relação às outras filosofias. Sendo indissociavelmente prática e teoria, a filosofia da práxis é política (história viva em via de realizar-se) e concepção do mundo (pensamento reflexivo total, pensamento de um sujeito historicamente situado). Esse é o *criticismo historicista absoluto*. Enquanto, do ponto de vista teórico, a filosofia é intelecção da história humana, como teoria do todo político, econômico, estético e ético, ela é conhecimento da história feita, é *historiografia*. Aí está, através de Croce, a influência de Vico. Logo, já não há separação entre filosofia e história, o que não significa que não haja distinção. Sendo de natureza reflexiva, o pensamento é também pensamento do pensamento, *gnoseologia metodológica* inseparável (como dialética) da historiografia e irredutível às metafísicas. Sistemática, sem ser um sistema, ela deve ser separada das obras singulares do marxismo que Gramsci divide em três partes constitutivas: economia

política, ciência política e filosofia. Ele busca seus princípios unitários nas relações do homem com a matéria (ela própria resultado de uma práxis anterior) através da história concebida como autoprodução do homem. Assim procedendo, são propostas as premissas de um *humanismo* absoluto, que elimina qualquer referência a um princípio transcendente. Do ponto de vista "econômico" o princípio unitário é o *valor*; do ponto de vista "político", é o *Estado*; do ponto de vista filosófico, é a relação entre a vontade humana e as situações de fato que devem ser superadas, relação que sintetiza os dois primeiros pontos de vista porquanto permite a passagem do econômico para o ético-político, é a *práxis*. Conceito que, sendo mais universal que os precedentes, os contém. Assim procedendo, Gramsci recusa o "monismo materialista": não há ontologia realista, e a verdade é histórica. Recusa da mesma forma o "idealismo": há uma objetividade do real que existe independentemente de nós, mas que não comporta um mundo oculto, visto que os fenômenos manifestam a essência; a objetividade é um universal subjetivo que se universaliza e se objetiviza pelas práxis. A própria ciência é superestrutural, ideológica; mas ideologia particular, pois a práxis científica é portadora de universalidade como "processo unitário típico do real" que permite unificar o espírito, ao mesmo tempo que não pode pretender escapar à historicidade. Gramsci insiste muito na relação do homem com a natureza e com a história, pois, influenciado por Maquiavel, põe a liberdade como fundamento do momento "catártico" da práxis; sem ela não há "tomada de consciência", portanto, não há situação de fato para superar, não há ético-política, não há estética, não há conhecimento. Como, de outro lado, o homem é inseparável dos objetos que produz, ele é ao mesmo tempo subjetividade e materialidade social e histórica, considerado numa relação dialética com a necessidade. É somente nesse contexto que a teoria "política" de Gramsci é compreensível. Refletindo sobre o Estado, ele mostra que este é composto por *aparelhos dominantemente repressivos*, visto que a "sociedade política" ou Estado, no sentido estrito, compreende forças coercitivas (exército, polícia e magistratura, substituível em períodos de crise por organizações privadas como as milícias, os *fascii* etc.) e órgãos que elaboram a legislação e sua aplicação (burocracia, parlamento, governo), por meio dos quais uma classe garante a *predominação*, e também por *aparelhos predominantemente ideológicos* (escola, Igreja, partidos políticos etc.), por meio dos quais uma classe obtém assentimento, *direção*. A unidade do todo é assegurada pelos intelectuais, desenvolvidos por cada classe para assentar sua hegemonia, os quais são encarregados de difundir sua concepção do mundo contra as intelectualidades e os intelectuais do antigo sistema ou do que está nascendo. Assim, os intelectuais burgueses, depois de terem combatido os intelectuais ligados ao feudalismo (sobretudo através da Igreja), combatem o intelectual coletivo formado pelos partidos da classe operária, quando não conseguem angariar sua adesão mediante uma prática social-democrática. Os intelectuais formam assim o cimento orgânico superestrutural que liga a estrutura social e a superestrutura e permite a constituição de um *bloco histórico*. O papel prático da filosofia concretiza-se assim pelo partido revolucionário que, recusando-se a integrar-se no Estado, dando primazia à luta ideológica, empenha sua práxis no todo político, quebrando o bloco ideológico da burguesia e constituindo um novo bloco histórico, no contexto de uma luta longa e complexa, "a guerra de trincheiras", em cujo decorrer deverão ser desenvolvidas formas indissolúveis de auto-organização de massa (influência dos "conselhos"), que são a semente da destruição do Estado e, ao mesmo tempo, a recusa de separar o político do econômico, sendo, portanto, a execução da nova filosofia.

• *Quaderni del carcere*, Turim, 1947; *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, ibid., 1948; *Il Risorgimento*, ibid., 1949; *Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura*, ibid., 1949; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, ibid., 1949; *Letteratura e vita nazionale*, ibid., 1960; *Passato e Presente*, ibid., 1951; *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, ibid., 1954; *Scritti giovanili (1914-1918)*, ibid., 1958; *Sotto la Mole (1916-1920)*, ibid., 1960. Na França, as Editions Sociales publicaram *Lettres de prison* e *Oeuvres choisies* e Gallimard iniciou a edição das *Oeuvres complètes*.

⇒ P. Anderson, *Sur Gramsci*, 1978; C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'Etat*, 1975; A. Buzzi, *La théorie politique*

d'Antonio Gramsci, 1967; G. Fiori, *La vie d'Antonio Gramsci*, 1970; D. Gusoni e R. Maggioni, *Lire Gramsci*; A. Leonetti, *Notes sur Gramsci*; J. M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, 1970; H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, 1972; H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, 1974; M. A. Macciochi, *Pour Gramsci*, 1974; J. Texier, *Gramsci*, 1966; Louis Althusser, Le marxisme n'est pas un historicisme, em *Lire "Le Capital"*, 1971.

Yves ROUCAUTE

GROTIUS, 1583-1645

Grotius (Hugo de Groot), de ascendência francesa – seu verdadeiro nome, Hugues Cornet, é do Franco-Condado – nasceu em Delft e morreu em Rostock. Extraordinário estudante e latinista quase perfeito desde bem jovem, brilhante em letras, em ciências, em poesia, é, já aos catorze anos de idade, membro de uma embaixada na França. Henrique IV, que o fica conhecendo nessa ocasião, denomina-o "a maravilha da Holanda". Diplomata, jurista, filólogo, historiador, teólogo, é nomeado em 1603 advogado geral e historiógrafo da Holanda. Mas, a partir daí, sua vida começa a ser agitada e conturbada. Burguês holandês muito apegado aos interesses comerciais de seu país, redige em 1604 *De jure praedae*, em que justifica a captura, em Malaca, de um galeão português por um barco da Companhia Holandesa das Índias Orientais. Julgada subversiva pelos amigos, a obra permanecerá inédita durante cerca de dois séculos. Dentro do mesmo espírito, Grotius mesmo assim publica, em 1609, *Mare liberum*, a fim de defender a liberdade dos mares contra os espanhóis, os portugueses e os ingleses: essa liberdade de navegar e de comerciar é, diz ele, um "direito natural". Em 1613, é designado conselheiro pensionário de Rotterdam e depois se torna grande pensionário da Frísia Ocidental e da Holanda. Mas, nesse país onde são virulentas as dissensões políticas e religiosas, é acusado de ser partidário de Oldenbernevelt, adversário dos Nassau, e de ser sectário de Arminius; em 1619, cai em desgraça. Encarcerado na fortaleza de Loevestein, foge, graças à dedicação da esposa, dentro de uma caixa na qual ela lhe enviara livros. Em 1621, encontra refúgio na França, onde o rei, que o acolhera perto de Senlis, lhe concede uma pensão. É então que dá os últimos retoques a um texto cuja redação começara na prisão, por meio de um prodigioso esforço de memória; o grosso *De jure belli ac pacis* será publicado em 1625, dedicado a Luís XIII. Com a morte do príncipe de Nassau, Grotius retorna à Holanda, mas logo é forçado a exilar-se em Hamburgo. "Luminar do direito internacional", é nomeado embaixador da Suécia em 1634, junto ao rei da França. Em 1644, depois de uma viagem à Holanda, embarca para Lübeck; retido pela tempestade no Báltico, morre de esgotamento em Rostock em 1645.

O *De jure belli ac pacis* é a grande obra de Grotius. Composto de três partes, explica o que é o direito natural e, de modo muito particular, expõe os princípios do direito público e do direito das gentes. O título da obra não deve, pois, criar ilusões: embora Grotius pretenda enunciar os meios jurídicos de humanizar a guerra legalizando-a, não é um pacifista; o problema da paz ocupa mesmo pouco espaço em seu tratado. Com essa obra monumental, Grotius se torna o pai da Escola do direito natural e das gentes, que será representada por Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac, Vattel, além de outros. Sua primeira idéia-chave é a *autonomia do direito natural*: totalmente independente da teologia, ele se distingue da moral, da política e do direito positivo. O *jus naturae* não é, como em Aristóteles ou Cícero, baseado na natureza das coisas; é fundamentado na natureza do homem, mais precisamente no princípio racional de sociabilidade característica da natureza humana; não é determinado por nenhuma intervenção de um legislador positivo. É universal e imutável. Admitido esse axioma básico, Grotius desenvolve uma teoria individualista da sociedade: esta não é uma comunidade (no sentido de *Gesellschaft*); nasce da vontade racional dos homens cuja solidariedade favorece o respeito pelos direitos individuais, especialmente da propriedade. A segunda idéia-chave de Grotius é a *idéia contratualista*, que serve de fundamento para o estabelecimento da sociedade civil e do Estado, que, aliás, ele equipara à nação (*civitas*, *coetus*, ou mesmo *populus*). Grotius almeja um poder forte, que possa fazer prosperar o comércio e reinar a paz. Mas o importante é que o bem

público seja o reino supremo do Estado e que, embora formado de indivíduos, o Estado os supere enquanto tais e que, não desaparecendo com eles, seja "perpétuo". Por fim, com a terceira grande tese do *De jure* Grotius se torna iniciador do *direito internacional público*. O problema das relações entre os jovens Estados da Europa já fora analisado; mas, enquanto Maquiavel pretende reger essas relações pela força, Guichardin pelo equilíbrio, ou Vitoria pela justiça, Grotius quer estabelecer tais relações com base no direito. Nas solicitações universais de um direito comandado pela razão destacam-se as primeiras intuições de uma Sociedade das Nações.

A originalidade de Grotius consiste em abordar todos esses problemas em termos de teoria, e em pretender, com a abstração e a generalidade das análises, alçar-se ao universal. Cumpre notar, porém, a riqueza dos exemplos históricos, literários e bíblicos invocados para sustentar demonstrações rigorosamente conduzidas.

• *De jure praedae Commentarius*, 1605 – de onde foi extraído o texto intitulado *De Mare liberum* (1605), publicado em 1609; trad. franc. de A. de Courtin; reimpr. da Bibliothéque de Philosophie politique et juridique, Caen, 1990; *Meletius*, 1611, trad. franc. J. Lagrée, Vrin, 1991; *De Imperio summarum potestatum circa sacra*, 1617, trad. franc. Lescalopier, Paris, 1751; reimpr. Caen, 1992; *De jure belli ac pacis*, 1625; trad. franc. A. de Courtin, Paris, 1687; trad franc. Barbeyrac, *Le droit de la guerre et de la paix*, Amsterdam, 1724 e 1729, reimpr., Caen, 1984; *De veritate religionis christianae*, Leiden, 1627; trad. franc. A. Gouget, Paris, 1724.

⇒ G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezione giuridiche di Grozio*, Bolonha, 1955; J. Basdevant, Hugo Grotius, in *Les fondateurs du droit international*, Paris, 1904; P. Bayle, v. "Grotius", in *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1696; M. Berljak, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Roma, 1978; A. Corsano, *Ugo Grozio, l'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, 1948; P. D. Dognin, La justice de Dieu et le droit naturel, *Revue des Sciences philosophiques et theologiques*, 1965, XLIX; A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, première partie, PUF, 1991; W. J. M. Eysinga (van), *Hugo Grotius: eine biographische Skizze*, Basiléia, 1952; P. Foriers, L'organisation de la paix chez Grotius et dans l'Ecole du droit naturel, *Recueil de la Société Jean-Bodin*, 1961, XV; S. Goyard-Fabre, Guerre et paix chez les jurisconsultes du droit naturel et des gens, in *Revue européenne des Sciences sociales*, Genebra, 1982; *Philosophie politique*, PUF, 1987; *Grotiana*, jornal da Fundação Grotiana, Assen, Holanda; G. Gurvitch, La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1927, 34; P. Guggenheim, La souveraineté dans l'histoire du droit des gens de Vitoria à Vattel, in *Mélanges Andrassy*, Haia, 1968; P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, 1983; W. S. M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius*, Londres, 1925; J. Lagrée, *La raison ardente*, Vrin, 1991; Ph. Meylan, *Jean Barbeyrac et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, Lausanne, 1937; J. Ter Meulen, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, Haia, 1950; F. de Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Florença, 1967; F. Sassen, Grotius, philosophe aristotélicien, in *Grotiana*, 1941-1942, IX; J. Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius*, Göttingen, 1919; J. Saint-Léger, *The "etiamsi daremus" of Hugo Grotius*, Roma, 1962; R. Voeltzel, La méthode théologique de Grotius, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1952, 32; id., *The World of Hugo Grotius, 1583-1645*, Amsterdam, 1984; id., *Hugo Grotius et l'ordre juridique international*, Lausanne, 1985; H. Vreeland, *Hugo Grotius, the Father of the Modern Science of International Law*, Nova York, 1917; E. Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius, Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1927; id., *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 4ª ed., Tübingen, 1963; *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, *Atas* do Colóquio de Rotterdam (1983), Amsterdam, 1984.

Simone GOYARD-FABRE

H

HABERMAS Jürgen, 1929-

Jürgen Habermas encarna a "segunda geração" da Escola de Frankfurt. Filósofo e sociólogo, tende para uma síntese interdisciplinar totalizadora das ciências humanas. Sua produção publicitária é abundantíssima: artigos numerosos, mas também mais de uma dezena de livros. Cedo conheceu a notoriedade, sendo muito reconhecido por uns e criticado com veemência por outros; é citado com freqüência e amplamente traduzido.

Sua biografia é de um acadêmico. Nascido em Düsseldorf, cresceu no meio burguês de uma cidadezinha de província (Gummersbach), e, na boa tradição dos filósofos alemães, teve um pastor na família, seu avô. De 1949 a 1954, estudou filosofia na universidade, com Nikolai Hartmann em Göttingen, Hans Barth em Zurique, Erich Rothacker e Oskar Becker em Bonn; mas seus estudos filosóficos sempre foram acompanhados por uma abertura interdisciplinar para a história, a psicologia, a literatura alemã e a economia. Em 1954, obteve o doutorado (*Promotion*) com um estudo sobre a filosofia de *Weltalter* de Schelling (*Das Absolute und die Geschichte*); a seguir, fez pesquisas sobre a história do conceito de ideologia. Paralelamente, já exercia atividades jornalísticas, escrevendo artigos sobre literatura e teatro, em especial; de modo geral, nunca deixará de publicar numerosos artigos e resenhas em jornais e revistas.

De 1956 a 1959, foi assistente de Theodor W. Adorno no Institut für Sozialforschung (que, tendo sido fundado em 1923, constituiu o núcleo institucional da "Escola de Frankfurt" e foi reinstalado em 1950 por Max Horkheimer e Adorno, de regresso do exílio americano durante a época do nazismo); foi lá que J. Habermas se tornou sociólogo e participou das investigações empíricas. No entanto, foi na Universidade de Marburg e em ciências políticas que em 1961 ele defendeu, sob a orientação de Wolfgang Abendroth, a sua grande tese de qualificação, já terminada em 1959 mas que Horkheimer não aceitara em Frankfurt diretamente, exigindo que ele fizesse antes mais um estudo complementar de sociologia empírica; a tese, dedicada a uma arqueologia sócio-histórica da opinião pública como dimensão constitutiva da sociedade burguesa, foi publicada em 1962 com o título *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança estrutural da esfera pública). Já antes da defesa, ele fora chamado a ocupar um posto de professor ("extraordinário") de filosofia na Universidade de Heidelberg junto a Hans-Georg Gadamer, cujo pensamento hermenêutico marcou durante muito tempo sua reflexão, e de Karl Löwith (a quem dedicou um dos estudos publicados em *Perfis Filosóficos e Políticos*). Em 1964, foi nomeado professor (*Ordinarius*) de filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt, tornando-se assim colega de seu antigo mestre Adorno (que morre em 1969).

J. Habermas fora um estudante de esquerda; uma vez professor, tornou-se um dos mentores intelectuais do movimento estudantil, tanto quanto Herbert Marcuse, Ernst Bloch, W. Abendroth ou Adorno. Em 1961, publicara (em colaboração com Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler e

Friedrich Weltz) *Student und Politik*, estudo de sociologia empírica sobre a consciência política dos estudantes da Alemanha Ocidental de então, cujo diagnóstico relativamente pessimista contribuíra para suscitar seu próprio desmentido por meio da Nova Esquerda estudantil; depois, aderira publicamente ao SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*), carreando-lhe o peso sua posição de professor. Mas logo as suas posturas permeadas de "reformismo radical" levaram os mais contestadores a ver nele apenas um "liberal", um revisionista. A fórmula "fascismo de esquerda", com que ele ousara considerar a situação, é acerbamente censurada, e ele acaba por transformar-se em alvo da contestação. Em 1969, publica *Protestbewegung und Hochschulreform*, um dossiê em que faz um balanço de sua crítica ao movimento estudantil, no qual denuncia o "ativismo", o irracionalismo e o elitismo que fazem o jogo do conservadorismo e da tecnocracia.

Em 1971, acabou por abandonar a Universidade de Frankfurt e por aceitar a co-direção que lhe era oferecida por Carl Friedrich von Weizsäcker do Instituto Max Planck de Pesquisas sobre as Condições de Existência do Mundo Científico e Técnico (Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt) em Starnberg, onde pôde continuar trabalhando tranqüilamente. Mas, apesar da prudência clarividente de suas análises e de suas advertências, a direita alemã obstinava-se em fazer dele um bode expiatório no plano teórico: alguns chegaram a pretender responsabilizá-lo indiretamente pelo terrorismo; e a Universidade de Munique não teve medo do ridículo quando lhe recusou, em duas ocasiões, uma cadeira de filosofia a título honorário. Dez anos depois, em decorrência da reorganização do Max-Planck-Institut de Starnberg provocada pela saída de C. F. v. Weizsäcker e dos atritos daí resultantes, ele acreditou ser seu dever demitir-se de seu posto de diretor. Mas não foram envidados todos os esforços para retê-lo, e só em 1983, quando sua partida para os Estados Unidos era cada vez mais provável, foi-lhe oferecida uma cadeira na universidade alemã, em Frankfurt. Paralelamente, sua carreira nunca deixou de ter notoriedade internacional, sendo marcada em especial por várias viagens à América do Norte, onde ensinou a partir de 1967-1968 na New School for Social Research, em Nova York, e onde seus trabalhos são amplamente discutidos.

As vicissitudes ideológicas e políticas de sua biografia intelectual, que acabaram por transformá-lo em alvo da esquerda e da direita, ressaltam a importância que para J. Habermas tem a relação entre *filosofia e política*. Já bem cedo foi isso que o levou a romper com a herança heideggeriana e a publicar em 1953 uma resenha polêmica de *Introdução à Metafísica*, que será retomada em *Perfis Filosóficos e Políticos* (1971, reedição ampliada, 1981) com outros estudos críticos de circunstância, dedicados aos filósofos contemporâneos de língua alemã (Heidegger, mas também Jaspers e Wittgenstein, K. Löwith e H.-G. Gadamer; A. Gehlen tanto quanto H. Arendt, Bloch e mesmo os veteranos da Escola de Frankfurt...). Esses retratos de filósofos são ao mesmo tempo "perfis" políticos, porquanto J. Habermas empenha-se a aplicar o diagnóstico político de uma sociologia crítica que pretende desmascarar as forças sociais e históricas que estão por trás do pensamento filosófico. De modo análogo, põe em evidência a contribuição judaica para a filosofia alemã (enquanto ele mesmo é, por assim dizer, o primeiro não-judeu da Escola de Frankfurt). É ainda na perspectiva de uma crítica das ideologias (*Ideologiekritik*) filosóficas que se insere o quadro documental da filosofia alemã do pós-guerra, que ele esboçara para responder à famosa pergunta: para que serve (*Wozu?*) a filosofia? É também o espírito de "fim de século" (*Kulturpessimismus*), situado histórica e politicamente, que J. Habermas censura em Nietzsche (cujos *Erkenntnistheoretische Schriften* publicara em 1968), ainda que retome sua crítica ao idealismo filosófico e integre à sua própria "epistemologia" certos aspectos do perspectivismo nietzschiano, ao mesmo tempo em que critica o subjetivismo empírico com resquícios naturalistas e esteticistas. No próprio Hegel (cujos *Politische Schriften* publicou) – a quem seu pensamento deve muito, tanto de forma direta quanto indireta, na tradição da Escola de Frankfurt –

não deixa de criticar a limitação histórica dos horizontes políticos; e faz questão de situar o pensamento hegeliano em relação ao contexto histórico da Revolução Francesa e mesmo de compará-lo ao problema contemporâneo que representa para nossas sociedades a constituição de uma identidade coletiva racional e universalista.

Mais profundamente, a filosofia constitui a própria substância da antropologia social construída por J. Habermas. Esse questionamento da tradição filosófica não tem apenas o sentido de crítica ideológica e de reposicionamento político da filosofia no jogo das forças sociais em pauta, no qual a filosofia tem seu lugar; é também uma hermenêutica progressista que depreende das filosofias que critica certos elementos de sua própria teorização: J. Habermas pratica aquilo que chamará de "história teórica com aspiração sistemática", que consiste em desmontar as teorias de que se apropria criticamente para "reconstruir" seus temas numa espécie de colagem teórica, situando-se assim seu pensamento no âmbito de tal hermenêutica crítica da tradição filosófica e das teorias contemporâneas, na perspectiva "reflexiva" de uma gênese materialista e histórica de sua própria teoria.

A filosofia, ainda agora, para que serve? J. Habermas faz eco às palavras de Marx, ao anunciar a morte da filosofia; mas a sociologia crítica (*Kritische Sozialwissenschaft*) que ele adianta é um modo "dialético" de continuar a filosofia por outros meios. "A filosofia continua fiel à sua grande tradição renunciando a ela": não há por que continuar uma especialidade ao lado das outras disciplinas universitárias, mas deve superar-se dando lugar à crítica. Assim, J. Habermas retoma a seu modo a *Teoria Crítica* cujo programa Horkheimer – cabeça da primeira geração – já havia atribuído a toda a Escola de Frankfurt (a tal ponto que esse rótulo a designa tanto quanto um nome próprio). Na verdade, mais que o cartesianismo de alguma falaciosa dicotomia a separar o sujeito teórico de seu objeto sócio-histórico, alvo de Horkheimer, o que J. Habermas critica é o idealismo contemplativo e platonizante de uma herança antiga ainda excessivamente marcada pela mitologia religiosa; e ao criticar assim a ontologia, pretende destruir também a ilusão objetivista da teoria pura que a prolonga em todo saber. A Teoria Crítica, no caso, é em primeiro lugar o marxismo revisado por J. Habermas: "o marxismo como crítica"; um marxismo "não dogmático", que tenha recobrado sua dimensão filosófica e cujo materialismo não degenere em cientificismo; um marxismo que não ceda a uma visão objetivista da história nem a uma visão exclusivamente produtivista da sociedade e que reconheça a especificidade das superestruturas normativas da tradição cultural (direito, moral, religião, arte etc.), em vez de depreciá-las, reduzindo-as pura e simplesmente à ideologia. Assim, pode-se pensar de modo materialista e conseqüente o par *teoria* e *prática*. Porque o marxismo é uma "teoria reflexiva", no duplo sentido de ser, ao mesmo tempo, uma teoria que analisa as condições objetivas de sua própria gênese ou "constituição" na história, ou seja, dentro de uma prática social real, e no sentido de desembocar numa prática política que ela antecipa como teoria. Além das conseqüências políticas mais ou menos imediatas que orientam a ação, há aí uma implicação filosófica.

Em primeiro lugar, no nível da coerência ou consistência teórica, a Teoria Crítica não é vulnerável às críticas que J. Habermas dirige a Karl R. Popper quando censura o caráter puramente "decisional" de seus pressupostos metateóricos, que deixa sua reflexão teórica sem fundamento e, ao mesmo tempo, a faz incidir no que a Teoria Crítica condena com o nome de "positivismo". Além disso, mais ou menos como Heidegger mas com um espírito bem diferente, a Teoria Crítica vai contra a corrente da balcanização institucional crescente das especialidades universitárias e trabalha por uma descompartimentação que recusa a divisão do trabalho intelectual; nesse contexto, a interdisciplinaridade assume o sentido decididamente crítico e político de luz (*Aufklärung*) lançada sobre os pontos cegos, ideológicos, gerados por tal divisão do trabalho. Mas, se J. Habermas empreende o vasto programa de recepção crítica da pesquisa contemporânea integrando abordagens tão diferentes quanto psicanálise freudiana, psicologia cognitiva e epistemologia genética da Escola de Piaget com seus múltiplos prolongamentos, lingüística chomskyana, teoria dos *speech*

acts (J. L. Austin e J. R. Searle) e lingüística da enunciação, funcionalismo sociológico e sociologia da ação no espírito de T. Parsons, psicologia social de G. H. Mead, aquilo que se classifica com o título de "etnometodologia" e até certas contribuições de paleontologia e de antropologia física, não é para fazer pura e simples "síntese empírica". Fundamentalmente, o que se supera é a clivagem tradicional entre ciência e filosofia; e essa "reflexividade" metateórica da Teoria Crítica é um dos aspectos do materialismo integral de J. Habermas. Mais especificamente, entre filosofia crítica e ciências sociais, não há solução de continuidade; e em Frankfurt, J. Habermas era professor de "filosofia e sociologia", como Adorno. Significativamente, são "estudos de filosofia social" (*Sozialphilosophie*), e não de sociologia, que ele agrupa sob o título *Teoria e Prática* (1963, reedição revista, 1971): na verdade, as duas categorias são intercambiáveis, pois a filosofia é imanente às ciências sociais; além disso, é numa *antropologia filosófica* que J. Habermas trabalha.

O projeto sociológico é filosófico no sentido de reflexão global sobre os problemas da cidade "numa perspectiva prática"; e é também, por isso mesmo, um projeto político. Mas nessa perspectiva, o marxismo ao qual J. Habermas se refere é o contrário da ortodoxia; é um marxismo profundamente revisado, mais ainda que o neomarxismo herdado da primeira geração da Escola de Frankfurt. O desenvolvimento do capitalismo avançado (*Spätkapitalismus*) exige uma atualização que se traduz por certo número de revisões. Assim, por exemplo, a "separação" feita por Marx entre Estado e sociedade deve ser questionada: pois estes já não correspondem, respectivamente, à superestrutura política e à base econômica que a determina, mas se interpenetram no âmbito de um complexo sistêmico em busca de auto-regulação que angaria a lealdade das massas, dando-lhes as gratificações materiais do "Estado social". Com isso, a teoria das classes caduca, a luta de classes entra em "latência" e, sobretudo, não existe mais proletariado revolucionário que seja ao mesmo tempo o sujeito que faz a história e o destinatário essencial da teoria política marxista. Simultaneamente, a existência do sistema soviético não só contribuiu para obrigar o capitalismo a essa autodisciplina social como também pôs em evidência o fenômeno da dominação burocrática, de tal modo que a filosofia política do marxismo deve dar lugar a uma lógica de interação "comunicativa" ao lado da lógica produtivista e da razão instrumental em ação na economia etc.

Por isso, J. Habermas é levado a retomar a seu modo a exigência de discussão crítica que na reivindicação política da burguesia ascendente assume caráter propriamente subversivo e merece ser chamada de *radical-democrática*. Esquematicamente, bastaria levar a sério e ao pé da letra o programa liberal do Iluminismo (*Aufklärung*) e da democracia burguesa (*frühbürgerlich*). Cabe à opinião pública (*Öffentlichkeit*) realizar esse programa, na perspectiva de um humanismo universalista; pois, uma vez constatada a carência do proletariado, cabe à humanidade fazer a história. É verdade que do século XVIII ao XX a função dessa ficção burguesa, que é a opinião pública, foi abandonada em proveito de uma função "demonstrativa" e manipuladora cujo único objetivo era manter a lealdade "plebiscitária" das massas despolitizadas e propiciadoras de legitimações ideológicas. Um dos "fatos que se opõem a Marx", citados por J. Habermas para justificar seu próprio revisionismo, é essa melhoria do nível de vida que abole o pauperismo e faz que a alienação e a emancipação buscadas não sejam mais de ordem econômica, e que a dominação dê lugar a uma manipulação "sociotécnica" (*sozialtechnisch*). No entanto, não se pode negar que o diálogo democrático é o único caminho que permite obter a mediação política entre nosso poder técnico e nosso querer "prático" e fugir à ilusão tecnocrática (ou "decisionista"). Na há alternativa institucional para a democracia, ainda que nossas grandes "democracias de massa" estejam tão desacreditadas; tanto é verdade que a ditadura do proletariado não é desejável nem propriamente possível. Embora J. Habermas reconheça não estar em condições de dar receitas para a realização concreta de tal ideal de diálogo (*Kommunikation*) político, mantém sua exigência "contrafactual". Como corolário, recusa qualquer funcionalismo sociológico que reduza a "integração social" a pura e simples "inte-

gração sistêmica" que deseje prescindir do caminho histórico que passa pela consciência cultural dos atores sociais; é assim que ele se engaja numa polêmica de longo alento com Niklas Luhmann sobre a metodologia funcionalista em ciências sociais.

Nessa tripla perspectiva que integra à filosofia ao mesmo tempo as ciências sociais e o âmbito político da crítica, J. Habermas atribui importância primordial à problemática das relações entre *conhecimento e interesse*. Desse modo, confere à epistemologia das ciências humanas o sentido ampliado de lógica das ciências que não se separa de uma teoria do conhecimento (*Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*). Ao fazer isso, inscreve-se na continuidade de uma tradição filosófica de língua alemã, mas reforça também, notavelmente, a orientação universitária e "científica" da Teoria Crítica.

Na base de seu programa epistemológico, encontra-se em primeiro lugar a famosa dicotomia neokantiana que opõe a *explicação* causalista em ação nas ciências da natureza ao "compreender" (*Verstehen*) hermenêutico que constitui a especificidade das *Geisteswissenschaften* ou "ciências morais" (Dilthey), ou mesmo "ciências da cultura". Para J. Habermas, trata-se essencialmente de combater o positivismo cientificista, que pretende reduzir o conhecimento às "ciências", entendidas no sentido restrito assumido pela palavra nas línguas latinas ou em inglês, ou seja, ciências da natureza ou ciências exatas. De acordo com a acepção mais ampla que a palavra tem em alemão (*Wissenschaft*), J. Habermas atribui à "ciência" um sentido não restritivo, de tal modo que cabe lugar de direito às ciências humanas, com seu coeficiente filosófico de reflexividade crítica, ao mesmo tempo que se recusa a aceitar que a reflexão epistemológica se limite a puro e simples registro da "metodologia" das ciências exatas. Assim, J. Habermas engaja-se ao lado de Adorno, em oposição a K. R. Popper e H. Albert, no âmbito da famosa controvérsia sobre o positivismo (*Positivismusstreit*), que agitou as ciências sociais e a vida universitária da Alemanha Ocidental em geral, bem como outras disciplinas, durante os anos 60 e bem depois; e esse engajamento polêmico comporta um elemento de superdeterminação política que se insere totalmente na continuidade da herança da Teoria Crítica. O positivismo deve ser criticado em razão de seu caráter "afirmativo", ou seja, conservador, uma vez que tende à reprodução das coisas tais quais são (*das Bestehende*); nesse sentido, coincide com a "teoria tradicional" e compartilha com ela a "ilusão objetivista da teoria pura".

Na verdade, é em duas frentes que J. Habermas trava a luta filosófica no terreno da epistemologia das ciências humanas: não só contra o positivismo, mas também contra o pensamento hermenêutico desenvolvido na vertente de H.-G. Gadamer (e na linhagem, mais ou menos indireta, de Heidegger). Nos hermeneutas, assim como nos positivistas, ele censura o conservantismo. Mas enquanto o conservantismo positivista é ofensivo e destruidor, assumindo o aspecto de um modernismo de obediência tecnocrática, os hermeneutas são "conservadores" em primeiro grau: a hermenêutica é uma apologética que valoriza excessivamente a tradição e vai dar no imobilismo da atitude, por assim dizer, contemplativa e esteticista, que não se enquadra nas exigências da crítica.

Para J. Habermas, a hermenêutica de H.-G. Gadamer dá mostras de deficiência tripla. Nela falta sobretudo a dimensão crítica: a tradição cultural e a linguagem em que ela se apresenta não estão isentas de ideologia, pois nelas também está em jogo a dominação. A hermenêutica também malogra em ressituar a ordem simbólica e cultural no âmbito do contexto funcional dos sistemas sociais em que essa ordem ocupa seu lugar em relação com duas determinações: do trabalho no plano social e da dominação no plano político. Por fim, J. Habermas ressalta a necessidade de que todo conhecimento histórico se oriente em função de uma filosofia da história, não dogmática e concebida "na perspectiva da prática" (*in praktischer Absicht*). A filosofia das ciências sociais é uma "Teoria Crítica da sociedade" que só esclarece essa sociedade "a partir daquilo que ela ainda não é". Há aí um enraizamento histórico na tradição e um projeto crítico de antecipação que remetem um ao outro e constituem necessidades quase transcendentais, co-extensivas a todo conhecimento.

Mas embora também haja uma controvérsia entre hermenêutica e crítica das ideologias (esse é o título de um pequeno volume coletivo que opõe as duas escolas, publicado em 1971) e embora, para J. Habermas, a posição hermenêutica desemboque num relativismo idealista que parece reatar com o Romantismo alemão, a verdade é que ele extrai muita coisa de H.-G. Gadamer (como, de modo geral, de todos aqueles cuja crítica faz). Entre essas duas posições, existe real convergência, a tal ponto que se pode perguntar qual das duas está em condições de integrar a outra em si, de subsumi-la. No mínimo, H.-G. Gadamer tematiza a dimensão histórica e hermenêutica essencial a todo assunto de conhecimento; e sua posição não se reduz a um historicismo que objetive a tradição e que se tivesse "tornado o positivismo das ciências humanas".

Paralelamente a esse engajamento polêmico triangular da Teoria Crítica contra os positivistas e contra os hermeneutas, fica claro que J. Habermas vai dar numa classificação ternária das ciências, distinguindo três tipos de ciências. As *ciências empírico-analíticas* nada mais são que as ciências exatas, "ciências da natureza" ou "ciências experimentais", para cuja metateoria epistemológica J. Habermas remete ao "positivismo" da lógica da investigação científica desenvolvida por K. R. Popper, esclarecendo que, fundamentalmente, elas têm o caráter de um "saber preditivo (ou previsional)" e redundam numa possível utilização técnica. As *ciências histórico-hermenêuticas* são as ciências humanas, ou então, mais tradicionalmente, as "ciências morais" (*Geisteswissenschaften*): asseguram a comunicação entre um sujeito de conhecimento (presente) e seu objeto, que é um outro sujeito simbólico e cultural (passado), pelo emprego de uma interpretação dos textos ou monumentos a partir de uma hipótese prévia ou "interpretação preliminar" (*Vorverständnis*) que não pode deixar de ser ao mesmo tempo uma auto-interpretação (*Selbstverständnis*); e é à hermenêutica de H.-G. Gadamer que J. Habermas se refere quando trata da metateoria dessas ciências. Por fim, as *ciências críticas* são essencialmente a psicanálise e a crítica das ideologias, ou seja, a sociologia crítica, a Teoria Crítica do próprio J. Habermas: elas tendem a desencadear uma reflexão crítica (*Selbstreflexion*) que dissipa os bloqueios de comunicação comparáveis que são a racionalização (no sentido freudiano) e a ideologia (no sentido marxista).

Esses três tipos de ciências correspondem não somente às três escolas do triângulo polêmico que opõe "positivistas" (K. R. Popper) e hermeneutas (H.-G. Gadamer) aos dialéticos da Teoria Crítica (o próprio J. Habermas), mas também remetem mais profundamente a três "interesses de conhecimento" (*Erkenntnisinteressen*), respectivamente: a um interesse *técnico*, que comanda as ciências empírico-analíticas; a um interesse *prático*; que comanda as ciências histórico-hermenêuticas; e a um interesse *emancipatório*, que comanda as ciências críticas. De tal modo que esse programa epistemológico de três vertentes está enraizado numa antropologia do conhecimento, ainda que J. Habermas faça questão, explicitamente, de se manter distante do termo (*erkenntnisanthropologisch*). Mas esta última não está na dependência direta da antropologia social de J. Habermas e da sobredeterminação política de sua filosofia. Os interesses que comandam o conhecimento não são interesses empíricos: não são interesses pessoais ou psicológicos nem mesmo interesses de classe, sócio-históricos; são invariantes antropológicas que "têm estatuto quase transcendental". Mas, se fazem pensar no "interesse da razão" em Kant, em J. Habermas não remetem ao idealismo de uma filosofia transcendental: este último os tematiza na sua perspectiva materialista e "científica", sem porém reduzi-las a um naturalismo biologizante nem a um historicismo relativista, pois pretende manter a exigência teórica ou filosófica da verdade. Essas quase-invariantes antropológicas são função da organização corporal da espécie humana, mas recebem um preenchimento histórico.

Assim, no que se refere às ciências da natureza, que procedem de um interesse técnico, J. Habermas encontra em Marx os elementos de um instrumentalismo transcendental, de um darwinismo tecnológico anterior a Darwin, visto que as condições de produção são sedimentadas epistemologicamente por um "processo cumulativo

de aprendizagem" no nível de "cada geração". As ciências exatas inserem-se no mesmo "quadro de referência" que a técnica; donde a mesma história linear e cumulativa, que é a história de uma objetivação progressiva das funções do corpo humano projetadas uma após outra em nível de aparelhagens técnicas. Por isso J. Habermas é levado a criticar a utopia marcusiana de uma Nova Ciência e Nova Técnica, que seriam qualitativamente diferentes: é impossível, pois há uma continuidade que se inscreve na própria estrutura do *trabalho*. A única alternativa que Herbert Marcuse está em condições de propor só consiste na verdade em adotar uma outra atitude em relação à ciência (no sentido restrito) e à técnica, sem que a natureza destas seja mudada; e então já não se trata de trabalho propriamente dito, de "atividade instrumental" ou racional em relação a um fim (*zweckrational*), mas sim de substituição do esquema "comunicativo" da *interação*, considerando a natureza não mais como um objeto (*Gegenstand*) porém como um parceiro (*Gegenspieler*).

Aí se chega ao essencial: afinal de contas, o "dualismo trabalho e interação" está no fundamento de todo o pensamento de J. Habermas. Nele, esse dualismo antropológico assume o lugar de todos os pares de categorias utilizados pelos sociólogos para conceitualizar a "racionalização" em que consiste a "modernização" de nossas sociedades. Ele chega a propor uma revisão do marxismo, ao termo da qual conviria substituir o par que opõe forças produtivas e relações de produção pelo dualismo "mais abstrato" de trabalho e interação. Vai buscar em Hegel uma genealogia filosófica para esse par, num artigo de 1967, intitulado precisamente "Trabalho e Interação". Mas é preciso ver nisso, sobretudo, uma retomada da distinção clássica estabelecida por Aristóteles entre *técnica* e *prática* e entre os saberes que lhes competem, respectivamente: de resto, o próprio J. Habermas faz referência explícita a isso, e a partir de *Teoria e Prática* desenvolve-se uma problemática em perspectiva histórica.

Uma vez que na base da antropologia filosófica de J. Habermas se encontra um dualismo – do par trabalho e interação –, o problema é saber se sua classificação das ciências e a antropologia do conhecimento que a comanda são ternárias, e não binárias. Ao lado do interesse técnico que comanda as ciências empírico-analíticas e corresponde ao domínio da atividade instrumental, ou seja, ao trabalho, fica claro que, afinal de contas, o interesse "prático" e o interesse emancipatório remetem a dois aspectos complementares dessa mesma invariante antropológica que é a interação, ancorada na própria linguagem. Assim, a releitura de Marx por J. Habermas empenha-se em elucidar, ao lado do produtivismo ao qual Marx atribuiu posição excessiva em seu discurso (*Produktionswissen*), "científico" demais, uma dimensão "reflexiva" e filosófica que é ao mesmo tempo a da interação e da crítica (*Reflexionswissen*), e cuja importância é mostrada pela luta de classes. A nuança está no espírito propriamente "conservador" da interação comunicativa que caracteriza o interesse prático e as ciências histórico-hermenêuticas, por um lado, e na vocação crítica (se não "revolucionária") da interação quando ela se manifesta na forma de interesse emancipatório que comanda a psicanálise e a crítica das ideologias, por outro lado.

Nesse aspecto, a psicanálise é a ciência retriz, o modelo forte em que J. Habermas se inspira para tematizar não só o que ele chama de ciências críticas, mas também toda a sua "epistemologia", pois no caso ainda se trata de crítica das ideologias, da própria Teoria Crítica. É o mesmo interesse emancipatório que está em ação em psicanálise e na sociologia crítica e filosófica de J. Habermas. Esse interesse impele a uma autoreflexão (*Selbstreflexion*) que, em nível individual, é em suma apenas "a interiorização de um 'discurso terapêutico'", uma espécie de "colóquio psicanalítico" solitário, e, como se sabe, ao termo do colóquio psicanalítico, o sujeito se transforma por meio do próprio processo de comunicação. Em nível coletivo, social e político, a autoreflexão crítica visa a "reconstituir o que foi reprimido a partir dos vestígios deixados na história pelos episódios da comunicação expostos à repressão". Mas essa invocação da psicanálise exige vários reparos. Em primeiro lugar, o próprio J. Habermas explica que se refere a uma leitura da psicanálise por ele designada várias vezes de "não positivista", de fato inspirada na

forma assumida pela psicanálise freudiana em Alfred Lorenzer (ainda que este, depois, tenha feito restrições a tal utilização de seus trabalhos). Por outro lado, o modelo psicanalítico médico-paciente só pode ser aplicado no nível coletivo de uma teoria política da sociedade com a maior prudência, e o próprio J. Habermas expressa suas reservas em relação às "vanguardas" militantes que reivindicam para si o privilégio da lucidez crítica (*selbsternannt*): embora lhe pareça possível antecipar a reflexão autocrítica (*Selbstreflexion*) de um adversário político que, potencialmente, pode tornar-se um aliado, ele não admite que da teoria sejam deduzidas instruções prospectivas autoritariamente impostas, e critica em especial Lukács, que tende a subordinar tudo aos imperativos da organização do Partido e à sua estratégia.

Acima de tudo, a psicanálise tornou-se em J. Habermas uma "hermenêutica das profundezas", esvaziada de qualquer referência à *libido*. Está aí, certamente, uma deficiência persistente da antropologia construída por J. Habermas – que pode ser relacionada com seu moralismo de inspiração protestante e que marca uma mudança de rumos em relação à primeira geração da Escola de Frankfurt –, ainda que a *Theorie das kommunikativen Handelns* venha a dar lugar à idéia de "atração física". De resto, J. Habermas parece relativizar progressivamente a importância do modelo psicanalítico e voltar-se cada vez mais para a idéia de "reconstrução", que designa um alhanar do implícito, ou seja, a explicitação sistemática de um saber pré-teórico que só é dominado no nível da prática. Assim também, passará a não mais falar do "interesse emancipatório", no qual talvez se pudesse buscar um grau mínimo de libido. Bem mais: ele tenderá a minimizar a dimensão utópica e profética do neomarxismo herdado da primeira geração da Teoria Crítica e se aproximará mais nitidamente de um racionalismo amplamente inspirado pela tradição do Iluminismo e de um "realismo" que ressaltou a convergência crescente com Max Weber. Confirma-se assim que a exigência de emancipação é bem de natureza racional e que convém fazê-la remontar à "estrutura da linguagem".

É importante ressaltar que J. Habermas empreende a reconstrução de uma gênese materialista e histórica da razão, cuja natureza "procedural" é engendrada pela própria linguagem; pois "com a primeira frase pronunciada, expressa-se também sem ambigüidade a vontade de consenso universal e irrestrito". É assim que, em seus últimos trabalhos, J. Habermas tematiza cada vez mais o conceito de *Diskurs*, em que a "discursividade" é a dimensão – isenta de dominação, liberta dos interesses ligados à ação e livre das injunções da experiência – pressuposta necessariamente em todo diálogo no âmbito da linguagem. Desse modo são apresentadas logo de início certas exigências "contrafactuais", inevitáveis, que abrem um espaço de idealização comunicativa; e, de modo geral, se for criticado o caráter idealista dessa transparência "discursiva" postulada por J. Habermas, isso será feito por definição, com base nos postulados empregados por sua argumentação. Em primeiro lugar, a chamada discursividade implica a exigência mínima de *compreensibilidade* (que corresponde à "gramaticalidade" chomskyana), mas também três "exigências de validade" (*Geltungsansprüche*), que são modos como o "ato de linguagem" considerado se refere à realidade (*Realitätsbezüge*). O enunciado deve ser *verdadeiro*, ter relação com "a" realidade exterior da experiência; deve satisfazer à exigência de sinceridade ou, mais precisamente, de *veracidade*, ou seja, ser conforme à realidade subjetiva de nosso próprio mundo interior; e deve ser "justo" (*right*), estar em relação com as normas intersubjetivas em vigor entre os sujeitos cuja interação possibilita. A razão, segundo J. Habermas, é não só uma "razão decidida", que quer o advento da razão (*Wille zum Vernünftigen*), mas implica também o prolongamento da razão instrumental, ou seja, do entendimento (*zweckrational*), por uma razão "prática" engendrada pela comunicatividade discursiva.

É a partir dessa razão comunicativa que J. Habermas chega a uma dedução transcendental e materialista das estruturas normativas – como o direito ou a própria moral – e pensa as incidências de uma "identidade coletiva" universalista com a qual nossas sociedades se confrontam agora; é ela que atua como espaço ideal de diálogo

no âmbito da "opinião pública" (*Öffentlichkeit*) e é apresentada nas legitimações em que se apóiam cada vez mais todas as sociedades. Parece mesmo que a teoria da comunicatividade passará a subsumir a ação instrumental e o próprio trabalho como um grau reduzido da atividade comunicativa. Além disso, a dialética da racionalização e do progresso mostra a época moderna como um projeto "incompleto": o "progresso" comporta certo custo, e assistimos a uma "colonização" do nosso *mundo vivenciado* pelos imperativos do *sistema* socioeconômico com sua racionalidade restrita; por isso, a exigência discursiva e comunicativa da democracia precisa desconectar esses dois momentos (*System und Lebenswelt*). Mas a "Teoria da atividade comunicativa" propõe o seguinte problema: saber se o conceito de racionalidade, que é assim restabelecido, e a teoria da verdade, que não se pensa em abandonar, estão em condições de integrar ao mesmo tempo a problemática transcendental da crítica e a substancialização implicada pela reconstrução materialista de sua genealogia a partir das contingências da história...

• Encontra-se uma bibliografia completa das obras de Jürgen Habermas e dos trabalhos que lhe são dedicados in René Görtzen, *Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur, 1952-1981*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

O número de artigos e resenhas publicados por J. Habermas é imenso; limitamo-nos a indicar aqui os livros, com a data da primeira edição; a segunda data eventualmente indicada corresponde a uma reedição revista. (Quase todas essas obras foram publicadas pela Suhrkamp, salvo indicação em contrário.) As referências das traduções francesas correspondentes seguem logo depois, se existirem. 1961: em colab. com L. von Friedeburg, C. Oehler e F. Weltz, *Student und Politik* (Neuwied-Berlim, Luchterhand). 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Luchterhand), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. franc. Marc B. de Launa, Paris, Payot, 1978, col. "Critique de la politique". [1]1963 (Luchterhand) e [1]1971 (Suhrkamp): *Theorie und Praxis. Sozial philosophische Studien. Théorie et pratique*, t. I e II, pref. e trad. franc. G. Raulet, Paris, Payot, 1975, col. "Critique de la politique". [1]1967 (*Philosophische Rundschau*: Beiheft) e [2]1970 (Suhrkamp): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 1968 *a*: *Technik und Wissenschaft als Ideologie. La technique et la science comme idéologie*, pref. e trad. franc. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, [1]1973, col. "Les Essais", n.º CLXXXIII. Reed. Denoël-Gonthier, 1978, col. "Médiations", n.º 167. 1968 *b* e 1973: *Erkenntnis und Interesse. Connaissance et intérêt*, pref. J.-R. Ladmiral, trad. franc. G. Clémençon e J.-M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976. Reed. col. "Tel", n.º 38. 1969: *Protestbewegung und Hochschulreform*. 1970: *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Aufsätze, 1954-1970, Amsterdam, edição "pirata". [1]1971 *a* e [3]1981: *Philosophisch-politische Profile. Profils philosophiques et politiques*, pref. J.-R. Ladmiral, trad. franc. F. Dast, J.-R. Ladmiral e Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1974, col. "Les Essais", n.º CXCI. 1971 *b*: em colab. com N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leitstet die Systemforschung?*. 1971 *c*: em colab. com K.-O. Apel, C. von Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Ideologiekritik*. 1973 *a*: *Kultur und Kritik*, Versteute Aufsätze. 1973 *b*: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1978, col. "Critique de la politique". 1976: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 1978: *Politik, Kunst Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart, Reclam. 1981 *a*: *Kleine Politische Schriften*, I-IV. 1981 *b*: *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, e t. II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*.

⇒ Sobre a obra de Jürgen Habermas, existe apenas um livro em francês: Garbis Kortian, *Métacritique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, col. "Critique". Existem estudos gerais mais restritos, centrados em J. Habermas. Os prefácios de J.-R. Ladmiral foram os primeiros publicados na França; mas também devem ser destacados alguns capítulos do livro de P.-L. Assoun e G. Raulet, *Marxisme et théorie critique* (Petite Bibliothèque Payot, n.º 333), bem como as páginas que A. Tosel dedica a J. Habermas no terceiro tomo de *Histoire de la philosophie*, publicada pela Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade). Mais recentemente foram publicados dois artigos: "J. Rivelaygue, Habermas et le maintien de la philosophie", in *Archives de Philosophie*, t. 45, caderno 2, abril-junho de 1982; J.-R. Ladmiral, "Jürgen Habermas – ou le changement de signe de la Théorie critique", in *Projet*, n.º 168, setembro-outubro de 1982.

Patrick DUPOUEY

HAECKEL Ernst Heinrich, 1834-1919

Cientista e filósofo alemão, fundador do "monismo materialista". Natural de Potsdam, estuda medicina e biologia em Würzburg, Berlim e Viena e assiste a aulas de J. Müller, R. Vichow e R. A. Kölliker. Leciona a partir de 1862 na Univer-

sidade de Iena, onde difunde a teoria da evolução de Darwin. A carreira de Haeckel caracteriza-se por uma série de atuações controversas tanto na área científica quanto em filosofia. Ele critica sobretudo as tendências obscurantistas religiosas que se opõem à teoria da evolução, assim como o autoritarismo de Bismarck. Na área científica, defende a "lei biogenética fundamental", segundo a qual a ontogênese é uma recapitulação da filogênese, e a teoria da gastrulação (etapa intermediária entre os animais unicelulares e os multicelulares), que exerce influência determinante no desenvolvimento da embriologia.

Com base em seus trabalhos científicos, Haeckel criou uma filosofia natural que, a partir dos anos 90 do século XIX, assumiu a forma de monismo panteísta, inspirado em Espinosa e em Goethe, depois de "religião monista", difundida na Liga Monista Alemã por seus discípulos. Haeckel recusa qualquer oposição entre o mundo espiritual e o mundo material, assim como entre a natureza e a cultura. Só existe uma substância, a Natureza, submetida ao processo de evolução. Os dois atributos dessa substância são o movimento e a energia, e o universo é eterno e infinito: não há criação ou destruição, mas transformações de uma quantidade invariável de matéria e de energia (lei da substância). Se, para Haeckel, a sensação é uma forma da energia da substância, o pensamento se define como um fenômeno natural, de natureza fisiológica, cujo órgão anatômico é o cérebro. Nesse contexto, todos os conhecimentos são de origem empírica (inclusive os conhecimentos matemáticos). O desenvolvimento cultural da humanidade identifica-se com o processo de evolução biológica, e a reflexão filosófica constitui apenas uma das fases superiores do desenvolvimento do cérebro. Na área da moral, Haeckel se inclina para o relativismo cultural e se opõe às teorias do livre-arbítrio, em nome do determinismo científico. Em seus últimos trabalhos, introduziu um terceiro elemento em sua definição da substância, o "psicomo", onde se situam os aspectos sensíveis que constituem a base do conhecimento.

• *Generalle Morphologie der Organismen*, Berlim, 1866; *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868; *Anthropogenie*, Leipzig, 1874; *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Bonn, 1863; *Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken*, Berlim, 1905; *Die Lebenswunder*, Stuttgart, 1904; *Freie Wissenschaft und frei Lehre*, Stuttgart, 1878. – Obras traduzidas para o francês: *Anthropogénie, ou Histoire de l'évolution humaine*, Paris, 1877; *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, Paris, 1884; *Le monisme, profession de foi d'un naturaliste*, Paris, s.d.; *Les preuves du transformisme, réponse à Virchow*, Paris, 1879; *Religion et évolution*, Paris, 1906; *Les énigmes de l'univers*, Paris, 1902.

⇒ Wilhelm Bolsche, *Ernst Haeckel: Ein Lebensbild*, Leipzig, 1900; Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism. Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, Nova York, 1971; Heinrich Schmidt, *Ernst Haeckel: Leben und Werke*, Berlim, 1926.

René ZAPATA

HAMANN Johann Georg, 1730-1788

Este filósofo e literato alemão foi apelidado de "mago do Norte".

Afastado das outras crianças em nome de estranhos princípios pedagógicos, Johann Georg parece ter sido educado para a erudição já desde tenra idade. Em 1746, inscrito na universidade, estudará teologia (por injunção paterna), assim como ciências jurídicas e políticas, filosofia, literatura e línguas. Orienta-se muito cedo para a crítica e em 1750 publica, juntamente com Berens e Lindner, o semanário *Daphné*. A partir de 1752, atuando como preceptor na Livônia, continua a estudar filosofia e economia política, lendo autores ingleses e franceses. Para o amigo Berens, traduz e anota um tratado político comercial de Dangueil. Voltando da França entusiasmado com o espírito dos enciclopedistas, Berens pretende inspirar-se nos princípios de economia por eles preconizados e, nessa perspectiva, obtém a colaboração de Hamann, conquistado por suas idéias. Este, enviado em missão a Londres, detém-se em Berlim, onde trava conhecimento com Mendelssohn, Sulzer e Lessing. Já nessa viagem, acodem-lhe dúvidas sobre a via na qual está enveredando. O fracasso de sua missão desencadeia uma crise de consciência cuja saída ele encontrará na experiência da fé. As *Meditações Bíblicas de um Cristão* e *Reflexões sobre Minha Carreira*, que escreve sem cogitar publi-

car, atestam sua conversão. Já se deu o rompimento com a filosofia das Luzes.

De volta a Riga, movido pela "inspiração divina", vai pedir a mão de Katherina, irmã de Berens. Amargando uma recusa, volta a Königsberg, onde, no outono seguinte, Berens tentará (juntamente com Kant) fazê-lo aderir à *Aufklärung*. Hamann responde publicando suas *Memórias Socráticas* (1759), início de sua atividade de autor. Sondado para colaborar em *Litteraturbriefe*, órgão crítico de Lessing, declina a proposta e publica vários escritos polêmicos agrupados sob o título *Cruzadas de um Filólogo* (1762), dentre os quais *Aesthetica in nuce* é um dos mais importantes para a literatura alemã. Vivendo então na casa dos pais, estuda grego, hebraico e árabe, e debruça-se sobre as obras de Lutero e de Bengel; além disso, através de publicações no *Königsbergsche gelehrte und politische Zeitung*, toma parte ativa no diálogo filosófico da época. Será decisivo para o futuro das letras alemãs o seu encontro, em 1764, com o jovem Herder que, seduzido por suas idéias, vai depois propagá-las.

Início de uma amizade duradoura, da qual não estava excluída a crítica.

Os anos seguintes são dominados pela luta por um cargo na administração pública. Em 1765, como secretário de um advogado de Mitau, na Livônia, continua em estreito contato com Herder, então em Riga. Depois da morte do pai, em 1766, volta a Königsberg, onde Kant lhe arranja um emprego de tradutor nas Aduanas. Ligação com Anna Regine Schumacher, que ele conheceu quando ela trabalhava na casa do pai dele. Nascimento do primeiro filho. Aumentam as dificuldades financeiras. Nomeado em 1772 inspetor das Aduanas, passa a receber ordenado regular, mas insuficiente. Violenta polêmica contra o governo prussiano. Reatamento das relações com Herder, cujo *Tratado da Origem da Linguagem* acaba de ser premiado pela Academia da Prússia. Hamann replica com *Últimas Declarações do Cavalheiro de Rosacruz sobre a Origem Divina e Humana da Linguagem*. Liga-se a Claudius e Lavater. Em *Cartas Hierofânticas* (1775) e *Konxompax*, ataca o racionalismo professado por Starck em questão de teologia e de história sagrada. Sua resposta a Kant, *Metacrítica do Purismo da Razão*, só será publicada em 1800. Controvérsia com Mendelssohn, que acaba de publicar *Jerusalém ou Poder Religioso e Judaísmo*.

A partir de 1784, graças à amizade travada com Jacobi e Buchholtz – este último tirou-o de apuros financeiros –, passa períodos alternados em Düsseldorf e em Münster. Afinidades espirituais com a princesa Galitzin, que freqüenta assiduamente. Acabrunhado pela doença, obtém licença das Aduanas e passa em casa de amigos, em Münster, o último ano de vida. Morre em 1788, e a princesa Galitzin providencia o sepultamento em seu parque.

Conciliando em sua doutrina sensualismo e pietismo, por julgar que a experiência dos sentidos e a fé religiosa são as verdadeiras fontes de nossos conhecimentos, Hamann combate a razão dogmática pregada pela filosofia dominante de Wolf, opondo-lhe sua concepção de razão humana, que não é universal nem imutável, porém individual, histórica, submetida à influência das paixões e subordinada à linguagem, "primeiro e derradeiro órgão e critério da razão". Assim como os *Aufklärer*, propõe como ponto de partida de qualquer pensamento filosófico o autoconhecimento, ou seja, o conhecimento da natureza humana, mas descobre que o ser isolado não pode atingi-lo: "Deus e meu próximo fazem parte do conhecimento que tenho de mim mesmo, do amor que tenho por mim mesmo." Atribuindo, em conseqüência, importância crucial à comunicação, faz da linguagem o tema principal de seus escritos.

Deus revela-se na Criação, "discurso da criatura para a criatura". A Bíblia, "condescendência de Deus com a fraqueza humana", fornece a chave necessária para a compreensão dos "livros da natureza e da história". Em sua interpretação tipológica da Escritura – que, aliás, estenderá a todo o conjunto da tradição (filosofia, poesia, mitologia) –, Hamann fundamenta-se numa teoria cristocêntrica da história, tendo esta como começo a Criação, como centro (e fundamento da historicidade de Deus) a Encarnação, e como objetivo a volta do Salvador. Essa interpretação não exclui de forma alguma o esforço por alcançar uma compreensão histórica da Bíblia, na qual ela se apóia; mas esta não poderia ser sufi-

ciente, porquanto a história, "discursos dos acontecimentos", deve ser considerada em vista de seu objetivo: "O futuro determina o presente, e este o passado, assim como a intenção determina a disposição, e o uso determina o meio."

A maioria dos que foram inspirados por suas idéias, em especial Herder, parece não ter conseguido apreender toda a amplitude de seu pensamento, e contribuiu para obscurecê-lo. Ao contrário de Herder, Hamann, referindo-se a Santo Agostinho, pretendia escrever "para quem soubesse entender". O estilo hermético de seus escritos, decorrente em parte do caráter polêmico que apresentam, mas também da formação e da prodigiosa erudição de seu autor, dificulta-lhes a difusão. Freqüentemente associado ao *Sturm und Drang* como representante de uma das suas tendências, Johann Georg Hamann, pela grande originalidade de espírito, pela ironia e pela lucidez, mantém-se distante de qualquer escola.

• *Johann Georg Hamann, des Magus im Norden, Leben und Schriften*, por C. H. Gildemesiter, 1857-1873; *Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke* (edição crítica publicada por J. Nadler), 1949-1957; *Johann Georg Hamann Briefwechsel* (correspondência publicada por W. Ziesemer e A. Henkel), 1955-1965; *Les méditations bibliques*, trad. franc. de P. Klossowski, Ed. de Minuit, 1948.

⇒ R. Unger, *Hamann und die Aufklärung*, 1911; P. Klossowski, *Les méditations bibliques de Hamann*, 1948; J. Nadler, *Johann Georg Hamann, 1730-1788. Der Zeuge des Corpus mysticum*, 1949; J. Simon, *Johann Georg Hamann. Schriften zur Sprache*, 1967.

Denise MODIGLIANI

HARTMANN Nicolai, 1882-1950

Filósofo alemão nascido em Riga e morto em Göttingen. Depois de estudar em São Petersburgo, defende tese e doutora-se em 1909 em Marburgo, sob a orientação de Hermann Cohen e de Paul Natorp. Torna-se professor em 1920 e obtém a sucessão de Natorp em Marburgo no ano de 1923. A seguir, ensina em Colônia (1925) em colaboração com M. Scheler, e depois em Berlim (1931) e em Göttingen (1945), onde termina sua carreira.

Hartmann situa-se na confluência dos dois movimentos filosóficos dominantes da época: a Escola de Marburgo e a fenomenologia de Husserl. Mas será à margem dessas duas influências que realizará o projeto que constituirá seu alento constante: a elaboração de uma ontologia crítica. Pode-se considerar que a realização desse projeto segue três etapas principais: uma fenomenologia, uma aporética e uma teoria.

1) Sua primeira grande obra, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), rompe de maneira decisiva e até mesmo provocante (no mínimo pelo título) com o projeto de uma teoria do conhecimento acalentado por seus mestres de Marburgo. Isto porque, para Hartmann, o idealismo, mesmo transcendental, despreza o estado de receptividade essencial no qual se encontra a representação humana; segundo ele, todo conhecimento é conhecimento de alguma coisa que existe antes do homem e que não é produzida por ele. Hartmann tenta explicar esse dado, mas sem aderir à teoria husserliana, na qual censura o fato de reduzir o em-si ao para-mim.

2) Assim, a fenomenologia pode ser necessária, mas só a título propedêutico, pois, em última instância, ela nos leva a aporias insolúveis: como ver, por exemplo, os nexos entre um sujeito cognoscente (que não produz os objetos) e um objeto conhecido (que não se reduz a simples fenômeno)? A tarefa que incumbe à metafísica moderna é, pois, desvendar da maneira mais clara e completa esses "enigmas" numa aporética dos problemas que constitua para sempre "o destino do homem".

3) Mas nem por isso Hartmann desespera de produzir uma ontologia positiva que evite as armadilhas da metafísica para reatar com o projeto fundamental da filosofia, que é pensar o ser enquanto ser. É esse programa que Hartmann se propõe realizar nas quatro grandes obras da maturidade (de 1935 a 1950): em vez de dar uma resposta "artificialmente unitária", ele propõe orientar-se para uma ontologia pluralista: "As categorias são múltiplas; cada campo fenomênico tem as suas próprias, que não podem ser permutadas", escreve ele em sua obra *Systematische Selbstdarstellung* (*Kleinere Schriften*, 1, p. i). Em *Aufbau der realen Welt* (1940), distingue quatro estratos do ser (*Seinsschichten*) que estruturam o mundo

real (por oposição ao mundo ideal da matemática, da lógica e da ética): o inorgânico, o orgânico, o psíquico e o espiritual; nenhum deles pode pretender exclusividade ou prioridade sobre os outros, nem que seja a título de fundamento ou explicação. Para Hartmann, essa pluralidade permite eliminar a objeção transcendental ou idealista: as categorias não desvendam as condições da objetividade, mas dizem respeito diretamente à realidade.

• *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (trad. franc. R. Vancourt, *Les principes d'une Métaphysique de la connaissance*, Aubier, 1945); *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (I: Fichte, Schelling und die Romantik, 1923; II: Hegel, 1929); *Ethik*, 1926; *Das Problem des geistiges Seins*, 1933; *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim am Glam, 1940; *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, 1942; *Philosophie der Natur*, 1950; *Teleogisches Denken*, 1951; *Ästhetik*, 1953; *Kleinere Schriften*, 3 vol., 1955-1958. Todas as obras sem outras indicações foram publicadas em Berlim por W. de Gruyter.

⇒ H. G. Gadamer, Metaphysik der Erkenntnis, in *Logos*, 12, 1923, pp. 340-59; H. Heimsoeth et R. Heiss, N. Hartmann. *Der Denker und sein Werk* (quinze estudos com uma bibliografia), Göttingen, 1952; N. Hartmann, in Brühier/Ricoeur, *Histoire de la philosophie allemande*, 1954; S. Breton, *L'être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. Hartmann*, 1962; coletivo, *Nicolai Hartmann, 1882-1982*, Bonn, Bouvier, 1982.

Pierre-Henri TAVOILLOT

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831

Hegel é o filósofo das trajetórias complexas e contrastantes, em circuito quase fechado. Partindo da Wurtemberg natal e da filosofia kantiana, percorreu um itinerário difícil – tanto geográfico quanto intelectual – por terras germânicas, para deter-se finalmente em Berlim e no sistema do idealismo especulativo. Elevou assim a filosofia clássica a uma espécie de ponto culminante, criando para isso os notáveis instrumentos de pensamento que, dela separados mais tarde, na passagem para outras mãos, deveriam servir paradoxalmente para provocar o seu declínio. O mais idealista e mais especulativo dos pensadores é também inspirador e teórico de uma maneira de pensar singularmente ousada e inovadora, a dialética.

Do ponto de vista filosófico, o que mais importa é sua obra, mas sua vida não carece de interesse se admitirmos – como ele – que a biografia está estreitamente ligada ao pano de fundo histórico universal: o filósofo é "filho de seu tempo", mesmo quando consegue apreender intelectualmente o intemporal.

Nascido numa família da pequena burguesia, Hegel fez no Liceu de Stuttgart os sólidos estudos clássicos que criaram nele, para sempre, o gosto pela cultura, pelo conhecimento, pela arte e, mais particularmente, um forte apego à civilização grega e um grande interesse pela história.

Recebeu depois instrução teológica e filosófica no "Seminário" de Tübingen (1788-1793), célebre instituto protestante. Nele residiu contemporaneamente a Schelling e Hölderlin, com os quais travou amizade e comungou no entusiasmo pela Revolução Francesa. Apesar dos acontecimentos decepcionantes, a recordação desta exercerá influência profunda e duradoura sobre ele.

Hegel não teve a vida segura nem o pensamento submisso que a lenda lhe atribuiu por muito tempo. Nas rudes condições que a história lhe impunha, foi com dificuldade que garantiu vida decente para si e para a família constituída tardiamente, que teve acesso às funções universitárias e que atingiu sucesso relativo no ensino e na filosofia. Antes de se tornar professor na Universidade de Berlim (só em 1818), precisou exercer muitas profissões, entre as quais algumas muito humildes: bolsista "seminarista", preceptor "extraordinário" (durante sete anos!), professor "extraordinário" (ou seja, auxiliar!), redator e diretor de jornal (a *Gazeta de Bamberg*), diretor de liceu (Nuremberg, 1808-1816) e por fim professor na Universidade de Heidelberg (1816-1818).

As paradas no caminho de sua existência coincidem aproximadamente com as etapas da constituição e do desenvolvimento de seu sistema. Assim, dividem-se conjuntamente sua vida e sua obra em períodos, segundo o ritmo das pausas, como se faz com Goethe, que ele conhecia e admirava, segundo o ritmo dos amores. Distinguem-se os períodos de Tübingen (1788-1793, problema da religião viva, nacional e republica-

na); de Berna (1793-1796, detecção dos fenômenos de "positivação" da religião e da política); de Frankfurt (1797-1800, necessidade de alienação); de Iena (1801-1807, busca dos "conceitos inconcebíveis"); de Bamberg (1807-1808, jornalista no conflito); de Nuremberg (1808-1816, lógica nova); de Heidelberg (1816-1818, exercícios lógicos em terreno variado); de Berlim (1818-1831, desabrochar do sistema).

Hegel, ignorando o tédio que nasce da uniformidade, reuniu numa visão sintética e dominadora as experiências, os conhecimentos, as mais diversas reflexões, continuamente consignadas e coletadas em notas, trechos de leituras, planos, rascunhos, ensaios. Não desdenha abeberar-se nos jornais cuja leitura cotidiana compara a uma espécie de "prece matinal moderna".

Detecta em toda parte e em tudo progressões e equivalências secretas à primeira vista. Na maioria de suas obras, mas de uma maneira mais viva e dramática na célebre *Fenomenologia do Espírito*, descreveu minuciosamente as etapas da evolução típica da consciência, de seu aprendizado e de sua iniciação.

Hegel concebe de maneira original sua própria evolução filosófica assim como a dos outros filósofos. Conseqüentemente, adota a tese – algumas vezes pressentida antes dele – da unidade e da continuidade do desenvolvimento filosófico milenar: os filósofos, em sua seqüência, são como um homem que jamais tivesse morrido e continuasse filosofando. Os sucessivos sistemas apresentam-se então como momentos – geralmente contraditórios entre si – de um processo único e orientado. Cada problemática, que exprime adequadamente o que Hegel denomina "espírito do tempo", ao eclodir e resolver as contradições que implica, gera uma nova problemática, correspondente a uma nova época. Os "espíritos temporais" diferenciam-se no "espírito do mundo", manifestação do Absoluto no tempo e no espaço. Como, em última instância, Hegel considera unilateralmente o Absoluto puramente espiritual, e como, para ele, a filosofia se confunde com essa espiritualidade, é o princípio filosófico que sempre fornece a razão última e a coloração específica de cada época histórica.

Apresentadas esquematicamente, a articulação das diversas instâncias do real e a anexação delas à filosofia fundante poderiam parecer extremamente artificiais. Mas a arte do filósofo em geral logra torná-las plausíveis e até conciliá-las aparentemente com os resultados de um exame muito plácido dos acontecimentos e das doutrinas. O imenso sistema hegeliano parece surgir da própria realidade, sem escolhas arbitrárias. As coisas fariam um discurso especulativo, sem ingerência do filósofo. Mas alguns de seus leitores, é verdade, não se deixam enganar sem levantar objeções.

Uma concepção assim do papel da filosofia implica o desaparecimento do indivíduo-filósofo por trás de uma obra que, em princípio, é de todo um mundo e que, em última análise, exprime o Absoluto. Hegel se apresenta menos como criador ou inventor do que como porta-voz ou secretário. Isso não o impede de reconhecer e de ter em alto apreço o esforço pessoal que todo pensador deve levar a cabo para vencer suas próprias limitações subjetivas e para ter acesso ao saber universal, na desqualificação de todos os "pontos de vista" tacanhos. Mas ele insiste, por exemplo no final do Prefácio a *Fenomenologia*, na modéstia do sujeito individual. Dirá mais tarde: "O que vem de mim em meus livros está errado!" Mas cumpre entender tal fórmula. O real só falará pela boca do filósofo se este adotar o tom conveniente, de preferência solene. Purificado das impressões subjetivas e dos acidentes, o real é de fato o próprio racional, assim como o racional é a realidade autêntica.

Longe de desconfiar do real, essa filosofia realista afirma – não sem certa presunção – confundir-se com ele. Todavia, logo de saída, já empreendeu "desrealizar", resgatar as "coisas" em proveito do espírito, reduzi-las a relações intelectuais (aliás complexas e movediças), revelar sua dialeticidade aliada à sua espiritualidade. Hegel retoma incessantemente a execução do programa que traçara na juventude. Já em 1800 escrevia a Schelling: "Em minha formação científica, que começou com as necessidades mais subalternas dos homens, eu era obrigatoriamente impelido para a ciência, e o ideal de minha ju-

ventude assumiria a forma de reflexão e sistematização. Agora, que ainda me ocupo com isso, pergunto-me por que meios se pode voltar a intervir na vida dos homens."

Essa ascensão para o sistema comporta de início uma opção decisiva, ainda que semiconsciente para Hegel. As necessidades mais "subalternas", mais elementares, não são identificadas por Hegel nas exigências biológicas e sociais primárias, como por exemplo a atividade produtiva do homem concreto – ainda que ele tenha dado grande atenção ao trabalho –, mas sim nas potências ideológicas do momento. Para o antigo aluno do seminário de Tübingen, elas consistem nas "necessidades religiosas", e, para o admirador da Revolução Francesa, nas "necessidades políticas"! É verdade que esses aspectos do homem se relacionam também com sua realidade, e Hegel faz deles descrições e análises profundas, ainda fascinantes para leitores modernos. Ingressando espontaneamente no caminho da especulação, nele se manteria de forma reflexiva e voluntária: a consciência, persuadida de sua autonomia, quando logra coincidir com o Absoluto tem a ambição de fundar e gerar com sua atividade irredutível todas as categorias e todas as determinações.

Percebe-se essa inspiração nos ensaios da juventude de Hegel. Eles marcam uma significativa defasagem entre o que se denominou "ideologia alemã" e o que se pode batizar de "ideologia francesa". Na França, a religião, posta à prova pelos ataques dos "filósofos", cambaleia sob os impactos da Revolução e padece de indiferença popular. Na Alemanha, Hegel faz perguntas que, por contraste, podem parecer anacrônicas: como reanimar a religião cristã; como torná-la popular e conciliá-la com os sentimentos novos, com os novos costumes; o que deveria ser uma religião capaz de justificar e sustentar uma política atual, eventualmente republicana, mas sempre liberal? Que religião poderá produzir uma arrancada nacional alemã comparável ao vôo francês?

Para responder a essas perguntas sobre o futuro, Hegel restringe-se primeiro a "compreender aquilo que é": por que as instituições e os sentimentos religiosos já não desempenham o papel social que outrora desempenharam tão eficazmente? Hegel faz inquirições estranhas sobre "espírito das religiões", "religião nacional", "positividade da religião cristã", "destino do cristianismo", aproximando-se assim, até nas palavras escolhidas, de pensadores franceses de importância secundária, insignificantes e por vezes extravagantes. Mas, apesar disso, realiza esse trabalho de maneira hábil e profunda. Cumpre render-se à evidência: é do cadinho em que ele tritura e macera ingredientes fantásticos que emanam os primeiros alentos da dialética consciente moderna.

Hegel logo toma consciência de que nenhum dos problemas formulados a propósito da atualidade poderia ser resolvido sem a reformulação da filosofia subjacente ao pensamento ativo, sem uma nova maneira de raciocinar.

Na época, o kantismo domina no pequeno mundo dos filósofos. Sem jamais ter sido rigorosamente kantiano, Hegel participa desse vasto movimento, combinando com ele resquícios de grandes doutrinas anteriores. Conserva muito de Aristóteles e Espinosa, de Lessing e Rousseau... Sempre terá grande respeito e admiração por Kant, mesmo quando se obstinar contra aquilo que considera suas falhas: ainda assim está em Kant a origem da filosofia idealista alemã.

É portanto como "kantiano" que ele examina a atualidade em seus primeiros textos. Prova disso é sua surpreendente *Vida de Jesus* (1795), composta segundo o gosto da época. Mas logo admite que o método kantiano sozinho – tanto quanto o das *Luzes* em geral – não permite compreender bem a nova época, marcada pela aceleração dos acontecimentos e por reviravoltas abruptas. Essa mudança do curso da história convida-o a dirigir um olhar novo para o passado.

Do ponto de vista das *Luzes*, por exemplo, como se poderia explicar validamente o desaparecimento da religião grega, tão bela, tão bem adaptada às necessidades dos gregos, e pela qual Hegel ainda sente certa nostalgia? Deveremos classificá-la entre os "erros" ou as "doenças" do gênero humano, quando tantos grandes espíritos a professaram? De duas uma: ou, considerando-a "falsa", renunciamos a explicar seu nascimento e sua prosperidade passada, ou, considerando-a "verdadeira", não conseguimos entender sua desgraça e sua morte.

Apenas uma visão histórica que não aceite juízos dogmáticos pode avaliar a consonância relativa das religiões e das constituições políticas com as condições de sua época. Justifica-as em seu tempo e aceita sua caducidade. Em todas elas se explicita o Absoluto, ao qual, por definição, nada é alheio – nem o "verdadeiro" nem o "falso", nem o "bem" nem o "mal": não há exterioridade radical, não há separação nem solidão insuperáveis.

Hegel não publicou seus ensaios da juventude, que eram ousados e heterodoxos demais, mas nunca os destruiu. Neles e por eles toma consciência da incompatibilidade entre os conceitos tradicionais e as problemáticas atuais. Em Iena, vai abrir o laboratório ainda misterioso da dialética moderna. Vai organizar o incompreendido num discurso coerente, porém aproximativo e revisável.

Sente-se conquistar por essa ambição cujo caráter exorbitante ele próprio reconheceu: superar a racionalidade comum, restritiva; criar conceitos para ela inconcebíveis; tornar a pôr em seu devido lugar o *entendimento* que, não sem mérito, analisa e distingue, e subordinar-lhe a *razão* que restabelece a unidade, que torna fluidas as determinações fixadas pelo entendimento. A razão produz então conceitos cujo emprego é refugado pelo entendimento: a positivação, a alienação, o destino, a negação da negação, a identidade da identidade e da não-identidade, a superação!

Se quisermos encontrar um ponto de ruptura na formação do pensamento autenticamente hegeliano, talvez o localizemos em seus artigos do *Diário Crítico de Filosofia* (1802-1803) sobre *Crítica Filosófica, Senso Comum e Filosofia, Fé e Saber, Tratamento Científico do Direito Natural*. Ao que convém acrescentar ensaios da mesma época: *Diferença entre os Sistemas de Fichte e de Schelling* e *Sistema da Eticidade*. Hegel acerta contas com as filosofias imediatamente anteriores (Kant, Fichte, Jacobi), logo romperá também com o amigo Schelling.

Essa fermentação intelectual vai provocar uma erupção espetacular: a publicação de *Fenomenologia do Espírito* (1807), obra extraordinária, inclassificável, sedutora tanto por seus defeitos manifestos quanto pela originalidade de sua concepção e de sua composição. Nela Hegel descreve o movimento dialético da consciência, desde a primeira ingenuidade da "certeza sensível" até a universalidade do "saber absoluto". A consciência presente retoma à sua maneira, e como de modo reduzido, a trajetória típica traçada pelo espírito humano na conscientização progressiva de sua liberdade. Nos leitores que souberam vencer dificuldades de abordagem, essa espécie de espetáculo deixa imagens inesquecíveis e impregna-os da nova maneira de concatenar as idéias.

A *Fenomenologia* apresentava-se como uma *introdução* ao sistema; contém todos os germes deste. Mas onde se encontra a expressão consumada do pensamento de Hegel?

Sobre esse ponto, como sobre tantos outros, persiste a incerteza. Um dos paradoxos do hegelianismo reside na dificuldade de apreender e mesmo de identificar o sistema do filósofo que se vangloriou de ser o mais sistemático e de abarcar a totalidade de um pensamento que se pretendia sobretudo totalizador.

É verdade que os primeiros editores das obras completas de Hegel juntaram o nome *Sistema* à publicação do *Resumo da Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817; reed. em 1830). Completaram esse texto com empréstimos dos comentários orais do mestre. A *Enciclopédia*, obra imponente e importante, comporta, na primeira parte, uma espécie de condensado da *Ciência da Lógica*, condensado muitas vezes denominado *Pequena Lógica*. A segunda parte propõe a filosofia hegeliana da natureza, uma interpretação filosófica da ciência na qual Hegel se permite muitas fantasias especulativas – talvez a parte mais ultrapassada de sua obra. A terceira parte é constituída por uma filosofia do espírito que se subdivide em espírito *subjetivo*, espírito *objetivo* e espírito *absoluto*.

Seja qual for sua riqueza, Hegel via nessa publicação um "fio condutor" para seus leitores, e nem ele próprio lhe atribuía a dignidade de exposição do sistema. Em se tratando de apresentação da estrutura do sistema, a *Ciência da Lógica* não terá cumprido essa tarefa antes e mais adequadamente?

A *Ciência da Lógica* (1812-1816; 2ª ed., 1830) não se reduz, de fato, a uma lógica comum, nem sequer a uma lógica dialética cujos caracteres específicos e múltiplas implicações ela expõe, porém, com grande minúcia. É também uma metafísica e uma metodologia, sendo uma esquematização das leis da natureza e da história tanto quanto uma ciência do absoluto.

Hegel quis compor uma lógica concreta, uma lógica do conteúdo, que não fosse formal sob nenhum aspecto, na qual o desenvolvimento da forma suscitasse o próprio conteúdo. Projeto ontológico e idealista!

Essa lógica unifica de saída o ser e o pensamento num processo fluido em que qualquer coisa momentaneamente aparecida se dissolve no final. Não se apresenta como um instrumento ou uma arte posta a serviço do pensamento, mas consiste no sistema e no método mesmos desse pensamento, pura razão universal "em pessoa", verdade "em si e para si", movimento do conceito semelhante àquilo que – para as religiões, portanto para a representação – é "o pensamento de Deus antes da criação do mundo".

O caminho (método) seguido por esse desenvolvimento necessário que se encontra de certa maneira em toda realidade – seja na intemporalidade espiritual, seja nas objetivações do espírito – é denominado dialético por Hegel, e, até agora, nenhum discurso da dialética sobrepujou ou eclipsou o dele.

Compreende-se que certos intérpretes possam sustentar que o verdadeiro sistema, a chave de uma organização sistemática, pelo menos no que diz respeito ao método e à estrutura, está na *Ciência da Lógica*.

Mas tampouco faltam argumentos para afirmar que o sistema, fundado na *Lógica*, esboçado na *Enciclopédia*, se desenvolve efetivamente nas *Lições* de Berlim, ainda que de maneira desigual e inacabada. Nelas, o filósofo procede à conquista sistemática de todos os conteúdos possíveis de pensamento e, com maior pendor, de todo o real especificamente humano, na extrema diversidade de suas formas e de seus contrastes.

Mas que valor relativo convém conferir, comparativamente aos escritos (sobretudo os publicados pelo autor), a *lições*, por certo reconstituídas a partir de planos e notas de Hegel, mas também de notas tomadas por seus ouvintes? Não caberá desconfiar de possíveis erros, interpolações, falsificações?

No entanto, é graças à publicação dessas *lições* que a doutrina de Hegel se difundiu pela Alemanha e pelo mundo, conhecendo certo sucesso depois da morte do autor. Mesmo na versão "montada" pelos primeiros editores (1832-1842), elas formam um maciço impressionante que o leitor não se cansa de explorar. Sua leitura é relativamente fácil, pois elas conservam algo do esforço que Hegel fazia, em seus cursos, para pôr-se ao alcance de seu público. Dispunha então de muito tempo e podia desenvolver cada tema de pensamento, insistindo no que o interessava no momento. Por terem sido dadas em idade mais avançada, apresentam um estágio mais acabado da filosofia hegeliana e também uma expressão mais sincera que a dos livros, pois, embora vigiado pela polícia, o ensino oral não estava sujeito às mesmas coerções de censura e à mesma intimidação que pesavam sobre os textos impressos.

Nas *Lições*, Hegel (segundo expressão de que gostava) "passa em revista" povos, estados, religiões, direitos, artes e filosofias, e pinta – às vezes esmiuçando-o em detalhes – o grande quadro sinóptico, histórico e dialético do gênero humano.

O que Hegel realizou, nesse ensino em Berlim, continua prodigioso e admirável, apesar dos grandes e surpreendentes erros.

As *Lições sobre a Filosofia da História*, depois de uma famosa *Introdução* (*Razão na História*) que explica a teoria hegeliana, retraçam toda a história mundial, encarada do ponto de vista filosófico. Em todas as suas partes, Hegel põe em evidência o comportamento dialético dos processos considerados. Descreve o movimento geral de alienação pelo qual os indivíduos, mesmo atingindo suas finalidades próprias, produzem também coletivamente eventos, instituições, revoluções que não desejavam e que obedecem a uma causalidade universal, seguem leis gerais de aparecimento, de florescimento, de desuso, independentemente das vontades e das consciências individuais que as provocam: assim é possível, sem ignorar a intenção e a ação individuais, des-

cobrir na história uma racionalidade profunda. Essa alienação do particular em proveito do universal sempre triunfante está ilustrada na imagem equívoca do "ardil da razão".

As *Lições sobre Filosofia do Direito* foram as únicas favorecidas pela redação e pela publicação por Hegel, em 1821, de um resumo "para uso dos ouvintes", com o título *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado Resumidos*. Para Hegel, o espírito objetiva-se primeiro, nas coisas humanas, com a forma de direito – no sentido jurídico do termo –, que determina as vontades individuais como de fora para dentro. Depois, por um tipo de inversão, a moralidade – no sentido "kantiano" do termo – prepondera em vontades que se determinam como de dentro para fora. Essa oposição é superada na "moralidade objetiva" ou na "vida ética" (*Sittlichkeit*), que unifica a exigência subjetiva e a realização manifesta.

A própria "vida ética" se diversifica em momentos sucessivos: a família, forma imediata; a "sociedade civil" ou o mundo das relações econômicas e sociais, forma universal; o Estado, organismo espiritual no qual ela afinal toma consciência de si mesma. O Estado representa, portanto, a mais alta figura da moralidade objetiva; é "o divino na terra", o que se expressa no direito político interno, no direito político externo e, supremamente, na história mundial. Nessa obra, muitas vezes com fórmulas estranhamente veladas e complicadas, Hegel expressa algumas opiniões políticas audaciosas para a época: aprova os projetos políticos e constitucionais de Hardenberg precisamente no momento em que a corte e o rei da Prússia o vêem com suspeita. No entanto, talvez devido a interpretações unilaterais, a *Filosofia do Direito* de Hegel foi considerada durante muito tempo uma obra profundamente reacionária, parecendo justificar a imagem de Hegel como "filósofo da Restauração", da reação antiliberal e da monarquia absoluta prussiana.

As *Lições sobre Filosofia da Religião* ensinam que religião e filosofia exprimem ambas o absoluto, a primeira na forma limitada da representação (imagem e sentimento), a segunda numa forma conceitual que lhe permite apreender autenticamente o absoluto e compreender a própria religião ao mesmo tempo. As diversas religiões se concatenam na história de maneira coerente e orientada para ensejarem aquilo que Hegel designa "religião absoluta", ou seja, a religião cristã, mais precisamente em sua modalidade luterana, a religião em que Hegel nascera, a dominante na Prússia, que o filósofo se esforçava por elevar ao nível de "religião da liberdade". A ambigüidade das concepções religiosas de Hegel provocou em seus discípulos interpretações contraditórias; as mais célebres delas (de D. F. Strauss, Bruno Bauer e Engels) levaram seus autores – de modo mais ou menos direto – ao ateísmo declarado.

As *Lições de Estética* evidentemente relacionam os diversos gêneros e os diversos estilos de arte com as etapas do desenvolvimento temporal do absoluto. Em textos que rapidamente granjearam grande público, que ainda conservam, Hegel analisa sucessivamente a arte simbólica (egípcia), clássica (grega) e romântica (cristã), para chegar à conclusão de que em sua época o absoluto já não pode expressar-se adequadamente a não ser no discurso conceitual. Cumprida a missão histórica da arte, ela se desqualifica, segundo o juízo do idealismo absoluto ("morte da arte"). Praticamente não há filósofo da estética ou teórico da arte que não tenha desejado ou precisado levar em conta opiniões hegelianas nessa área.

As *Lições sobre História da Filosofia* interpretam e "filtram" de certo modo os diversos sistemas para levá-los a participar por bem ou por mal da construção hegeliana do absoluto. Esse procedimento às vezes deforma e trai as doutrinas em questão para aqueles que as têm por coerentes e válidas em si mesmas. Mas, em certos casos, enseja elucidações sutis e permite evidenciar aspectos e significados até então ignorados. Ao mesmo tempo que determina limites, Hegel reconhece a justificação de cada filosofia e a responsabilidade particular de cada uma delas na elaboração da grande obra teórica. Ao fazer isso, refletindo ou opondo-se, ele nos possibilita perceber e apreciar melhor sua própria engenhosidade e sua audácia especulativa.

Em 1831, a morte veio interromper prematuramente essa atividade multiforme. O terreno já explorado era imenso; as informações acumula-

das, inumeráveis; em cada disciplina via-se instituída uma ordem, articulado um processo em todos os seus momentos principais. Restavam lacunas por preencher, esboços por completar; certos pontos exigiam aprofundamento. Mas o estado dos manuscritos de Hegel e dos cadernos de seus estudantes, às vezes notavelmente bem cuidados, permite pensar que teriam bastado alguns anos para que Hegel pudesse deixar tudo elaborado: estaria então em condições de publicar, de uma vez, um gigantesco *sistema do mundo*, uma enorme elucidação do absoluto...

Depois da morte de Hegel, o hegelianismo conheceu fados diversos. Apagando-se um período de sucesso imediato, relativo e efêmero, teve início um longo período de desprezo e esquecimento quase total. Seria útil procurar as causas disso e encontrar alguma explicação. Durante a segunda metade do século XIX, praticamente só Marx tem coragem de "proclamar-se discípulo desse grande pensador", ainda que não se abstenha de criticar alguns dos aspectos mais importantes da filosofia especulativa. No início do século XX, em alguns pontos da Europa o hegelianismo pôde festejar algumas "revivescências" equívocas. E, agora, cento e cinqüenta anos após a morte do filósofo, é de admirar seu novo sucesso: ele nunca foi tão editado, traduzido, lido, comentado, admirado, criticado, explorado. Distinguem-se, de modo muito esquemático, três atitudes a seu respeito. Alguns admiram em sua filosofia um monumento perdurável, suficiente por si mesmo e em si mesmo, e satisfazem-se em contemplar-lhe a arquitetura singular. Outros procuram no estudo do hegelianismo os meios de aprofundar o conhecimento, a compreensão e a aplicação do pensamento de Marx. Com relação a este, a filosofia de Hegel serve, conforme o caso, de via de acesso ou de obstáculo. Uma terceira corrente de pensamento importante utiliza o cabedal hegeliano para completar, modernizar ou modificar – mas sempre reanimar – a filosofia cristã e mesmo a teologia. O hegelianismo apresenta grande atualidade e tem surpreendente presença nas controvérsias teóricas de nosso tempo. Quais serão suas próximas metamorfoses?

• *Hegel's Werke*, Berlim e Leipzig, 1832-1842, 20 vol.; *Sämtliche Werke*, org. H. Glockner, reed. 1964-1971, 20 vol.; *Sämtliche Werke*, org. Lasson e J. Hoffmeister, vários volumes desde 1968; *Gesammette Werke*, org. da Academia de Ciências da Renânia-Vestfália, 20 volumes publicados; *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, org. K. H. Ilting, 1972-1974, 10 vol. – Obras traduzidas para o francês: *Phénoménologie de l'esprit* (J. Hyppolite e J.-P. Lefebvre); *Propédeutique philosophique* (M. de Gandillac); *Science de la logique* (Cf. Jarczyk e P.-J. Labarrière); *Encyclopédie des sciences philosophiques* (J. Gibmin, M. de Gandillac, B. Bourgeois na 1ª e na 3ª partes); *Philosophie du droit* (A. Kaan e R. Derathé): *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (J. Gibelin); *Leçons sur la philosophie de la religion* (J. Gibelin); *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (P. Garniron); *Leçons sur l'esthétique* (S. Jankélévitch); *Correspondance* de Hegel (J. Carrère); *La vie de Jésus* (D. D. Rosca); *Les orbites des planètes* (de Gandt); *Fragments de la période de Berne* (R. Legros); *La positivité de la religion chrétienne* (G. Planty-Bonjour *et al.*); *L'esprit du christianisme et son destin* (J. Martin); *La constitution de l'Allemagne* (M. Jacob); *Pensées nocturnes, Iena* (H. S. Harris); *Notes et fragments de Iena* (G. Jarczyk e J.-P. Labarrière); *Premières publications* (M. Méry); *Le système de la vie éthique* (J. Tamimiaux); *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (B. Bourgeois); *Foi et savoir* (A. Philonenko e C. Lecouteux); *La relation du scepticisme et de la philosophie* (B. Fauquet); *Logique et métaphysique de Iéna* (D. Souche-Dagues); *Philosophie de l'esprit de 1803-1804* (G. Planty-Bonjour); *Philosophie de l'esprit de 1805* (G. Planty-Bonjour); *Leçons sur Platon* (J.-L. Vieillard-Baron); *Le savoir absolu* (B. Rousset); *Recension des oeuvres de F. H. Jacobi* (A. Doz); *La théorie de la mesure* (A. Doz); *Les écrits de Hamann* (J. Colette); *La société civile bourgeoise* (J.-P. Lefebvre); *Textes pédagogiques* (B. Bourgeois); *Les premiers combats de la reconnaissance* (G. Jarczyk e J.-P. Labarrière), *Le malheur de la conscience* (G. Jarczyk e J.-P. Labarrière); *Le syllogisme du pouvoir* (G. Jarczyk e J.-P. Labarrière).

⇒ Diante da surpreendente abundância de publicações hegelianas, decidimos considerar aqui apenas alguns títulos publicados ou reeditados em língua francesa a partir de 1985: os trabalhos clássicos geralmente estão inventariados nas bibliografias constantes nessas obras. Quanto às publicações anteriores a 1980, deve-se recorrer à rica *Hegel-Bibliography* (894 pp.) de autoria de K. Steinhauer (K. G. Sauer ed., Munique-Nova York-Londres-Paris, 1980). Até 1984, bibliogr. sumária em J. Mittelstrass, *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, II, Mannheim, 1984. Neste dicionário, podem ser consultadas as bibliografias dos principais comentadores e historiadores de Hegel: Hyppolite, Kojève, Hahl, de Gandillac, Planty-Bonjour, Bruaire, Gadamer, Ilting, Pöggeler, Henrich, Fulda, Heidegger, H. S. Harris, Lukács, E. Bloch etc.

⇒ B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel* (1986); *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel* (1991); *Etudes hégéliennes. Raison et décision* (1992); J. D'Hondt, *Hegel secret, recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (1986); *Hegel philosophe de l'histoire vivante* (1987); A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie* (1986); G. Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire* (1990); E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel* (1992); R. Garaudy: *Hegel* (1991); B. Gilson, *L'essor de la dialectique moderne et la philosophie du droit* (1991); J. Hyppolite, *Logique et existence* (1991); *Figures de la pensée philosophique* (1991); G. Jarczyk e J.-P. Labarrière, *Hegeliana* (1986); A. Kojève, *Le concept, le temps, le discours* (1990); R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte* (1987); A. Lécrivain *et al.*, *Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel* (1981-1987); D. Losurdo, *Hegel et les libéraux: liberté, égalité, Etat* (1992); H. Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (1991); Ph. Muller, *Le miroir éclaté* (1985); O. Pöggeler, *Etudes hégéliennes* (1985); T. Rockmore, *Hegel* (1992); F. Rosenzweig, *Hegel et l'Etat* (1991); D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien* (1986); *Hégélianisme et dualisme – Réflexions sur le phenomène* (1990); A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant* (1985); E. Weil, *Hegel et l'Etat* (1985). Publicações diversas: *Hegel-Archiv* (Bochum), *Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx* (Poitiers), *Centre d'Etudes hégéliennes et dialectiques* (Neuchâtel), *Hegel-Vereinigung, Hegel-Gesellschaft, Societas Hegeilana.*

Jacques D'HONDT

HEIDEGGER Martim, 1889-1976

Martin Heidegger nasceu em 26 de setembro de 1889 em Messkirch (na Suíça alemã, nos confins da região de Baden). A aldeia natal de Heidegger é um vilarejo rural onde não penetrou nada do modo de vida industrial, onde a dominação das relações sociais capitalistas não é claramente perceptível. É a província interiorana, muito afastada da grande cidade e de sua azáfama multiforme. Por fim – como lembra oportunamente Robert Minder – lá reina um catolicismo dos mais tradicionalistas. O pai de Heidegger, Friedrich Heidegger (1851-1924), será ao mesmo tempo mestre tanoeiro e sacristão na igreja paroquial de São Martinho. Não se sabe muita coisa sobre sua mãe, Johanna Heidegger (nascida Kempf, 1858-1927).

Dito isto, o mais importante na biografia de Heidegger será sua *formação*: Heidegger é, acima de tudo, representante de uma universidade alemã (cf. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Heidegger*, novembro de 1975, e, de modo mais geral, F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, 1969).

Heidegger começou seus estudos secundários, de 1903 a 1906, num colégio de jesuítas (segundo W. Franzen, 1976, p. 22; para J. Beaufret, tratava-se do Liceu de Constança). O futuro arcebispo de Friburgo, o Dr. Conrad Gröber, lhe teria presenteado, em 1907, um livro que orientaria decisivamente seu pensamento, a dissertação de Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862). Concluídos os estudos secundários no Bertholdgymnasium de Friburgo e feito o exame de término dos estudos secundários em 1909, Heidegger faz quatro semestres de teologia católica na Universidade de Friburgo, onde lecionava o professor de teologia sistemática Carl Braig. Por que Heidegger não prosseguiu nesse caminho? Ele nunca falou nesse assunto. A primeira formação é, portanto, sólida, clássica e teológica. Mas vão acrescentar-se outras influências: durante os anos de estudos em Friburgo (1909-1913), depois da teologia, Heidegger faz cursos de filosofia, bem como de matemática, ciências naturais e história. Conviria levar em conta a particularidade do neokantismo de H. Rickert e de E. Lask, assim como leituras que marcam Heidegger (lê Husserl pela primeira vez em 1909, os nomes de Nietzsche, Kierkegaard, Trakl e Dilthey são citados, cf. *Frühe Schriften*, X). Esses "aprendizados" transparecem nos primeiros trabalhos acadêmicos que só poderão ser considerados prenúncios da obra futura a confiarmos numa lógica da retrospecção: trata-se de trabalhos em torno da teoria do conhecimento ou sobre as relações entre lógica e psicologia (por exemplo, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1914), de estudos de história da filosofia medieval (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916), até mesmo de textos que se inspiram na distinção entre "ciências do espírito" e "ciências da natureza" (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916).

Heidegger leciona na Universidade de Friburgo a partir do semestre de inverno de 1915-1916, depois "promovido" a doutor em 1913, é "habilitado" por H. Rickert em 1916. A guerra interrompe suas atividades acadêmicas (1917-1919). E ei-lo como *privat-dozent* (professor-adjunto não titular) em Friburgo até 1923. Sobre esse período, algumas publicações recentes nos *Gesamtausgabe* começam a lançar luzes. O. Pöggeler (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963, cap. 2) enfatiza as preocupações teológicas, K. Löwitz nos fornece fragmentos de cartas em que se vê Heidegger reagir, de modo "cultural", ao período conturbado que caracteriza os primórdios da República de Weimar (*Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, 1946). Heidegger é professor não titular na Universidade de Marburgo de 1923 a 1928 (5 volumes de aulas já foram publicados). Em 1928, sucede aquele de quem quase foi assistente, Edmund Husserl, em sua cátedra de Friburgo. Heidegger não deixará essa universidade apesar das ofertas que lhe serão feitas, duas vezes (1930, 1933), de ir a Berlim. Será seu reitor (eleito, e não nomeado, como seu sucessor) de 21 de abril de 1933 até fevereiro de 1934. Sobre esse período capital, deve-se saber que, ao lado de elementos factuais já confirmados ou apócrifos, ao que tudo indica nunca será possível comprovar nenhum outro (sem a publicação da correspondência privada).

Gostaríamos de conhecer as opiniões políticas de Heidegger quando Hitler toma o poder (30 de janeiro de 1933). Um discípulo de Heidegger, Hans Georg Gadamer, escreve a respeito: "... o ímpeto revolucionário autêntico que sustentava seu pensamento inspirava-lhe também, bem antes de 1933, uma simpatia evidente pelo radicalismo nazista (...). Da reviravolta nazista ele esperava a regeneração do clima intelectual" (*Le Monde*, 19 de abril de 1981). Heidegger é muito crítico a respeito do fim da República de Weimar (entrevista publicada postumamente em *Der Spiegel*, 31 de maio de 1976). A tomada do poder pelos nacional-socialistas foi sentida, portanto, como uma ruptura e como a possibilidade de um novo começo ("essa revolução [a revolução nacional-socialista] traz *a completa reviravolta de nossa existência de alemães*", *Deutsche Studenten*, 11 de novembro de 1933). E as "ilusões", se ilusões há, não vão esvanecer-se num dia (cf. *Einfürhung in die Metaphysik*, curso do semestre de verão de 1935, 1ª ed., 1953, trad. franc., 1967, p. 202).

Seguramente não se encontrarão traços racistas anti-semitas – pelo menos nos discursos públicos de Heidegger. Mas o uso do adjetivo *völkisch* (popular), quando se trata do povo alemão, não é desprovido de ambigüidade. Heidegger não se curvará a medidas tipicamente fascistas (tais como as queimas de livros), e não é possível confirmar os diversos casos contados a seu respeito (cf. J.-P. Cotten, "Où en est-on sur le thème 'Heidegger et la politique'?", *La pensée*, agosto de 1978). Em compensação, é falso dizer que Heidegger só aderiu ao partido nazista – ao que tudo leva a crer em 1º de maio de 1933 – para preservar a autonomia da Universidade (se bem que um texto capital como *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [27 de maio de 1933] mereça ainda um estudo aprofundado). É certo que Heidegger se recusará a tomar medidas policialescas contra professores judeus – o que constituirá a causa imediata de seu afastamento da vida pública em fevereiro de 1934. Mas isso não significa que ele não considerava – ou mais que isso – haver ocorrido uma espécie de acontecimento metafísico com a ascensão do Führer, acontecimento que (acreditava ele então) poderia *salvar* o *povo* alemão de seus inimigos. Novos documentos e novas interpretações, se não obrigam a modificar substancialmente essa apresentação, pelo menos levam a aprofundá-la e a justificar melhor os fatos (cf., por exemplo, J.-P. Cotten: "A nouveau Heidegger et la politique", *La pensée*, setembro-dezembro de 1988). Dois livros, pelo menos, devem ser lidos com atenção: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, 1988, e a biografia de Heidegger feita por Hugo Ott (Campus Verlag, 1988, trad. franc. Payot, 1990). O opúsculo de Jürgen Habermas não deve ser esquecido (*Heidegger: l'oeuvre et l'engagement politique*, trad. franc. Cerf, 1988).

Após deixar a universidade, Heidegger pode ter sido incomodado por verdadeiros ideólogos nazistas (Bauemler, Krieck), alguns de seus se-

minários serão vigiados (e até proibidos, como o que tratava de Ernst Jünger), mas ele nunca assumirá posição pública sobre as práticas políticas efetivas do III Reich: nunca dirá uma só palavra sobre o holocausto. No final da guerra, Heidegger será recrutado para a milícia "popular" (*Volkssturm*) em novembro de 1944. As autoridades aliadas lhe notificarão a proibição de lecionar (1945). Essa proibição só será revogada em 1951. Enquanto isso, Heidegger publica e aparece em pequenos círculos privados. É nomeado professor emérito em 1952, dá aulas até 1958; retorna, mais tarde, para dirigir seminários.

Aqui nos limitaremos a mencionar que se casou em 1917 com Elfriede Petri (com quem teve dois filhos, Jörg, em 1919, e Hermann, em 1920) e que manteve "relações íntimas" com a aluna Hannah Arendt (E. Young-Bruehl, 1982). Em resumo, Heidegger afastou-se muito pouco da *alma mater*, com exceção de algumas conferências no exterior antes da guerra e de diversas viagens depois do segundo conflito mundial (por exemplo, na França, é recebido em Cerisy em 1955, onde conhece Lacan e participa de três seminários em Thor, nos anos de 1966, 1968 e 1969). Aos poucos, sua atividade pública vai se tornando minguada: na velhice, sua convivência restringe-se a um grupo de amigos. Em seu octogésimo aniversário, dá uma entrevista à segunda rede alemã de televisão (24 de setembro de 1969). Morre em 27 de maio de 1976 em Messkirch.

Resta ler a obra, o que só pode ser feito por meio de duas abordagens diferentes, que por ora parece difícil tentar unificar.

a) Uma leitura interna – ou imanente – que se prenda à literalidade do texto. Somos, então, necessariamente levados a seguir as novas interpretações que Heidegger propõe de sua obra. Exemplo típico é o de *Was ist Metaphysik?* (O que é Metafísica?): a primeira edição é de 1929, é acrescentado um posfácio na 4ª edição de 1943, o texto é antecedido de um prefácio a partir da 5ª edição, de 1949. E a unidade da obra seria, por conseguinte, decifrada a partir do que Heidegger diz no último período. A inevitável circularidade própria do "círculo hermenêutico" faz que nos instalemos num espaço sem exterioridade.

b) Uma leitura "externa" que use noções não extraídas dos escritos de Heidegger: essa leitura poderá ter uma forma que será recusada pelos hermeneutas como violência contra a obra.

Podemos ler algumas exposições de conjunto que constituem um modelo acabado de leitura imanente. Uma delas é de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie* (1982). Já o texto de Bourdieu toma a obra de Heidegger como alvo para uma intervenção em que o autor aplica aquilo que entendia por "sociologia" no final de 1975. Essas leituras se ignoram soberbamente.

Comecemos com uma leitura imanente: à distinção clássica proposta por W. Richardson (*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, 1ª ed., 1963) entre um "Heidegger I" e um "Heidegger II" (de acordo com a *Kehre* [virada] que se iniciaria já em 1930), é lícito preferir uma divisão em três "épocas". A terceira "época" não é comparável às duas primeiras: R. Schürmann, que constrói sua interpretação com base na incomensurabilidade dos reversos da história (*Wenden*) e da virada (*Kehre*), pode, legitimamente, criticar uma das últimas "sumas", em francês, sobre Heidegger, *Heidegger et l'expérience de la pensée* de Henri Birault (1978), op. cit., pp. 54-5.

Os fios entremeados que formam a trama da parte publicada de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*, 1927) têm, provavelmente, proveniência muito diferente: a leitura de certos textos de Aristóteles, que o entroniza na função de instituidor da "questão do ser", a "radicalização" da fenomenologia husserliana que conduz da evidência própria da subjetividade transcendental à "doação de presença", a consideração da historicidade (*Geschichtlichkeit*) segundo Dilthey. Tais materiais, extraídos do "campo filosófico legítimo" na Universidade alemã, com certeza não explicam, por si sós, o imenso sucesso que terá uma obra mal legível para leitores de idioma alemão. Dito isto, a filosofia, num primeiro tempo, vai aparecer como questão única: a questão do sentido do ser (*Sinn des Seins*), colocada no horizonte da temporalidade (*Zeitlichkeit*), o que deve levar à "destruição" da forma tradicional (pós-aristotélica, para Heidegger) de encarar as relações entre o ser e o tempo. Teremos acesso a essa questão a partir de uma análise do "portador"

dessa questão, e essa análise só teria função propedêutica. Esse "portador", o famoso *Dasein* (ser-aí, ser da presença, bem mais que "realidade humana", segundo a primeira tradução francesa), não é interrogado como fundamento primeiro e certo, mas como aquele que tem a experiência do ser – ou por meio de quem advém essa experiência do ser. Haveria, portanto, duas maneiras de encarar a analítica existencial do *Dasein*:

Ela pode ser concebida de forma um tanto subjetivista e antropológica: essa analítica seria apenas uma transformação existencial (e até mesmo existenciária) do retorno husserliano à subjetividade transcendental, sendo essa subjetividade "fundada" numa facticidade primeira. O existencialismo francês (Sartre em *O Ser e o Nada*, Merleau-Ponty em suas primeiras obras) ficará sobretudo com essa vertente antropológica (facticidade, transcendência finita que se manifesta na angústia [*Angst*], até mesmo apelo à decisão resoluta [*Entschlossenheit*], que constituiria a assunção "autêntica" de sua finitude pelo *Dasein*). Heidegger dirá que essa interpretação era quase inevitável porque *Sein und Zeit* continuava preso ao que tentava "desconstruir". Heidegger afirma, entretanto, que não há solução de continuidade entre essa obra e os desenvolvimentos posteriores.

Ou então a analítica existencial, análise dos existenciais do *Dasein*, pode ser considerada retrospectivamente em função de um "acontecimento" (*Ereignis*) que não ocorreria sem ele, mas cuja fonte ele não seria, acontecimento que ele não pode dominar.

O cerne de *Sein und Zeit* é constituído pela análise da temporalidade em suas relações com a historicidade. Mas isto pode, igualmente, ser compreendido de duas formas:

A análise da temporalidade pode revelar-nos o sentido último dessa transcendência finita que seria o *Dasein*, tornando manifesta a maneira como a temporalidade extática originária (movimento original de temporalização dos três "ek-stases": porvir, ser-passado, presente) está nivelada, segundo um modelo de seqüência de "agoras", com destaque para a ponta aguçada do instante presente. O *Dasein* seria responsável por essa recaída na inautenticidade, recorrendo o filósofo à assunção dessa temporalidade originária que nada mais é senão a autenticidade de uma finitude radical (logo, um ser-para-a-morte). Chegaríamos ao equivalente do primado da razão prática.

Ou então a diferença entre a temporalidade nivelada e a temporalidade originária revela menos o comportamento do *Dasein* e mais certa figura da temporalidade do ser que o *Dasein* põe em evidência mas não constitui de maneira alguma. Ainda que, na verdade, tenha predominado certa figura do ser, na forma de hegemonia do ser do ente como presença constante oposta ao "devir", a tarefa da filosofia já não seria mais "fundar" originariamente, e sim destruir certa hegemonia da presença constante na qual o *Dasein* ficou, de certo modo, preso.

Somos, então, remetidos à história, vista esta como certa história do ser (*Seinsgeschichte*).

De analítica do *Dasein*, a filosofia se transforma em hermenêutica das diversas figuras da verdade do ser (*Wahrheit des Seins*). Mas essa "escatologia do ser" (*Holzwege*, p. 302) não concluirá plenamente a "virada" (*Kehre*), contudo esboçada já em 1930 (*Vom Wesen der Wahrheit*) e até mesmo antes (cf. a primeira ocorrência da palavra *Kehre* no curso do semestre de verão de 1928, *Gesamt.*, cap. 26, 1978, p. 201): essa história deverá ser "destruída".

Sendo assim, num plano muito empírico, essa hermenêutica vai assumir a forma de certa leitura do *corpus* filosófico ocidental desde os pré-socráticos até Nietzsche (o derradeiro "reverso", visto que a técnica planetária e a idade da Inspeção [*Ge-stell*] não dão azo a produções filosóficas). Nessa metaleitura da biblioteca filosófica clássica, há lacunas: nela não se encontram Górgias, Epicuro, D'Holbach, nem sequer Hume.

Podem existir descontinuidades nessa estranha história do ser, mas ele é, mesmo assim, uma espécie de "coerção à unidade", o que possibilita decifrar em duas direções essa escatologia sem parúsia: de modo prospectivo, por exemplo partindo de Platão (cf. *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1942); de maneira retrospectiva, nas aulas dedicadas a Nietzsche no decorrer dos anos 30 (este último é interpretado à luz da última figura técnica que anuncia, *Nietzsche*, 1961). A unidade da época da verdade metafísica – da metafísica

como época da verdade do ser –, se não é comandada por um princípio, o é por uma "estrutura": a da *aletheia* (verdade, em grego), tal como Heidegger a interpreta. Cumpre separar o *alfa* inicial e traduzir a palavra pelas expressões de não-ocultação ou não-dissimulação. O que se desvela vela, no mesmo movimento, a própria "estrutura" do desvelamento. O que domina, na época da metafísica, é a figura da verdade assim desvelada, mas não o processo de desvelamento. O *Dasein* é, aqui, apenas um intercessor. Essa figura, que vai modular-se de diversas maneiras, conforme rupturas internas na unidade da época metafísica, é a figura da presença constante no horizonte impensado da temporalidade do ser. O que *é*, no sentido forte, no sentido próprio, é o que está constantemente presente, verdadeiramente presente. A essa presença constante correspondem certo modo de acesso assim como uma posição do *Dasein* no centro dos entes vistos como disponíveis. As grandes figuras da verdade do ser serão então consignadas em algumas palavras-chave da história da filosofia (que, em certo sentido, é história, e nada mais, para Heidegger).

Segundo uma história prospectiva, decifraremos em primeiro lugar o *eidos* (forma, idéia) platônico e a *energeia* (ato, atualidade) aristotélica. A fixação aristotélica ao modelo da fabricação dos entes disponíveis (modelo que prenuncia a técnica) deve ser reconduzida a essa figura do ente absolutamente presente, constante (ou melhor, a essa entência do ente): a substância (*ousia*) que atualizou perfeitamente sua essência, sua forma e/ou sua "qüididade". Esse "ato puro" não se opõe, afinal, ao *eidos* platônico, forma subtraída ao devir, que o olho da alma intui em sua pura atualidade. Dessa "entência do ente" derivam a verdade concebida como adequação (*homoiôsis*), e o destaque dado, se não ao sujeito, pelo menos à figura do homem em meio ao ente: a metafísica é um humanismo.

Uma história retrospectiva decifrará os Tempos Modernos a partir de sua consumação: a partir dos gregos vai ocorrendo um deslocamento do ente absolutamente presente para o sujeito absolutamente incontestável que se assegura daquilo que está no espaço da representação, e que domina com força, se não com violência, essa certeza (progressivamente, é em Leibniz – mais que em Descartes – que Heidegger vai encontrar a caracterização mais clara dos primórdios dos Tempos Modernos, com a íntima ligação entre *vis* [força] e *perceptio*). Mediante a ascensão aos extremos da pura "vontade de vontade" (a *Wille zur Macht* nietzschiana, segundo Heidegger), é do ponto de vista dessa exacerbação da verdade como domínio da presença constante a definir a era técnica na qual tudo se transforma em ativo (*Bestand*) calculável, objetivável e manipulável, que podemos ver em Descartes (até mesmo já em Platão) o prenúncio da "mobilização total" (E. Jünger). Mas o *Dasein* não é em absoluto "senhor e possuidor" dessas potências que se desencadeiam na idade atômica. Um destino assim não leva de modo algum à busca de uma origem simples que teria sido esquecida.

A terceira "época" nem sempre foi bem compreendida, embora seja lógico – seguindo o empreendimento heideggeriano até suas últimas conseqüências – tentar falar e pensar de maneira ametafísica. Ficar na descoberta de um impensado da metafísica, de uma arquiverdade que teria sido oculta, só redobraria a busca (propriamente metafísica) por uma presença ou por um fundamento últimos, subtraídos ao processo de temporalização. Não se trata de dizer a verdade da "verdade do ser", mas de dar um passo para trás (*Schritt zurück*). A metafísica voltará a inserir-se num movimento de avanço para a presença, abrindo o próprio espaço da "diferença" entre o ser e o tempo, de um avanço que já não pode ser pensado segundo a figura do velamento/desvelamento (haverá, entretanto, regressão para um arquitranscendental? Há matéria para discussão, como demonstra a *escrita* de Jacques Derrida).

Deu-se muita importância à leitura de alguns poemas, à interpretação de fragmentos de pré-socráticos que surpreenderam muitos filólogos clássicos ou à transformação que Heidegger impõe à "natureza" da linguagem (cf. *Unterwegs zur Sprache*, 1959). O que é muito legítimo. Mostraremos aqui que é possível abordar a realização de uma *Kehre* que se pensa no interior da extensão da dominação – sem divisões – da "técnica planetária" a partir de duas palavras que se pre-

tendem pós-metafísicas: *Geviert* (quadripartido) e *Ereignis* (acontecimento).

Isto porque esse "princípio" que põe termo à metafísica é imotivado: o *Grund* (fundamento) é uma forma de *Abgrund* (abismo). Uma história da verdade do ser [esta seria acompanhada pela inevitável não-verdade, quiçá por um descaminho (*Irre*)], deve ser substituída pelo que, propriamente, é anistórico sem ser conquistado contra o processo de temporalização: a *topologia* do espaçamento do ser/tempo cuja figura metafísica se extenua ao ir até as suas possibilidades últimas ao mesmo tempo que acena para um "outro diferente" (portanto, a técnica é uma *Janus bifrons*). A verdade do ser seria apenas uma constelação pujante num jogo sem começo nem fim.

O *Geviert*, que não é princípio, origem nem fundamento, permite a interação – numa cosmogonia acentrada – de mortais, divinos, céu e terra: o devir-mundo é a topologia de uma quadratura (*Vierung*; cf. *Das Ding* [A coisa], 1951).

O *Ereignis* (acontecimento, evento; um tradutor francês proporá co-propriação) não é uma "declinação nova na seqüência das interpretações do ser" (*Zeit und Sein*, 1962, trad. fr. J. Hervier, in *L'endurance de la pensée*, 1968, p. 61): a figura metafísica da presença é apenas uma época da abertura, uma forma do "evento" que "abre" a diferença entre ser e tempo e a *própria diferença ontológica*.

A leitura imanente de Heidegger conclui-se com a compreensão desse *Ereignis*, do qual já só se pode falar tautologicamente: *das Ereignis ereignet* ("o apropriadamente apropriado", na tradução citada, p. 67).

Proporemos aqui um esboço de "leitura externa": Heidegger impõe a interpretação possível da história, até e inclusive quando chega ao jogo imotivado, "anárquico" (R. Schürmann), do *Ereignis*. Qualquer outra história é anulada. As diversas "leituras externas" resistirão a tal imperialismo tentando recolocar a obra de Heidegger numa *outra* história: alguns a inserirão na história – relativamente autônoma – da Universidade alemã (por exemplo, P. Bourdieu); outros analisarão a história da autonomização de um *corpus* de textos, até mesmo a história da elaboração de uma linguagem "sublime", "filosófica" (por exemplo, Adorno, Hühnerfeld, Minder, etc.); outros, enfim, tentarão quebrar a autarcia da obra pondo-a em referência – em sua própria exposição – com uma história das mais empíricas da qual ela não poderia ser dissociada. Assim, não há dúvida de que o empreendimento de Lukács (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954) é caracterizado pelo uso dogmático da concepção materialista da história, mas também é verdade que (cf. W. Franzen, 1975) três posições *práticas* se sucedem em Heidegger: a "decisão resoluta" do *Dasein* cede lugar, primeiro, à busca de um novo ponto de partida para o povo alemão, cujo destino metafísico renovaria a origem grega, herdando-a ao mesmo tempo (tal atitude persiste ao longo dos anos 30); por fim, um pensamento em busca de "outro começo" não é separável de um quietismo que suporta pacientemente a interminável época da técnica planetária. O cerne da questão é claro: *O que se deve entender por "história"?*

• *N.B.*: Esta bibliografia não é exaustiva; inventaria apenas os textos principais. Para maior precisão, remetemos à rubrica "Instrumentos de trabalho".

(Com referência à tradução francesa, se existir): 1912, Das *Realitätsproblem in der modernen Philosophie*; *Neuere Forschungen über Logik* (reprod. in *Frühe Schriften*, 1ª ed., 1972); 1914: *Die Lehre vom Urteil im Pychologismus* (reprod. in *FS*); 1916: *Die Kategorien- und Bedeu-tungslehre des Duns Scotus* (reprod. in *Frühe Schriften*, trad. franc., *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, 1970); *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (reprod. in *FS*); 1927: *Sein und Zeit* (primeira parte) (reprod. in *Gesamtausgabe*, vol. 2, 1976, trad. franc. dos §§ 1-44, *L'être et le temps*, 1964; dos §§ 45-53 e 72-7 na coletânea *Qu'est-ce que la métaphysique?*, 1938; trad. completa de E. Martineau, 1985, trad. completa de F. Vézin, 1986); 1929: *Was ist Metaphysik?* (reed. com posfácio, 1943, com introdução e posfácio revisado, 1949, trad. franc., *Qu'est-ce que la métaphysique?*, 1938, trad. do posfácio e da introd. na coletânea *Questions I*, 1ª ed., 1968); *Kant und das Problem der Metaphysik* (trad. franc. da 2ª ed., 1953, a partir da 4ª ed., 1973, acrescentado o texto das conferências de Davos (março-abril de 1929), trad. franc., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, 1972; *Vom Wesen des Grundes* (trad. franc., Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison", in *Qu'est-ce que la métaphysique?*, 1938, reprod. in *Qu.* 1); 1933-1934: diversos textos políticos (reprod. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962; trad. franc. parcial de J.-P. Faye, Discours et proclamations, *Médiations*, nº 3, 1961; deve-se ressaltar: *Die Selbstbehauptung der deutschen*

Universität (27 de maio de 1933), texto e trad. G. Granel, 1ª ed., 1982, ed. revista, 1987; trad. N. Parfait da maioria dos "discursos e proclamações" in Heidegger, la philosophie et le nazisme, *Le Débat*, 48, janeiro-fevereiro de 1988; 1936: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (trad. franc., Hölderlin et l'essence de la poésie, in *Qu'est-ce que la métaphysique?*; 1938, reprod. in *Approche de Hölderlin*, 1962); 1941: *Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage..."* (trad. franc., in *Approche...*); 1942: *Platons Lehre der Wahrheit* (trad. franc., La doctrine platonicienne de la vérité, in *Qu. II*, 1ª ed., 1968); 1943: *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) (trad. franc., La doctrine platonicienne de la vérité, in *Qu. I*); *Andenken* (trad. Souvenir, in *Approche...*); 1944: *Erläuterungen zu Hölderlin* (2ª ed. aumentada [1951], 4ª ed. novamente aumentada [1971], *Gesamt.* vol. 4 [1981]; trad. da 2ª ed., *Approche...*, 1962, trad. aumentada, 1973, nova. ed. aumentada, 1988); 1949: *Über den Humanismus* (1ª separata [1ª ed., 1947]. publ. da trad. franc. [1953] em volume, *Lettre sur l'humanisme*, 1ª ed., 1957, reprod. in *Qu. III*, 1ª ed., 1966, nova. ed., 1983); 1950: *Holzwege* (nova ed. em *Gesamt.*, vol. 5, 1977; trad. franc., *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1ª ed., 1962, nova ed., 1980); 1953: *Einführung in die Metaphysik* (aulas de 1935, ed. em *Gesamt.*, vol. 40, 1983; trad. franc., *Introduction à la métaphysique*, 1ª ed., 1958); *Der Feldweg* (1ª publ. com outro título, 1949, trad. franc., Le chemin de campagne, in *Qu. III*); 1954: *Aus der Erfahrung des Denkens* (trad. franc., L'expérience de la pensée, in *Qu. III*; publ. com o mesmo título em *Gesamt.*, vol. 13 [1983], de uma coletânea de artigos); *Vorträge und Aufsätze* (trad. franc., *Essais et conférences*, 1ª ed., 1958); *Was heisst denken?* (aulas de 1951-1952, trad. franc., *Qu'appelle-t-on penser?*, 1959, última reed., 1992); 1956: *Was ist das – die Philosophie?* (1955) (trad. franc., 1957, reprod. in *Qu. II*); *Zur Seinsfrage* (1ª publ. com outro título, 1955, trad. franc., Contribution à la question de l'être, in *Qu. I*); 1957: *Der Satz vom Grund* (aulas de 1955-1956, trad. franc., *Le principe de raison*, 1962); *Identität und Differenz* (trad. franc., Le principe d'identité et Identité et différence, in *Qu. I*); *Hebel der Hausfreund* (trad. franc., Hebel, in *Qu. III*); 1958: *Vom Wesen und Begriff der Physis – Aristoteles Physik BI* (trad. franc., in *Alétheia*, 1964 nova trad. in *Qu. II*); 1959: *Gelassenheit* (trad. franc., Sérénité, in *Qu. III*); *Antrittsrede*; *Unterwegs zur Sprache* (nova ed., "mit Randbemerkungen des Autors", *Gesamt.*, vol. 12, 1985; trad. franc., *Acheminement vers la parole*, 1976, reed., 1980, 1986); 1960: *Sprache und Heimat*; *Hegel und die Griechen* (1ª trad. franc., 1959, reprod. in *Qu. II*); 1961: *Nietzsche* (contém as aulas dadas de 1936 a 1940 e textos de 1940-1946; trad. franc., 1971; ver adiante edição, ano por ano, dessas aulas em *Gesamt.*); *Dank an die Messkircher Heimat* (27 de setembro de 1959); 1962: *Die Frage nach dem Ding* (aulas de 1935 a 1936, nova ed., *Gesamt.*, vol. 41, 1984; trad. franc., *Qu'est-ce qu'une chose?*, 1971); *Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961: Die Technik und die Kehre* (contém dois textos: *Die Kehre* [1949], trad. franc., Le tournant, in *Qu. IV*, 1ª ed., 1976); 1963: *Kants These über das Sein* (1ª publ., 1962, 1ª separata, 1963; trad. franc., La thése de Kant sur l'être, in *Qu. II*); *Brief an P. William J. Richardson* (abril de 1962; trad. franc., in *Etudes philosophiques*, janeiro-março de 1972, reprod. in *Qu. IV*); 1967: *Wegmarken* (reprod. de alguns textos, com observações complementares e alguns inéditos, pelo menos na 2ª ed. de 1975: *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltartschauung* [1919-1921]; *Gesamt.*, vol. 9, 1976); 1969: *Zur Sache des Denkens* (*Zeit und Sein* [1962] foi primeiramente traduzido separadamente: *Temps et être*, 1968, assim como *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens: La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, 1966, trad. retomadas com a trad. de outros textos in *Qu. IV*); *Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace* (ed. bilíngüe, reprod. do texto francês in *Qu. IV*); *Dankansprache von Professor Martin Heidegger; Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*; 1970: *Phänomenologie und Theologie* (um dos textos data de 1928, 1ª trad. franc., *Archives de philosophie*, 32, 1969, trad. franc., também na coletânea *Débat sur le kantisme...*); *Martin Heidegger im Gespräch* (protocolo de entrevista à segunda cadeia de televisão alemã); *Heraklit* (seminário de 1966-1967; trad. franc., 1973); 1971: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlischen Freiheit (1809)* (aulas do verão de 1936, com notas de 1941-1943, trad. franc., 1977); 1972: *Frühe Schriften* (o vol. de *Gesamt.* [vol. 1, 1978] acrescenta os textos já mencionados, resumos publicados em 1913); 1975: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (aulas do verão de 1927, *Gesamt.*, vol. 241 trad. franc., 1985); 1976: *Nur noch ein Gott kann uns Tetten* (publ. de uma entrevista dada ao *Spiegel* em 23 de setembro de 1966; trad. franc., *Réponses et questions sur l'histoire de la politique*, 1977); *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (aulas de 1925 a 1926, *Gesamt.*, vol. 21); 1977: *Vier Seminare* (Le Thor, 1966, 1968, 1969, Zähringen, 1973; trad. franc., in *Qu. IV*; nova ed. in *Seminare [1951-1973]*, *Gesamt.*, vol. 15, 1986); *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (aulas de 1927 a 1928, *Gesamt.*, vol. 251, trad. franc., 1982); 1978: *Frühe Schriften* (*Gesamt.*, vol. 1); *Metaphysische Aifangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (aulas de 1928, *Gesamt.*, vol. 26); 1979: *Heraklit, 1: Der Anfang des abendländischen Denkens, 2: Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (aulas do verão de 1943 e de 1944; *Gesamt.*, vol. 55); *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff* (aulas de 1925, *Gesamt.*, vol. 20, nova ed., 1988); 1980: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (aulas de 1930 a 1931, *Gesamt.*, vol. 32; trad. franc., 1984): *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (aulas de 1934 a 1935, *Gesamt.*, vol. 39: trad. franc., 1988); 1981: *Aristoteles, Metaphysik Thèta 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (aulas de 1931, *Gesamt.*, vol. 33; trad. franc., 1991); *Grundbegriffe* (aulas de 1941-1942 *Gesamt.*, vol. 51; trad.

franc., 1985); 1982: *Vom Wesen der meitschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (aulas de 1930, *Gesamt.*, vol. 31; trad. franc., 1987); *Hölderlins Hymne "Andenken"* (aulas de 1942, *Gesamt.*, vol. 52); *Parmenides* (aulas de 1942-1943, *Gesamt.*, vol. 54); 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt Endlichkeit Einsamkeit* (aulas de 1929-1930, *Gesamt.* vol. 29-30); *Denkerfahrungen*, 1910-1976 (essa edição não deve ser confundida com o volume 13 de *Gesamtausgabe*, *Aus der Erfahrung des Denkens*); 1984: Hölderlins Hymne "Der Ister" (aulas de 1942, *Gesamt.*, vol. 53); Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (aulas de 1937-1938, *Gesamt.*, vol. 45); 1985: *Phänomenotogische Interpretation zu Aristóteles. Einführung in die phänomenotogische Forschung* (aulas de Friburgo, 1921-1922, *Gesamt.*, vol. 61); *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst* (aulas de 1936-1937, *Gesamt.*, vol. 43) *Dicté/Martin Heidegger* (texto e trad. franc. de J. Beaufret); 1986: *Nietzsche. Der europäische Nihilismus* (aulas de 1940, *Gesamt.*, vol. 48); *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abend tändischen Denken: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (aulas de 1937, *Gesamt.*, vol. 44) *Erhart Kastner/Martin Heidegger. Briefwechset*, 1953-1974; 1987: *De t'origine de l'oeuvre d'art; première version 1935* (ed. Authentica); *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gesprache, Briefe*; Zur Bestimmung der Phitosophie (trata-se da íntegra das primeiras aulas dadas em Friburgo durante a guerra, ano 1919: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem; Phänomenologie und Transzendentale Wertphilosophie "mit einer Nachschrift der Vorlesung 'über das Wesen der Universität und das akademischen Studiums'"*; 1988: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Friburgo, aulas de 1923, *Gesamt.*, vol. 63); *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theäter* (aulas de 1931-1932, *Gesamt.*, vol. 34); 1989: *Aufenhalte* (trad. franc., Mônaco Ed. du Rocher, 1992); *Der Begrift der Zeit* (conferência proferida em Friburgo em julho de 1924); *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* (anos 1941-1942); *Martin Heidegger, Elisabeth Brochmann Briefwechsel, 1918-1969*; *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (aulas de 1939); 1990: *L'affaire de la pensée: pour aborder la question de sa détermination* (trad. franc. e nota de A. Schild); *Briefwechsel 1920-1963*; Martin Heidegger, Karl Jaspers; *Langue de tradition et langue technique* (texto e trad. franc., Bruxelas, Lebeer-Hossmann).

⇒ (Não são repetidos os títulos citados no corpo do verbete): i) Instrumentos de trabalho: as exaustivas bibliografias de H.-M. Sass (1968, 1975, 1982); H. Feick, *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"* (2ª ed., 1968); o excelente *Martin Heidegger* de W. Franzen (1976); ii) em francês: A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (1ª ed., 1942); A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (1962); J. Beaufret, *Dialoque avec Heidegger* 1973-1974); J.-P. Cotten, *Heidegger* (1974); Arion Lothar Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger* (1980); iii) Em alemão: K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1ª ed., 1953); Fr. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (1961); A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (1965); O. Pöggeler (edição), *Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werks* (1969); W. Biemel, *Heidegger* (1973); W. Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte* (1975); iv) Outros idiomas: *a*) Em inglês: J.-L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger* (1971); Joseph J. Kockelmans (edição), *On Heidegger and Language* (1972); Michael Murray (edição), *Heidegger and Modern Philosophy* (1978); *b*) Em italiano: P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger* (2ª ed., 1960); ver o livro recente de S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault* (1981); *c*) Em espanhol: C. Astrada, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialectica* (1970). Quanto à literatura (abundante) em japonês e em russo, reportar-se a W. Franzen (1976) e a H.-M. Sass (1975).

Jean-Pierre COTTEN

HEISENBERG Werner Karl, 1901-1976

Heisenberg é um dos mais importantes físicos alemães. Por seus trabalhos sobre a mecânica quântica recebeu o Prêmio Nobel em 1932.

Do ponto de vista filosófico, seus trabalhos contestaram o modelo determinista. Em 1927, Heisenberg formula suas "relações de incerteza", que tentam regular as relações entre a previsão teórica do movimento das partículas elementares e a medição experimental.

Heisenberg mostra que uma partícula é afetada por um componente de posição e por um componente de movimento. Quanto mais se procura conhecer com precisão um desses dois componentes, mais difícil fica conhecer o outro. A localização absoluta de uma partícula acarretaria uma indeterminação total quanto ao movimento dessa partícula, e vice-versa.

Heisenberg mostrou que essa limitação do saber nada tem que ver com a imprecisão dos instrumentos de medição. As limitações quânticas do conhecimento incidem sobre qualquer experiência possível na área dos fenômenos microfísicos. A relação de incerteza é inevitável. Não é questão de dispositivo. Trata-se de um limite às nossas possibilidades de conhecimento.

Heisenberg constata que o processo de medição deve ser pensado como interação entre um objeto quântico (a partícula) e um objeto macros-

cópico (o dispositivo de medição). As relações de incerteza delimitam a modificação imprevisível do movimento das partículas acarretado por essa interação. A experimentação não fornece, pois, dados objetivos, mas constitui uma intervenção subjetiva do cientista no curso dos fenômenos. Logo, o conhecimento supõe um desarranjo, uma perturbação do fenômeno que ele almeja atingir. Portanto, só há conhecimento no desarranjo.

O que Heisenberg mostra é que a limitação do conhecimento já não provém dos limites do sujeito. A limitação do conhecimento constitui uma lei física cuja fórmula produzimos, demonstramos e verificamos. A limitação não é um "conhecimento menor", é um conhecimento positivo, parte necessária da determinação objetiva das leis dos sistemas microfísicos.

Assim, Heisenberg produziu uma teoria dos dispositivos de experimentação; essa teoria pode ser estendida ao campo das ciências humanas, nas quais a relação perturbadora do pesquisador com relação ao seu objeto tem ao menos a mesma importância que nas ciências físicas. A análise da implicação do pesquisador com relação ao seu objeto se torna uma condição da pesquisa das ciências humanas. Não é possível aceitar uma proposição sociológica ou psicológica sem ter a perspectiva do lugar de onde foi emitida. Aí também, o dispositivo de pesquisa modifica o que ele estuda. A contribuição de Heisenberg deveria então ser confrontada com as de Mannheim, Lewin, etc.

• *Les principes physiques de la théorie des quanta*, Gauthier-Villars, 1957 (prefácio de Louis de Broglie), J. Gabay, 1990; *Physique et philosophie*, trad. franc., Paris, Albin Michel, 1961-1971; *La nature dans la Physique contemporaine*, Gallimard, 1962; *La partie et le tout*, Albin Michel, 1972, Flammarion, 1990; *La grande unification*, Seuil, 1991.

⇒ De Broglie, *Les Incertitudes d'Heisenberg*, Paris, Dunod, 1982.

Pierre VANCRAEYENEST

HELMHOLTZ Hermann Ludwig Ferdinand Von, 1821-1894

Médico fisiologista alemão nascido em Potsdam. Estudou na Escola de Medicina Militar da Prússia. Nomeado professor de fisiologia na Universidade de Königsberg em 1849, ocupará depois a cátedra de fisiologia da Universidade de Heidelberg (1858) e, por fim, a cátedra de física criada especialmente para ele na Universidade de Berlim.

Embora Helmholtz seja célebre sobretudo por sua formulação do princípio de conservação da energia, que o torna um dos pais da energética, seu nome também continua ligado a trabalhos de neurofisiologia e a invenções técnicas tão diversas quanto o oftalmoscópio e os ressonadores esféricos. Isto quer dizer que suas pesquisas versaram sobre todas as áreas das ciências naturais: da termodinâmica à fisiologia, passando pela hidrodinâmica e pela eletrodinâmica, bem como pela teoria da eletricidade e pela física meteorológica. Sua trajetória é, por outro lado, marcada pela preocupação com a "vulgarização" científica, através da qual se expressarão suas concepções filosóficas e estéticas.

Sua dissertação *Sobre a Conservação da Força*, apresentada em Berlim em 1847, mostra o princípio de unidade subjacente à diversidade de suas pesquisas. A obra deveria desencadear o grande debate epistemológico do final do século XIX entre as interpretações mecanicista e energeticista da natureza. Ele fazia a demonstração de uma lei e de sua aplicação ao *conjunto do universo físico*, lei que ia tornar-se o primeiro princípio da termodinâmica, nova ciência inaugurada pelos trabalhos de Sadi Carnot. Helmholtz apresentava de maneira rigorosa a formulação completa do princípio de conservação da energia ("o princípio de conservação da força") ao demonstrar que a soma da energia e das forças vivas é sempre constante.

Depois mostrava que essa constância podia aplicar-se aos fenômenos elétricos e eletromagnéticos e, de modo mais geral, a qualquer fenômeno em que ocorra alguma transformação de trabalho em calor.

Embora a validade do princípio de conservação da energia parecesse indiscutível em física, sua aplicação às ciências biológicas, tal como Helmholtz sustentará a vida inteira (apesar do êxito muito limitado de suas experiências nessa área), deveria constituir um tema polêmico de debate entre mecanicistas e vitalistas.

Aquilo que será chamado de "reducionismo" de Helmholtz, segundo o qual o funcionamento físico-químico do ser vivo deve ser analisado a partir de leis iguais às da matéria inanimada, pode ser concebido como a versão científica sistematizada do criticismo kantiano em sua identificação do objeto científico ao objeto físico newtoniano. Identificação que equivalia a transformar qualquer crítica do modelo mecanicista em oposição à própria Ciência.

Houve quem dissesse que esse conflito entre reducionismo e anti-reducionismo "marca para sempre a ciência como cicatriz da ruptura filosofia-ciência" (Prigogine e Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, 1979). E, desse ponto de vista, a análise hegeliana, que concebe a natureza a partir da sistematização do devir e da complexidade das formas do vivente, responde à filosofia kantiana da natureza, da mesma forma como o "vitalista" Diderot refutava o "mecanicista" d'Alembert no Século das Luzes.

• *Mémoires sur la conservation de la force*, 1847, trad. franc., Paris, 1869; *Optique physiologique*, 1856-1866, trad. franc., Paris, 1867; *Théorie physiologique de la musique*, 1863, trad. franc., Paris, 1868.

Jacques DESCHAMPS

HELVÉTIUS, 1715-1771

Filósofo francês. Em 3 de fevereiro de 1803, Stendhal anotava em seu *Diário*: "Helvétius escancarou-me as portas do homem." Alguns meses mais tarde, escrevia à sua irmã Pauline a propósito do "riso": "É algo tão difícil que nenhum filósofo ainda falou disso, a não ser Hobbes. É insuportável o costume dos autores menores: saltam o que não podem explicar, e nisso diferem dos gênios, que são francos. Começo a perceber que Helvétius é mais dos primeiros que dos segundos: há boas coisas em seu livro, mas não são dele; são em sua maioria de Hobbes, Vauvenargues, La Rochefoucauld, Duclos etc." É nesses limites que devemos dimensionar esse autor de quem tanto se falou.

Claude-Adrien Helvétius nasceu em Paris, no começo da Regência. Filho do primeiro médico da rainha, estudou no Colégio Louis-le-Grand, com os jesuítas. Estava ainda no colégio – diznos Saint-Lambert, seu biógrafo – "quando conheceu o livro do *Entendimento Humano*, que provocou uma "revolução em suas idéias". Suas primeiras obras, escritas sob a direção de Voltaire, por volta de 1738, são epístolas em versos; serão fundidas num longo poema alegórico, *Le Bonheur*, terminado pelo autor no fim da vida e publicado, depois de sua morte, em 1772. Com vinte e três anos de idade, graças ao apoio da rainha, Helvétius obtém um lugar de recebedor régio. Pertence, portanto, à oligarquia financeira, cujo papel no século XVIII foi importante em todos os aspectos. Diz a lenda que, nas suas viagens profissionais, visitava Montesquieu em La Brède, Buffon em Montbar e Voltaire em Cirey. O que ilustra, à sua maneira, uma característica das "Luzes", a saber, a existência de um poder com trama horizontal em plena sociedade tradicionalmente piramidal, graças aos múltiplos laços mantidos pelos membros dessa elite intelectual que se reunia nos "salões" e, de modo mais subterrâneo, nas lojas maçônicas.

A virada de sua vida deu-se em 1751. Depois de deixar o cargo de recebedor régio – e de comprar, ao mesmo tempo, o de ecônomo da rainha –, casa-se com a Srta. de Ligneville, futura Sra. Helvétius, e vai morar em suas terras, em Voré: "Enfim, já que é preciso dar nome aos bois, sou um filósofo casado", escreve ele à condessa de Rochefort. Seria acaso uma ruptura, em que Helvétius abandonaria a vida de Casanova, de freqüentador de salões e da corte, em favor da vida burguesa, centrada na família? Ou então de uma "interversão", segundo o termo de Henri Thirion, "metamorfoseando-se o financista em discípulo das musas"? Do ponto de vida histórico, Helvétius parece ser uma espécie de "modelo": encarna perfeitamente a atitude "ambivalente" (segundo a expressão usada por Guy Chaussinand-Nogaret, *Gens de finance au XVIII^e siècle*, Paris, Bordas, 1972, p. 139) das pessoas ligadas às finanças e de uma parte das "Luzes".

O "caso do Espírito" rebenta em 1758. Conta-se que o delfim, notório devoto, saiu "furioso" de seus aposentos com um exemplar do livro na mão, dizendo em voz alta: "Vou ao apartamento da rainha mostrar as belas coisas que seu ecôno-

mo manda imprimir." O livro, porém – *De l'Esprit*, publicado em agosto de 1758 –, recebera a aprovação do censor, e o filósofo estava protegido; mas nos anos 1758-1762 a França atravessa uma crise profunda, provocada pela exacerbação do conflito entre a Igreja e o Parlamento, do qual o atentado de Damiens – e seu suplício – é um dos sintomas mais visíveis. Nesses anos perturbados, marcados pelo fortalecimento do partido dos filósofos, Helvétius parece ser um bode expiatório: "A filosofia era o burrico da fábula; causara todo o mal", escreverá ele mais tarde. Essa perseguição (o livro foi condenado pelo Conselho de Estado, pelo arcebispo de Paris, pelo Parlamento, pela Sorbonne e pelo Papa) contribui paradoxalmente para o sucesso do autor. Daí em diante Helvétius é o autor de *De l'Esprit*. Vai à Inglaterra, depois à Alemanha, encarregado de uma missão política junto de Frederico II. Divide sua vida entre Voré, Lumigny e seu palacete na Rue Saint-Antoine, em Paris. E prossegue sua obra filosófica; mas a obra em que trabalha, *De l'Homme*, na qual se propõe provar "o que talvez só tenha sido aventado no livro *De l'Esprit*", só será publicada como livro póstumo, em 1772, tendo o autor dedicado o livro a Catarina II e a Frederico: "É a soberanos assim que dedico esta obra; é por eles que o universo deve ser esclarecido."

Helvétius morre em 26 de dezembro de 1771. Mas seu nome continua por intermédio de sua mulher, cujo "salão" foi local de reunião dos "Ideólogos". Pode-se dizer que houve continuidade entre Helvétius e os Ideólogos, continuidade em certa medida construída e simbolizada pela Sra. Helvétius, de quem Cabanis foi filho adotivo. Assim, Helvétius – ou sua imagem – participou da Revolução, como demonstra, à sua maneira, a sessão da Sociedade dos Jacobinos de 5 de dezembro de 1792: "Vejo aqui apenas dois homens dignos de nossa homenagem" – declara Robespierre – "Brutus e J.-J. Rousseau. Mirabeau deve cair. Helvétius deve cair também; Helvétius era um intrigante, um miserável pedante, um dos mais cruéis perseguidores do bom J.-J. Rousseau, este, digno de nossas homenagens. Se Helvétius estivesse vivo hoje, não há por que acreditar que teria abraçado a causa da liberdade: teria aumentado a multidão dos intrigantes pedantes que arruínam a pátria hoje em dia." Então, no *entusiasmo*, os dois bustos foram derrubados.

A doutrina de Helvétius reunida uma primeira vez em *De l'Esprit*, depois desenvolvida com todas as suas conseqüências em *De l'Homme*, foi acolhida de várias maneiras. Na balbúrdia provocada pela publicação de seu primeiro livro, os teólogos incriminam-lhe o "materialismo"; mas foi igualmente uma oportunidade para os representantes das "Luzes" se exprimirem. Dentre todos os ditos espirituosos mais ou menos benevolentes emitidos por esta ou aquela figura conhecida, há um sempre citado, que se distingue pela sutileza: "É um homem que contou o segredo de todo o mundo", dizia a Sra. du Deffand. Esse segredo angariou contra ele o furor do poder ou de uma parte do poder, segredo que Helvétius nunca deixa de desmascarar contra os "moralistas hipócritas" (*De l'Esprit*, segundo discurso, título do cap. XVI). Suas "declamações", "exortações" e "injúrias" não surtem efeito; suas máximas são vãs, uma vez que toda mudança nos costumes depende do Estado. A moral se identifica com a legislação. "Um apotegma não faz um herói." Os moralistas confundiram duas coisas: "a corrupção religiosa", que diz respeito aos costumes e não apresenta nenhum perigo político ("Dá-se o nome de corrupção *religiosa* a toda espécie de libertinagem, principalmente à dos homens com as mulheres"), e a *corrupção política*, muito mais perigosa por confundir os interesses de um corpo (aqui Helvétius se refere ao clero) com os do Estado e opô-los um ao outro. Por exemplo, o senso de pudor deve ser invertido (como compreendera Licurgo), a fim de servir de instrumento político. Helvétius sentirá de novo, em *De l'Homme*, a necessidade de justificar esses princípios (seção II, cap. IX, "Justificações dos princípios admitidos em *De l'Esprit*"). Contra toda uma tradição que arraigava profundamente o poder político na moral religiosa, Helvétius, separando os costumes da religião para vinculá-los em seguida à legislação, trata de obter um espaço "livre" ao abrigo do Estado, e, no côncavo desse espaço – como no côncavo do vale de Voré –, obter um lugar de regozijo. "No fundo do cadinho", encontra-se sempre o prazer físico, ou seja, "o

das mulheres... o mais vivo e o mais forte de todos", tese incansavelmente repetida pelo autor ao longo de toda a sua obra.

Esse desejo relaciona-se também com uma ambição. De um modo paradoxal, essa ambição, em *De l'Esprit*, acomoda-se ao estado dos costumes: "Os costumes nos dizem o que devemos ser." Ora, "em virtude da forma de nosso governo, as vias da ambição estão fechadas para a maioria dos cidadãos; restam-lhes apenas as do prazer". É porque, de fato, existem duas e apenas duas formas de governo: "os bons e os maus", segundo os termos da controvertida carta a Montesquieu, ou ainda, os governos cuja constituição é fundamentada em leis e os "governos despóticos". Ora, como indica suficientemente o título do capítulo XVIII do terceiro discurso de *De l'Esprit*, "graças ao desejo que todos os homens têm de ser déspotas", cada um deles (e todo poder) é um déspota em potencial. Nesse aspecto, a fascinação exercida sobre Helvétius pelo motivo do "despotismo asiático" mostra que estamos diante de algo mais que um exemplo: algo como um fantasma que, assim como em Montesquieu, serve de espelho a um projeto político. Nessa perspectiva, a tentativa de Helvétius equivale a determinar – e em certa medida a reivindicar – um lugar, um papel e uma função para "o homem de espírito", essa figura central das "Luzes" que podemos exemplificar, depois de Helvétius, com Chamfort ou então Stendhal.

Um lugar: no que se assemelha a uma topologia social, Helvétius distingue "a corte", "os grandes e os burgueses", "as pessoas de sociedade e os literatos".

Um papel: o de "homem esclarecido", "ministro", "legislador" e "pedagogo".

Por fim, *uma função* ou um mostrar-se: a do literato, analisada mais longamente no quarto discurso de *De l'Esprit*, que apresenta a "poética" de Helvétius em que Stendhal se inspirará no início do século seguinte. Em *De l'Homme*, Helvétius determina, além disso, o "momento favorável", assim como o destino das "Luzes". Estas só podem florescer "no exato momento em que os costumes se corrompem", no período que "por pouco antecede a decadência de um império". Nessa trégua concedida pela história, o cidadão só tem uma possibilidade: "Seu busto não pode mais ser erguido ao lado de Timoleonte, Pelópidas, Brutus. Não é mais como destruidor de tiranos, de vingador da liberdade que seu nome pode chegar à posteridade: sua estátua só pode ser colocada entre as de Homero, Epicuro, Arquimedes, etc." Ocorre com as "Luzes" o mesmo que com a álcea, seu emblema: "leva cem anos para fortificar as raízes, seu caule prepara-se cem anos para brotar, e, passado o século, levanta-se, desenvolve-se e morre."

Desvendado assim esse segredo, podemos reconstituir seu envoltório, pois Helvétius não é de saída filósofo, como Locke ou Condillac. Ele se inseriria mais numa tradição paralela à dos filósofos, a tradição dos moralistas.

Assim, Stendhal o situa ao lado de Hobbes, Vauvenargues, La Rochefoucauld e Duclos; é como Diderot e Rousseau também o consideram tal, e Barni o inclui entre os "moralistas do século XVIII". Contudo, embora originalmente ele se abebere nos moralistas clássicos, com ele essa tradição se altera e vai dar num projeto de "catecismo moral": "Não há escolas públicas onde se ensine a ciência da moral", escreverá ele em *De l'Homme*. Helvétius é sensualista assim como Locke e Condillac; mas distingue-se destes, como reconhecia V. Cousin, porque supõe que as faculdades que constituem a origem do espírito, a sensibilidade física e a memória, nada são "sem certa organização exterior", apoiando-se assim numa singular antropologia física, inspirada em Buffon. Será que é materialista? Parece que sim. Entretanto, já no primeiro capítulo de *De l'Esprit*, numa nota cujo objetivo é recusar a evidência cartesiana, Helvétius deixa claro que, ainda que se possa ter certeza da própria existência, o mesmo não se dá com a existência dos corpos.

A palavra-chave que fundamenta sua moral e dá azo a uma sociologia relativista é a palavra *interesse*, que, mais tarde com Bentham, conduzirá ao utilitarismo. Entretanto, o pensamento filosófico do autor não se reduz a essa moral do interesse que provocou escândalo; o sensualismo de Helvétius sustenta ainda, além de uma política, um conceito de educação. Todo o terceiro discurso de *De l'Esprit* é dedicado a demonstrar que o espírito não deve ser considerado "um dom

da natureza, mas um efeito da educação". *De l'Homme*, que termina com uma seção intitulada "Do Poder da Instrução", não passa de repetição e amplificação desta tese: se o homem é maleável, "imitador", é à instrução que deve tudo. "A Educação Pode Tudo" (título do capítulo I da seção X), "a educação faz de nós o que somos", ou ainda: "Nada é impossível para a educação: ela faz um urso dançar." Assim, o axioma que se pode reconhecer no fundo da filosofia de Helvétius é simples: as circunstâncias fazem o homem. Conhece-se a utilização que Bentham lhe dará em seu *Panopticon*.

A esse grande peso conferido à educação, Diderot, em sua *Refutação ao Livro de Helvétius Intitulado "L'Homme"*, oporá "a natureza e a organização". Assim: "Ninguém dá faro ao galgo, ninguém dá a velocidade do galgo ao perdigueiro. Faça-se o que se fizer, este ficará com o faro, e aquele com as patas." Ou, mais cruamente, a propósito das paixões: "Mas que ele nos ensine de que modo a educação ou os acidentes poderão criar verdadeira paixão naquele a quem a natureza a recusou. Eu gostaria muito de poder afirmar que é possível inspirar num eunuco a paixão pelas mulheres: e quantos homens a natureza castrou! A uns faltam testículos para uma coisa; a outros faltam para outra!" Segundo Diderot: "Em quase todos os raciocínios do autor, as premissas são verdadeiras; e as conseqüências erradas." Assim, "é fácil retificar suas induções e substituir a conclusão errônea pela legítima", restringindo-a. Por exemplo: "Ele diz: a educação faz tudo. Dizei: a educação faz muito. Ele diz: a organização não faz nada: Dizei: a organização faz menos do que se pensa. Ele diz: nossas dores e nossos prazeres se convertem sempre em dores e em prazeres sensuais. Dizei: com freqüência etc."

A crítica a Rousseau pressupõe outras premissas. Diderot, que em sua refutação imagina um diálogo entre Helvétius, Rousseau e ele próprio, reconhece isso indiretamente: "A diferença que há entre vós e Rousseau é que os princípios de Rousseau são falsos, e suas conseqüências verdadeiras; ao passo que vossos princípios são verdadeiros e vossas conseqüências são falsas." A bem da verdade, Rousseau, em *La profession de foi du Vicaire savoyard*, não critica Helvétius, mas exorta-o: "Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles (os animais): ou melhor, queres em vão aviltar-te, teu gênio depõe contra teus princípios, teu coração benfazejo desmente tua doutrina, e o próprio abuso de tuas faculdades prova a excelência delas, a despeito da tua vontade." Depois de muito adiar esse momento de provação, ele responde ponto por ponto. Mencionaremos dois, que são determinantes para a interpretação da filosofia de Helvétius e de sua posição em relação ao materialismo. *Ateísmo*: um dos conhecidos sofismas do "partido filosófico" é opor os "bons filósofos" aos "maus cristãos"; Rousseau recusa essa aparência enganosa que separa e opõe filosofia e religião, invertendo assim uma estratégia comum às "Luzes", praticada por Helvétius, bem como por d'Holbach. *Alma*: Rousseau interpela aqui "nossos materialistas", ou seja, aqueles que, como Helvétius depois de Voltaire, aderiram à idéia de Locke, que servia de bandeira aos "anticartesianos do século", segundo a qual é menos difícil admitir que a matéria pensa do que acrescentar-lhe uma substância distinta. Rousseau, nessa polêmica, não nega a existência da matéria: "Ora, a tudo o que sinto em mim, a tudo que atua sobre meus sentidos, dou o nome de matéria." Mas, fundamentando-se na distinção cartesiana de duas substâncias, reconhece a existência de outro "lugar" que, mediante uma transposição moral do cartesianismo, ele enraíza no "coração"; daí o confronto com Helvétius nesse terreno, a propósito da virtude.

Estaríamos acaso diante de uma leitura "espiritualista" de Helvétius, como se costuma pensar? Se La Harpe, Damiron, Cousin etc., em sua refutação de Helvétius, parecem apoiar-se algumas vezes em Rousseau, este último não deixa de ser sensualista, discípulo de Descartes e de Condillac ao mesmo tempo, e até materialista, como indica o título escolhido para uma obra na qual ele – como diz em *Confessions* – "trabalhou bem pouco": *Moral Sensitiva ou Materialismo do Sábio*. Em linha reta com essa moral, "A Arte de ter Prazer" proposta por Rousseau não se parece muito com a de Helvétius, que coincide em muitos aspectos com a de La Mettrie ou de Sade.

Para situar Helvétius, observaremos que ele retoma as objeções feitas antes por Hobbes e Gassendi a Descartes, estendendo-as para o plano moral: "... Confesso que faço tão pouca idéia do que é senso moral quanto do que é um elefante moral ou um castelo moral", objeta ele a Rousseau e a todos os "shaftesburistas". Pode-se bem imaginar Descartes, respondendo-lhe como respondia a Gassendi, decerto com um leve sorriso nos lábios, não mais "ó carne", mas dessa vez, e por muito tempo, "ó sexo".

• Helvétius, *Oeuvres complètes*, introdução de Y. Bellaval, Hildesheim, G. Olms, 1967-1969; *Correspondance générale*, Toronto, University of Toronto Press, Oxford: Voltaire foundation Paris, diffusion J. Touzot, t. 1: *1737-1756*, 1981; t. 2: *1757-1760*, 1984; *De l'Esprit*, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1988; *De l'Homme*, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, t. 1 e t. 2, 1989.

⇒ V. Cousin, *La philosophie sensualiste au XVIII^e siècle*, Paris, 1856; Bami, *Les moralistes français du XVIII^e siècle*, Paris, 1873; G. Plekhanov, *Essai sur l'histoire du matérialisme*, 1896, *Oeuvres philosophiques*, t. 2, Moscou, Ed. du Progrès; Keim, *Helvétius, sa vie, son oeuvre*, Paris, Alcan, 1907; K. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, Moscou, 1959; D. W. Smith, *Helvétius, a Study in Persecution*, Oxford University Press, 1965; Y. Durand, *Les fermiers généraux au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; G. Besse, *Histoire littéraire de la France*, t. 7, cap. V, Paris, Editions Sociales, 1976.

Jean-Charles AUGENDRE

HERÁCLITO, c. 540-c. 480 a.C.

Heráclito viveu em Éfeso na transição do século IV ao V a.C. Os biógrafos antigos situavam seu auge em torno do ano 500. Foi, portanto, contemporâneo das ambições que conduziram os reis do Irã à Jônia e depois à Grécia, antes do refluxo ocorrido após Maratona e Salamina (queda de Mileto, 494; Maratona, 490). Foi contemporâneo do surto da religião zoroastriana cujo arauto foi Dario († 486). Membro da linhagem dos Andróclides (Ândrocles, fundador lendário de Éfeso), tinha direito ao título honorífico de "rei" e provavelmente à presidência dos mistérios de Deméter, mas renunciou a essas honrarias. Segundo certa tradição – discutível, é verdade –, ele teria depositado seu tratado no templo de Ártemis de Éfeso. Mais tarde, Eurípides teria ido lá para ler a obra, decorá-la e difundi-la em Atenas.

O título da obra não é indubitável. Entre os indicados por Diógenes Laércio, podemos considerar *As Musas* ou *Da Natureza*. Os subtítulos, sem dúvida para refletir uma tripartição posterior ao livro, não são menos significativos: *Das Coisas Divinas*, *Do Todo*, *Dos Negócios da Cidade*.

A primeira edição moderna dos fragmentos esparsos remonta a Diels (1901). Diels levara em conta 126 fragmentos considerados autênticos, mais uma dúzia de fragmentos duvidosos. Os editores utilizaram inicialmente o testemunho dos doxógrafos: Diógenes Laércio, Sexto, Estobeu, Aécio. Alguns Padres da Igreja salvaram cerca de 18 fragmentos; um deles, Clemente de Alexandria, vira neles o pressentimento da esperança cristã; outro, o pseudo-Hipólito, denunciava neles a origem de uma heresia. Marco Aurélio viu em Heráclito um ancestral do estoicismo. Aristóteles mostrou-se desconfiado diante dos paradoxos baseados na unidade dos contrários. Platão radicalizou uma ideologia da fluência apresentada no discurso de Protágoras (*Teeteto*) ou nas etimologias do *Crátilo*.

Apreender o sentido da obra e o de cada um dos fragmentos continua sendo tarefa muito difícil. Às exegeses antigas somaram-se as exegeses de pensadores e de intérpretes de tendências diversas. Já na Antiguidade, encontram-se o Heráclito dos platônicos, o de Aristóteles, o de Teofrasto, o dos estóicos, o da alegoria cristã. Posteriormente, as leituras de Nietzsche, Hegel, Jaspers ou Heidegger insistem em aspectos muito diversos da mensagem heraclitiana. Nos contemporâneos proliferam interpretações diferentes, muitas vezes irredutíveis e inconciliáveis, que tornam a interpretação ainda mais complexa.

Embora não haja um sistema, parece possível indicar linhas diretivas.

Logos

Segundo o fragmento DK B 50, *Os que ouviram – não a mim, mas ao discurso (logos) – deverá sabiamente convir que tudo é um*. Em quase todos os fragmentos em que figura *logos*, *lo-*

gos é o discurso, é o dizer, é a fala: ao discurso sábio opõem-se os discursos dos seres humanos adormecidos (salvo em B 31, em que *logos* é relação ou proporção), e *legein* é dizer. Mas que diz o discurso original? Que todas as coisas, mesmo as mais opostas, são unas. E como quem o cita – Hipólito – apresenta a frase de Heráclito em IX, 9, 10? Passando daquilo que Heráclito pensa do Todo divino para aquilo que ele enuncia de todas as coisas do mundo. *Segundo Heráclito, o Todo (to pan) é divisível indivisível, engendrado inengendrado, logos tempo (aiôn), pai filho, deus justiça. Quem tiver ouvido – não a mim, mas ao discurso – deverá convir sabiamente que tudo é um (hen panta einai)* (entenda-se: tudo é unidade de opostos). Um pouco adiante, Hipólito explica que são uma única e mesma coisa: o visível e o invisível, o dia e a noite, o bem e o mal, o puro e o impuro, o reto e o curvo... Em suma, segundo Heráclito, *tudo é composto de contrários* (IX, 10) *(ta enantia apania)*. Certamente o termo *enantios*, contrário, não se encontra em Heráclito nos fragmentos conservados. No entanto, o que o discurso enuncia sem cessar é a unidade e a identidade dos contrários. *Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome* (B 67). *O caminho ascendente descendente: um e o mesmo* (B 60). *O dia e a noite são um* (B 57). Tudo é um: isso significa unidade de opostos. O que pela palavra original se pede aos seres humanos é a afirmação da unidade e da indissociabilidade daquilo que, de hábito, os homens separam.

Esse *logos* original é *logos* de verdade. O fragmento DK 1 diz: *Desse discurso que é sempre verdadeiro (tou de logou toud'eontos aei) os homens ficam sem inteligência antes de o ouvirem como no dia em que o ouviram. Pois, embora tudo ocorra de acordo com esse discurso, assemelham-se a insipientes que experimentam palavras e atos como os que exponho, dividindo cada coisa segundo sua natureza e explicando como ela é. Quanto aos outros homens, o que fazem despertos lhes escapa, assim como lhes escapa o que esquecem dormindo.* Esse fragmento constitui a mais longa citação que nos resta de Heráclito; encontrava-se no começo de seu livro: Aristóteles (*Ret.*, III, 5, 1407 *b* 16) e Sexto explicam-no antes de citá-lo. Hipólito e Clemente também transcrevem esse texto – o que mostra sua importância. Deve-se observar que a interpretação-tradução aqui transcrita tem duas características: 1º Acrescenta *sempre* a *que é* e não a *os homens continuam sempre*; 2º Acrescenta a *que sempre é* o qualificativo *verdadeiro*. Assim, Heráclito não se apresenta como inventor desse discurso que contém uma verdade inatacável. Heráclito só faz revelar um discurso que é verdadeiro desde sempre e que o será sempre. O discurso verdadeiro é eterno. Todavia, não há aí afirmação ontológica alguma do Ser. Ao contrário, o Ser é para Heráclito uma categoria sujeita a confirmação e pertencente à ontologia comum. Em B 49 *a* Heráclito diz: *Somos e não somos*. Há uma linguagem de verdade além dos discursos quebrados que são os discursos variados dos seres humanos. Dizer o verdadeiro (*aletheia legein*) (B 112) é a tarefa do sábio e só dele, apenas do veraz (B 133), que está em consonância com o *logos* supremo do universo.

O *logos* supremo não deixa de ser acompanhado por um *pensamento* original (*gnômé*) nem pela sabedoria (*to sophon*). Os frags. 32 e 41 indicam que a posição de Heráclito se distingue radicalmente da concepção tradicional de divindade. Segundo B 32, o Uno, o Sábio (*ta sophon*), não quer e quer ser chamado apenas pelo nome de Zeus. O texto é importante, pois vincula o nome (*onoma*) de Zeus a estes dois outros nomes: Uno (*hen*) e Sábio (*to sophon*). Em primeiro lugar, o nome de Zeus remete a *zen*, viver. M. Conche escreveu: "O mundo é todo vivo, uma vez que a morte só faz substituir um ser vivo por um outro e não pode agir sobre ele em seu conjunto, como lugar de vida eterna" (p. 244). Assim, há unidade entre Vida e seu oposto morte, que se projeta sobre ela mas não a atinge. "A vitalidade da natureza não se esgota, e o mundo não morre" (ibid.). Ligada a essa presença indefinida da vida, há uma sabedoria em ação no mundo, realizando sem cessar a unidade dos opostos. Essa sabedoria, aliás, pode enunciar-se como o Uno; não se trata do Uno absoluto que se poria à parte, mas sim do Uno que unifica incessantemente o múltiplo. Assim, a sabedoria do mundo engloba e supera o nome de Zeus-Vida, somando indireta e subsidiariamente o nome de morte.

A sabedoria consiste numa única coisa: saber que um pensamento sábio (gnômé) governa tudo através de tudo (B 41). Na sabedoria do pensador sábio descobre-se a sabedoria do discurso sábio, de um pensamento sábio, de um governo sábio que interligam todas as coisas: vida e morte, justiça e injustiça, prazer e dor, paz e guerra. Num outro fragmento, Heráclito distingue e aproxima o pensamento sábio e divino do filósofo autêntico e o pensamento divino sábio, em oposição aos pensamentos do vulgo. O caráter humano não tem pensamento sábio (*gnômas*); o divino tem (B 78).

O discurso, a sabedoria e o viver que presidem às trajetórias do mundo podem também expressar-se em termos de natureza (*physis*). A noção de *physis* em Heráclito encontra-se tanto no nível das coisas em seus múltiplos devires (B 1, B 106) quanto no nível do princípio (B 112, B 123). Bem pensar é a qualidade suprema; e a sabedoria é dizer a verdade e agir segundo a natureza, à escuta (B 112). A natureza gosta de ocultar-se (B 123). A *physis* em Heráclito nada tem de físico. Tampouco é ontológica (a interpretação de Heidegger parece forçada). A *physis* é um puro emanar, uma força de realização, um processo organizador, no nível dos *panta* e no nível do *logos*. M. Conche diz: "A *physis* é a força que se realiza e desenvolve em cada ser, cada vez de um modo definido." Quanto à Natureza, que se poderia dizer naturante, "opera do mesmo modo [...] unindo os contrários [...] respeitando a cada vez uma lei de proporção [...]; nisso a Natureza é sábia: é uma sabedoria e uma razão vivas" (p. 254). Mas a Natureza naturante e artista, assim como o artista, não gosta que a vejam trabalhar. Certamente mostra aos nossos olhos os contrários em oposição, mas trabalha, em profundidade, para constituir a unidade deles.

Se o *logos* pode expressar-se em termos de Natureza naturante e artista (os estóicos voltarão a isso), também pode ser entrevisto na unidade desses dois opostos que não cessam de enfrentar-se no cosmo: *Diké*-Justiça e *Polemos*-Guerra.

Enquanto *Diké*-Justiça, o *logos* unificador não pode tolerar aquilo que no mundo o contrarie (B 94, 28, 23, 80). Em primeiro lugar a falsidade, seja ela teológica ou filosófica, não pode resistir ao tempo. *Falsas aparências o que o mais reputado conhece e guarda. A justiça agarrará artífices e testemunhos de falsidade* (*b* 28). A justiça não permitirá a permanência das teorias que merecem perecer (Homero, Hesíodo, Pitágoras).

Mas a justiça também reina sobre as coisas. *O sol não ultrapassará suas medidas; senão as Erínias, auxiliares da Justiça, saberão descobri-lo* (B 94). A destruição das coisas humanas por secura, como obra de algum excesso solar (cf. mito de Faetonte), é temor puramente mítico. Assim como em Anaximandro, em Heráclito uma justiça cosmológica preside os destinos dos seres. Eventos e coisas ocorrem na hora certa. O medo dos excessos de Hélios baseia-se na ignorância daquilo que é a Natureza naturante.

A Natureza, por uma de suas vertentes, é justiça, e isso sobre um fundo de injustiça. *Eles não teriam sabido o nome da justiça se essas coisas não existissem* (B 23). Sem a injustiça, a justiça não poderia ter sido nomeada. A justiça da Natureza tem como correlato a injustiça que se fazem homens e coisas.

Com o fragmento 80, Justiça e Guerra opõem-se e unem-se. *É preciso saber que a guerra é universal e que a justa é justiça e que, engendradas, todas as coisas o são pela justa, e por ela necessitadas.* Segundo Aristóteles (*Et. Eud.*, VII, 1, 1235 *a*), Heráclito censura o poeta por ter dito: "Possa Éris desaparecer dentre os deuses e dentre os homens, pois o ajustamento (Harmonia) não existiria sem o agudo e o grave, nem os animais sem os contrários que são o macho e a fêmea." A paz universal seria a morte universal. Não há *Diké* e Harmonia sem oposição dos contrários (*Polemos*, *Eris*).

A Natureza possui assim, unificadas, duas vertentes antitéticas, e, além de *Diké*, ela é *Polemos* (B 67, B 80, B 53). Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome (B 67).

Desse *logos* que é a Natureza, dessa Natureza que ao mesmo tempo se oculta e manifesta, dessa vida que tanto é guerra quanto justiça, poder-se-á enunciar que: o *logos* se explica em *nomos*, lei que preside os opostos. O fragmento B 114 revela-se então capital: *Os que falam com inteligência extraem força, necessariamente, daquilo que é comum a tudo, assim como a cidade extrai*

força da lei, e muito mais fortemente. Assim, o objeto do *logos* é designado por duas características: o que é comum a tudo (*ta xynon*) e a lei dos opostos unificados. O que é comum a tudo não é o próprio *logos*, pois o *logos* está fora de tudo (B 50); o que é comum a todas as coisas é aquilo que elas têm em comum, que é serem "regidas por uma lei, a lei da unidade dos contrários" (Conche, p. 218).

Essa lei da unidade dos opostos remete assim a seu fundamento. A verdade de todas as coisas que convém enunciar está separada de todas as coisas mas também é realizada em todas as coisas. No entanto, é preciso esperar atingir esse não esperável. *De todos aqueles cujos discursos ouvi, ninguém chega a este ponto: conhecer que a sabedoria está separada de tudo (kechórismenon)* (B 108). *Se ele não esperar o não esperável (anelpiston), não o descobrirá, ficando inexplorável e sem via de acesso (aporon)* (B 18). Se utilizarmos caminhos empíricos, científicos, ou mesmo os caminhos dos filósofos que desconhecem a unidade dos opostos, ficaremos limitados a caminhos e a esforços vãos para atingir a verdade absoluta. Mas esperar o não esperável é elevar o pensador ao privilégio até então atribuído apenas à divindade.

As coisas do cosmo

Todo dizer sábio é um dizer espiritual. Mas nas épocas anteriores à de Leucipo e à de Platão, a filosofia ainda não afirmou a independência radical entre físico e espiritual. Não há verdadeiro materialismo nem verdadeiro espiritualismo. Em Heráclito há mais: há interpenetração do diferenciado e, mais uma vez, união daquilo que se opõe.

Todo pensamento divino sábio tem por correlato esse corpo singular que tem o nome de Fogo. As coisas materiais do cosmo implicam quatro corpos: terra, água, ar, fogo. O fogo mais puro constitui o substrato físico daquilo que pensa o corpo do mundo, por um lado, e os corpos dos indivíduos animados, por outro. Sobre a importância do fogo em seu elo com a vida, um trecho citado por Clemente é capital: *Este mundo, o mesmo para todos, nem deus nem homem o fez, mas ele foi sempre, é e será, fogo sempre vivo (pur aeizôon) a atear-se a intervalos e a extinguir-se a intervalos* (B 30).

Se o cosmo é fogo sempre vivo, como terá sido possível – senão por inadvertência – admitir rupturas em seu devir? A teoria da conflagração universal parece harmonizar-se pouco com a doutrina heraclitiana. Alguns intérpretes antigos a sugeriram, mas sem dúvida erroneamente. Foi o que fizeram Aristóteles e Diógenes Laércio. Aristóteles, na *Física* (III, 5, 205 *a*), diz que, segundo Heráclito, "há um momento em que tudo se transforma em fogo"; e em *De Caelo* (I, 10, 279 *b*) Aristóteles fala daqueles, entre os quais Heráclito, para quem "o mundo é, alternadamente, ora de um modo, ora de outro, quando se corrompe, e isso continua sempre". E Diógenes Laércio (IX, 8) diz que, segundo Heráclito: "O mundo é uno; nasce do Fogo e de novo se consome no Fogo (*ekpyrousthai*), segundo ciclos regulares, numa alternância eterna." Mas, queiram ou não Aristóteles e Diógenes, a unidade do mundo é unidade do Fogo e do não-Fogo, que permanecem indissociados embora em alternância, havendo ora domínio do Fogo, ora do não-Fogo. "Continuamente o não-Fogo nasce do Fogo, e o fogo ateia-se de novo, sem que um dos dois movimentos possa jamais sobrepujar o outro, embora dominem alternadamente" (Conche, p. 296).

Se para Heráclito há Fogo e não-Fogo, o Fogo é "o que há de mais incorpóreo" e "em perpétuo escoar" (Aristóteles, *De An.*, 405 *a*). Esse é o Fogo sutil, substrato da alma. Mas há o Fogo mais denso, constitutivo de todas as coisas materiais, que se projeta sobre o não-Fogo. *O Fogo em troca de todas as coisas, e de todas as coisas o Fogo, assim como o ouro em troca das mercadorias, e das mercadorias, o ouro* (B 90).

O Fogo é o corpo que tem menos estabilidade; é fundamentalmente mobilidade. Os componentes do não-Fogo – terra, mar, ar – têm um valor Fogo que será tanto maior quanto mais movimento tiverem em si. O não-Fogo é apenas Fogo extinto, ou seja, movimento que se desacelerou ou mesmo congelou, mas sem que ocorra o não-movimento, que seria desaparecimento na inexistência. Os fragmentos 31 e 76 indicam essas variantes diversas na unidade dos opostos corpó-

reos. *Conversões do Fogo: primeiramente mar, de mar em metade terra, e em metade sopro ardente (prester). <Terra>: dissolve-se em mar, e é medida segundo a mesma relação de antes de se tornar terra* (B 31). *Morte da terra, torna-se água; morte da água, torna-se ar; do ar, torna-se fogo,* e *inversamente* (B 76).

Em Heráclito, Fogo e água – por exemplo a dos rios – não competem. Um é realidade; a outra não passa de metáfora para indicar o movimento. Quando Heráclito utiliza o tema do rio não é para indicar sua duração contínua, mas sim a alteridade perpétua de suas águas. Para os *que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas* (B 12). *Nós entramos e não entramos nos mesmos rios; somos e não somos* (B 49 *a*). *Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio* (B 91). E quando se diz que Heráclito disse "tudo escoa" (Simplício), essa é uma metáfora para dizer "todas as coisas estão em movimento". E faz-se referência a todas as espécies de movimento (cf. Platão, *Teet.*, 181 *d-e*): *alteração* como translação. Como diz Diógenes Laércio (IX, p. 8): "Tudo é engendrado pela oposição dos contrários."

Nesse âmbito da cosmologia do Fogo e do não-Fogo insere-se uma teoria da alma sobre a qual nos resta bom número de indicações: de uma alma que é indissoluvelmente pensamento, por um lado, e fogo e umidade, por outro lado.

O substrato físico das alternâncias entre pensamentos sábios e pensamentos não-sábios está freqüentemente presente. *Brilho do olhar: alma seca, a mais sábia e a melhor* (B 118). *O homem, quando embriagado, é conduzido por um menino impúbere-titubante, não sabe aonde vai, pois tem a alma úmida* (B 117). *Para as almas, morte é tornar-se água* (B 36).

No entanto, toda uma psicologia se junta a essa física da psique. Em primeiro lugar, são dadas indicações nítidas tanto sobre a sensação, quanto sobre o prazer e a cólera. A atividade do sentir é sutilmente descrita: *Assim como a aranha, que, no meio da teia, logo percebe que uma mosca quebrou um de seus fios e assim corre depressa para aquele lugar, como se estivesse sofrendo com a ruptura do fio, também a alma do homem, quando uma parte do corpo é ferida, vai depressa para aquele lugar, como se fosse incapaz de suportar o ferimento do corpo ao qual está ligada* (B 67 *a*). Heráclito sabe e diz, tanto quanto aquilo que é sentir, o que é o perigo na cólera (*thymos*). Que *thymos* significa cólera em Heráclito verifica-se da citação transcrita por Aristóteles, para quem *thymos* também designa cólera (*Et. a Eud.*, II, 7, 1023 *b*): *É difícil combater a cólera, pois ela vence à custa da vida* (B 85).

Por oposição ao não-racional, outras notações registram aquilo que na alma do homem é a atividade do discurso, a da inteligência e a do pensar. *Os que falam com inteligência (xyn noô) extraíram sua força necessariamente daquilo que é comum a tudo* (B 114). *Pensar (to phroneein) é comum a todos* (B 113). *Enquanto o discurso verdadeiro é universal, numerosos homens vivem tendo o pensamento (phronesin) como coisa particular* (B 2).

Heráclito admitiria a sobrevida da psique no Hades? Com certeza, não. Num trecho transcrito por Plutarco, Heráclito zomba de Homero (*Odisséia*, XI) quando diz que, nas representações de tipo mítico, houve quem dissesse que as *almas farejam no Hades* (B 98). Ao contrário da leitura de C. Ramnoux (p. 126), cumpre admitir que a vida da alma individual, segundo Heráclito, termina na morte; os indivíduos passam, deixando de si apenas uma frágil imagem, que passa também. A vida dos seres vivos na terra é efêmera, remetendo depressa à radical conclusão desta vida.

As coisas da cidade

Na cidade, segundo Heráclito, só se encontram homens estúpidos e injustos. Não cabe formá-los nem transformá-los. O olhar do sábio sobre o vulgo é só de amargor e sarcasmo. Sua atitude é de puro recolhimento.

A dimensão do sábio, em seu esplêndido isolamento, é o bem-pensar (*sophronein*). *De todos os homens, esse é o papel: conhecer-se a si mesmo e bem pensar* (B 116). Uma frase dessas surge como a maior das derrisões. Ao se falar daquilo que para os seres humanos deveria ser a vocação verdadeira, estes são mostrados como se não fossem verdadeiramente homens. Em compensação, *Bem-*

pensar: qualidade suprema; e sabedoria: dizer a verdade e agir segundo a natureza, à escuta (B 112). O que significa: tudo o que está no mundo é regido pelo *theios nomos* (B 114). Mas ninguém sabe disso, exceto o sábio.

Mil sarcasmos são feitos em relação aos adormecidos. *Para os despertos há um mundo único e comum, mas cada um dos adormecidos ruma para um mundo particular* (B 89). *Não se deve agir e falar como adormecido* (B 73). *Brinquedos de crianças, as opiniões humanas* (B 70). Linguagem do interesse e linguagem do desejo, mundo fechado dos sonhos individuais ou coletivos: religiões, ideologias, escolhas individuais, tudo é linguagem particular que ignora a lei do mundo.

Mas também há as ilusões dos pseudopensadores cuja linguagem fragmenta o que convém reunir. Assim fez Hesíodo, que, erroneamente, acreditou ser bom separar Dia e Noite. *O mestre de numerosíssimos homens, Hesíodo. Este eles acreditam firmemente ser quem sabe mais coisas; ele, que não conhecia Dia e Noite: pois dia e noite são um* (B 57). A unidade dos contrários foi ignorada tanto por Pitágoras quanto por Xenófanes e Hecateu, por mais sábios que tivessem sido. *O grande saber não ensina a inteligência (noon), pois teria ensinado Hesíodo, Pitágoras e ainda Xenófanes e Hecateu* (B 40). Quanto a Homero, nem sequer sabia que a luta dos opostos é indispensável para que o mundo caminhe, nem como convém reunir o que pode parecer separado (B 42, B 56). Perpétuas justas, mas falsas justas são as justas dos adormecidos.

Quanto às leis que devem guiar as cidades harmoniosamente unidas, deveriam saber inspirar-se na lei comum (B 14). O fracasso da confederação jônica contra a dominação persa, a revolta da Jônia (499) e a destruição de Mileto (494) talvez tenham sido, segundo Heráclito, resultado da desunião política, visto que as cidades haviam desenvolvido políticas independentes. Por isso, os discursos de Bias, por mais pertinentes e sábios que possam ter parecido, não eram conselhos de firmeza, mas de abandono da pátria (B 39). Para cada cidade, como para sua confederação, um poder unido (de tipo aristocrático) parece inspirar-se mais na lei do mundo. *Um: para mim dez mil, se for o melhor* (B 49). *É preciso, sim, é preciso que os homens enamorados da sabedoria sejam os juízes da maioria* (B 24). O modelo, para Éfeso, é o Hermodoro que eles baniram. *Seria conveniente que os efésios adultos se enforcassem todos e deixassem a cidade para as crianças, pois eles baniram Hermodoro, o homem mais capaz que havia entre eles, dizendo: Que nenhum de nós seja o mais capaz, ou, se houver alguém assim, que seja em outro lugar e entre outros* (B 121). Sendo o princípio do Estado o *agôn*, a democracia niveladora não redunda na decadência (cf. Platão), mas na autodestruição. Aliás, toda cidade, para sobreviver, deve honrar seus guerreiros. *Os que foram mortos por Ares são honrados pelos deuses e pelos homens* (B 24). Tem-se então a seguinte hierarquia: filósofo, estadista, herói, multidão.

Além disso, no domínio da cidade situa-se a origem do bem e do mal entre os seres humanos. *Para deus, belas são todas as coisas, e boas e justas, mas os homens consideram algumas injustas e outras justas* (B 102).

Quanto à vida ética de cada um, baseia-se na oposição entre combate justificado e *hybris* injustificável. *É preciso extinguir a desmedida mais ainda que o incêndio* (B 43).

Assim, os textos de Heráclito parecem girar em torno de dois eixos. Por um lado, o espetáculo da comédia humana deixava Heráclito insatisfeito e despertava sem cessar a sua ironia amarga. Mas, por outro lado, Heráclito parece ter sido um dos primeiros a pôr em palavras a complexa tensão entre um "ser sábio" aqui presente e um "ser sábio" transcendente.

• As referências aos fragmentos são feitas com as numerações da edição clássica: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, Weidmann, 6ª ed., 1951 ss. As traduções francesas utilizadas são de M. Conche.

⇒ K. Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Minuit, 1962; Y. Baitistini, *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Gallimard, 1955; J. Bollack, *Héraclite ou la séparation*, Minuit, 1972; M. Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, 1986; J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Pléiade, 1988; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique, Beck, 1962; W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, UP, 1962, reed. 1967; M. Heidegger, *Heraklit*, Frankfurt, Klostermann, 1970; W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, The

Gifford Lectures, 1936; A. Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Aubier, 1969; G. S. Kirk, *Heraclitus*, Cambridge, UP, 1954; G. S. Kirk e J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, UP, 1957, 2ª ed. Kirk, Raven, Schofield, Cambridge, UP, 1983; W. Kranz, *Vorsokratische Denker*, Berlim, Weidmann, 1949; M. Marcovich, *Heraclitus*, Merida, 1967; R. Mondolfo, *Heraclito*, México, 1966; R. Mondolfo, L. Taràn, *Eraclito*, Florença, 1972; S. Mouraviev, *Heraclitea, IV. A*, Moscou-Paris, 1991; C. Ramnoux, *Héraclite. L'homme entre les choses et les mots*, Belles Lettres, 1959, 2ª ed., 1969; K. Reinhardt, *Heraklits Lehre von Feuer*, Hermès, 77, 1942; B. Snell, *Heraklit*, Munique, Heinemann, 1926; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965; R. Walzer, *Eraclito*, Florença, Sansoni, 1939; N. Nestlé, E. Zeller, *Die Philosophie der Grieschen*, Leipzig, Nestlé, 1920; E. N. Roussos, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, 1971; F. De Martino, L. Rossetti, P. Rosati, *Eraclito Bibliografia*, 1970-1984, Nápoles, 1986; *L'année philologique* pour les années 1984 s.: t. LV e s.

Jean FRÈRE

HERDER Johann Gottfried von, 1744-1803

Teólogo alemão, Herder foi também um crítico de arte e de literatura, além de poeta; sua obra constituiu uma das fontes maiores de inspiração do *Sturm und Drang* (1770-1790) e marcou as gerações futuras na Alemanha, essencialmente por sua filosofia da história. As idéias de Herder, que foram interpretadas de diversas maneiras, também exerceram um impacto político nada desprezível: na Alemanha mas também, de modo direto, nos países eslavos.

Originário de uma família pietista da Prússia Oriental, o jovem Herder estudou filosofia e teologia em Königsberg, onde, em 1762, assistiu às aulas de Kant, cujos trabalhos pré-críticos (*História Universal da Natureza e Teoria do Céu*, de 1755, mas também *Único Fundamento Possível de uma Prova da Existência de Deus*) o impressionaram de maneira duradoura. Também foi cativado pela personalidade e pelos textos do "mago do Norte", o teólogo J. G. Hamann (1730-1788), que lhe ensinou a apreciar Shakespeare e a língua inglesa, assim como Ossian e a antiga poesia gaélica e escocesa: já nessa época, Herder começou a colecionar exemplos dessa poesia popular pela qual se interessará durante toda a vida, para fins de edição, tradução em alemão e publicação. Foi também Hamann que obteve para Herder o primeiro posto de pregador e mestre-escola no porto russo de Riga, em 1764. Nessa cidade, Herder redigiu suas primeiras obras importantes, *Fragmentos sobre a Nova Literatura Alemã* (1766-1767) e *Selvas Críticas* (1769). Defendendo abertamente, na primeira obra, o *Literatur briefe*, periódico editado de 1759 a 1765 por Lessing, Nicolai, Mendelssohn e Abbt – grandes representantes da *Aufklärung* alemã –, Herder desenvolvia também idéias originais, pois formulava o projeto de uma "história pragmática da literatura" que interligaria as diferentes produções literárias e as relacionaria com as condições históricas e sociais nas quais foram criadas. Apresentava também a língua como um dos fundamentos do desenvolvimento da literatura, ressaltando que nesta se expressa o "gênio" próprio de cada povo, e que o poeta deve exprimir-se na sua língua materna, não porque esta represente um valor em si, mas porque é assim que se pode tocar melhor "o homem comum", "o povo, essa parte mais nobre da humanidade". Portanto, era um objetivo didático explícito, na linha da *Aufklärung*, o que ele fixava nesses escritos, que já continham uma crítica das concepções estéticas então vigentes e, em particular, da regra de imitação dos Antigos – crítica que Herder desenvolveria de tal modo, particularmente em *Selvas Críticas*, que provocaria um verdadeiro escândalo literário. Esse escândalo e o modo pouco ortodoxo com que Herder concebia suas funções – partidário declarado do Iluminismo, ele também aderira à franco-maçonaria – explicam, pelo menos em parte, as razões pelas quais Herder, sentindo-se coibido em Riga, empenhou-se em longa viagem pelo estrangeiro.

É assim que vai a Nantes (mais que uma descrição de suas impressões, o *Diário* de sua viagem em 1769 contém o anúncio de numerosos projetos futuros), a Paris (onde fica conhecendo os enciclopedistas), a Hamburgo, a Darmstadt, onde trava conhecimento com sua futura esposa (Herder, que se casou em 1773, teve oito filhos, dos quais sete meninos), e a Estrasburgo, onde cria laços de amizade com o jovem Goethe. Foi também em Estrasburgo que Herder redigiu seu *Tratado sobre a Origem da Língua*, coroado por

um prêmio da Academia de Berlim (1771): à pergunta, feita pela Academia, sobre se os homens, "entregues às suas faculdades naturais, estarão em condições de inventar a linguagem", Herder responde rejeitando não só as explicações *teológicas* (*Süssmilch*) e *naturalistas* (*Condillac*) da origem da língua, mas sobretudo evidenciando o *círculo* no qual se fecham todos os que acreditam poder encontrar uma origem para a língua. Não se pode explicar a origem da língua sem pressupor de antemão – pelo menos como capacidade – uma aptidão própria do homem, que Herder denomina *Besonnenheit* ("circunspecção"). Essa resposta célebre ainda hoje tem diversas interpretações, já que alguns a aproximam da concepção transcendental kantiana, enquanto outros a vêem mais como expressão de uma antropologia. Mas o que impressionara mais os contemporâneos fora a crítica explícita aos teólogos – crítica mais surpreendente por vir de ninguém mais, ninguém menos que um teólogo.

A "teologia" de Herder – aliás, assim como sua atividade de pregação – foi sempre muito pouco convencional. Os anos passados na cidadezinha de Bückeburg (1771-1776) marcaram, é verdade, uma guinada religiosa na vida do pastor; este travara amizade com o teólogo suíço Lavater e redigiu toda uma série de escritos teológicos, entre os quais *O Mais Antigo Documento do Gênero Humano* (1774), por certo sua obra mais "ortodoxa". Em "Fragmentos para uma Arqueologia do Ocidente", compostos um pouco antes (1769-1772), porém, ele interpretara de maneira pouquíssimo dogmática o relato da Criação, apresentando-o como um poema, um produto da imaginação popular que testemunhava sobretudo certa etapa de desenvolvimento da humanidade e era intraduzível em língua conceitual. Apesar disso, parecia agora interpretá-lo a partir da categoria da revelação. Mas mesmo em Bückeburg, sua atitude para com a Bíblia estava longe de ser ortodoxa: ele não afirmaria porventura que Deus se revela não só na Bíblia, mas também em sua obra, o mundo? E não relacionaria os livros bíblicos com o "espírito" e o modo de expressão poética do povo hebreu, como o fará em *Do Espírito da Poesia Hebraica*, uma de suas obras mais populares, publicada mais tarde, é verdade (em 1782-1783), porém sem dúvida já em fase de elaboração naquela época? Herder aproxima-se então de Hamann, criticando essencialmente a teologia racionalista, e foi exatamente essa crítica, tanto quanto a pouca ortodoxia percebida em seus escritos teológicos, que o impediram de obter o posto de professor de teologia em Göttingen, por ele ambicionado, com o que esperava poder sair de Bückeburg, onde, assim como em Riga, não se sentia à vontade.

Ainda em Bückeburg, Herder redigiu *Uma Outra Filosofia da História como Contribuição para a Educação da Humanidade* (1774), obra importante, que foi considerada uma das fontes clássicas do historicismo; e é verdade que nessa obra Herder pretende opor-se à crença de filósofos do Iluminismo, como Voltaire e Isaac Iselin, na superioridade de sua época "esclarecida" sobre todos os outros períodos da história. Herder, ao contrário, ressalta a igualdade de valor das épocas passadas, particularmente da Idade Média, destacando que cada época e cada nação possuem individualidade própria e devem ser julgadas segundo seus próprios critérios. Mas embora rejeite a crença otimista num progresso linear da humanidade, também critica o ceticismo de Voltaire e retoma a idéia de marcha da humanidade à frente, interpretando o desenvolvimento da humanidade a partir de uma analogia com as idades da vida: em cada idade se refletiria uma época, e um organismo vegetal ou humano seria como a humanidade em sua totalidade. Cada cultura teria, portanto, seu lugar e seu valor, independentemente do valor das outras: Herder está bem distante aqui de idealizar a Idade Média ou de esperar sua restauração, como fará o romantismo mais tardio.

Os mesmos temas fundamentais se encontram em *Idéias para a Filosofia da História da Humanidade*, sem dúvida a obra mais conhecida de Herder, redigida e publicada em Weimar (1784-1791). Em 1776 Herder fora morar naquela cidade – então uma das capitais da intelectualidade –, depois de obter, graças à interferência de Goethe, o posto de superintendente geral e conselheiro eclesiástico da corte; e não sairá de lá até morrer. E é a partir da amizade e da colaboração com Goethe que se deve compreender sua gran-

de obra, na qual se encontram todos os seus projetos anteriores: sua filosofia da história, mas também sua concepção de linguagem e literatura, bem como sua filosofia da religião e sua filosofia da natureza. Porque não é só na história ou na moral, mas também na natureza, que Herder vê a expressão da "força onipotente, da bondade e da sabedoria" de Deus. Para isso, assim como Goethe, ele se inspira em Espinosa – num Espinosa que, aliás, ele já parece ter conhecido em 1769 e que, em seu livro intitulado *Deus* (1ª ed., 1787; 2ª ed., 1800), ele defenderá explicitamente da acusação de ateísmo e fatalismo, imputada por Jacobi em suas *Cartas sobre a Doutrina de Espinosa* (1785) –, tornando-se assim um dos protagonistas essenciais da famosa "polêmica do panteísmo" (*Pantheismusstreit*), que inflamaria todas as mentes da Alemanha na virada do século. Contra a idéia de um Deus pessoal e exterior ao mundo, mas inatingível pelo entendimento filosófico, Herder ressalta o caráter divino da natureza – e da ciência da natureza, concebida como uma atividade sagrada: Deus não intervém no mundo por meio de milagres, mas por meio de "leis", que cabe conhecer. Então, a partir da própria natureza, mais que dos livros bíblicos, Herder desenvolve, em *Idéias*, uma gênese do céu e da terra, bem como do gênero humano, procurando unir cosmologia, antropologia e história. Levado, nesse caminho, a ressaltar a proximidade entre o homem e o animal, Herder afirma porém que o homem é, pela própria natureza, "organizado" de modo diferente do animal; mas que o que se manifesta nessa "organização" é uma "força" similar, ou melhor, analógica à que se manifesta no animal: ele vê na criação uma série de seres cada vez mais perfeitamente organizados, dominada por uma analogia fundamental de forma. Pela hipótese, inspirada em Leibniz, de invisíveis "forças orgânicas" (*organische Kräfte*) internas a cada criatura, mas que expressam a onipotência de Deus (cf. *Idéias*, liv. V, cap. 1), Herder acredita poder explicar a imanência de Deus no mundo, mas também afirmar a unidade entre alma e corpo – tema de que já havia tratado em 1778, em *Do conhecimento e da Sensação na Alma Humana* – e defender a crença na imortalidade da alma humana.

Na resenha que fez em 1785 da primeira parte de *Idéias*, Kant, como se sabe, atacou violentamente essa crença metafísica, assim como a hipótese de forças orgânicas invisíveis, dizendo ser essa uma tentativa de "explicar o que não se compreende por meio do que se compreende menos ainda"; ao fazer isso, ignorou totalmente – o que se podia entender da parte do defensor do criticismo – o significado que essa hipótese podia ter numa perspectiva "espinosista", logo monista, como a de Herder. Também rejeitava a filosofia da história de Herder, muito embora em 1784 – justamente o ano da publicação da primeira parte de *Idéias* – ele próprio houvesse publicado *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Herder reagiu a esse texto na segunda parte de suas *Idéias*, criticando o papel que Kant atribui à noção de "espécie" (*Gattung*) em sua concepção de progresso histórico, e insistindo de novo no valor próprio de cada época e cada povo individual. Também em parte contra Kant (para quem o homem é "um animal que precisa de um dono"), nessa obra – mas também em *Folhas Esparsas* (1785-1793) e nas *Cartas para o Progresso da Humanidade* (1793-1797), contemporâneas da Revolução Francesa (mesmo durante e após os massacres do Terror, Herder manteve sempre uma atitude fundamentalmente favorável à Revolução) – Herder retorque que o homem que precisa de um dono é um animal, critica o Estado, comparando-o a uma máquina, e rejeita os despotismos hereditários, esclarecidos ou não, em nome de um conceito fundamental de "humanidade", "finalidade" (*Zweck*) própria da natureza humana. É a noção de humanidade que ele situa no centro de sua filosofia ("se a filosofia quiser ser útil ao homem, que faça *do homem* seu centro..."), transformando a educação do povo em ideal político e sobretudo prático, mas também religioso: "A humanidade" – escreve ele ainda em *Idéias* – "é a religião suprema do homem..."

A polêmica de Herder com Kant se tornará cada vez mais violenta, às vezes até mesquinha e pessoal, em *Metacrítica da Crítica da Razão Pura* (1799) e em *Kalligone* (1800), escrito no qual Herder rejeita a estética kantiana, considerada apriorística demais. No centro de sua própria

concepção estética, elaborada em numerosos textos ao longo da vida (particularmente em *Plastik*, 1778), está de novo a idéia de humanidade: embora Herder relacione a obra de arte com as condições sociais e históricas de vida do povo no qual ela é criada, também destaca que o que nela se expressa outra coisa não é senão a idéia de humanidade, a cada vez de uma forma diferente. Para ele, a obra de arte é sempre expressão da "força criativa" (*energeia*) de um artista enraizado na vida de seu povo – de uma "força" que Herder não hesita em ver como força divina, retomando assim idéias de Shaftesbury. Sua viagem à Itália, em 1788-1789, parece confirmar esses pontos de vista: deprimido pelas ruínas que encontra por toda parte, só em certas obras plásticas ele vê uma encarnação ainda viva da idéia de "humanidade". Assim, em "Horen", passa a opor-se ao classicismo de Schiller, com o qual havia colaborado, como Goethe; em "Iduna" (1796), rejeita a exploração exclusiva da mitologia antiga, afastando-se de Goethe para ligar-se mais estreitamente a Wieland e sobretudo a Johann Paul Richter. Suas idéias servirão de fonte de inspiração não apenas para este último e para todas as formas literárias desenvolvidas no século XIX – romance épico, lendas e cantos populares, fábulas mitológicas –, mas também em filosofia, com Hölderlin, Schelling e Hegel, que ficaram impregnados de seus textos estéticos e de seus pontos de vista na polêmica do panteísmo, já na época em que estudavam no *Stift* de Tübingen. Mas é sobretudo em teologia (Schleiermacher, Escola de Erlangen, Troeltsch) que devemos buscar vestígios da influência duradoura de Herder: foi ele quem – talvez pela primeira vez – mostrou como superar a *Aufklärung* rumo ao reconhecimento do valor da experiência vivida, assim como rumo à revalorização da tradição, que nele ainda estava, porém, centrada na idéia de humanidade. Herder inaugurou assim novas linhas de interpretação em exegese bíblica, por exemplo ao destacar que convém considerar o Antigo Testamento, particularmente a narrativa da Criação, de forma não dogmática, como se fosse um relato sobre o que teria efetivamente ocorrido, mas sim como um poema baseado nas crenças populares, verdadeiras ou falsas, que apelavam para a imaginação e o sentimento nacional do povo hebreu.

Mas logo Herder foi utilizado para a defesa de idéias e doutrinas bem diferentes das suas pela escola romântica, pelos partidários do historicismo e por fim pelo nazismo e seus precursores: suas idéias foram deformadas no sentido de um irracionalismo e de um nacionalismo estreitos, embora no seu tempo – o século XVIII – os conceitos de "patriotismo" ou de "nacionalismo", dirigidos essencialmente contra a política egoísta dos gabinetes, fossem utilizados na prática como sinônimos da noção de "republicanismo". Os povos eslavos que nele se inspiraram diretamente honraram-no com o título de *Praeceptor Slavorum* e talvez lhe tenham sido um pouco mais fiéis.

• *Sämmtliche Werke* em 33 vol., org. por B. Suphan, 33 vol. em 25 tomos, Berlim, Weidmann, 1877-1913 (reed. Hildesheim, Olms, 1967-1968). Nova edição crítica em curso; *J. G. von Herder's Lebensbild. Sein chronologischgeordneter Briefwechsel*, org. por E. G. von Herder, Erlangen, 1846, 6 vol.; *Briefe* (seleção), org. por W. Dobbek, Weimar, Volksverlag, 1959; *Sprachphilosophische Schriften*, org. com introd. por E. Heintel, Hamburgo, Meiner, 1960 (reed. ampl., 1964, 1975); *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, org. por H. D. Irmscher, Stuttgart, Reclam, 1966; *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, com um *post-scriptum* de H. G. Gadamer, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967; *Herder*, introd. e trad. (de diferentes excertos) de E. Bréhier, Paris, La Renaissance du Livre, 1925; *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. A. de Carlowitz, Paris, Didier, 1844; *Feuilles de palmier. Contes orientaux par J. G. Herder e A. J. Liebeskind*, 1ª trad. de M. Kaufmann em 3 tomos, Paris, Paulin, 1833; várias trads. e reed.; *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. franc. e intro. de Edgar Quinet, 3 vol., Paris, F. G. Levrault, 1827-1828 (o vol. 3 compreende um "Essai sur le caractère et les écrits de Herder", pp. 493-543. Reed. de *Idées* sem o ensaio em 1834); *Philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. franc. E. Tandel, 3 t. Paris, Firmin Didot, 1861-1862; *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, trad. franc. com notas e introd. de M. Rouché, Paris, Aubier, 1943 (ed. bilíngüe); *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, seleção de textos, introd., trad. e notas de M. Rouché, Paris, Aubier, 1962 (ed. bilíngüe); *Journal de mon voyage en l'an 1769*, trad. franc., notas e introd. de M. Rouché, Paris, Aubier, 1942; *Traité sur l'origine de la langue*, seguido de *Textes critiques de Hamann*, introd., trad. franc. e notas de P. Pénisson, Paris, Aubier, 1977.

⇒ E. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, Viena, Europa-Verlag, 1968; K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963; F. Barnard, *Herder's social and political thought. From Enlightenment to nationalism*, Oxford, Clarendon, 1965; K. Barth, *Die protestantische Theologie im XIX. Jahrhundert*, Zollikon/Zurique, 1947, reed. 1960; W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt, ed. das *Obras completas*, 1974, t. I-1; I. Berlim, *Vico and Herder*, Londres, Chatto & Windus, 1976; E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, t. I, trad. franc. de O. Hansen-Love e J. Lacoste, Paris, Ed. de Minuit, 1972; R. T. Clark, *Herder, his Life and Thought*, Berkeley/Los Angeles, Univ. of California, 1955; W. Dobbek, *Johann Gottfried Herder*, Weimar, Thüringer Volksverlag, 1950; H. G. Gadamer, Herder et ses théories de l'histoire, *Cahiers de l'Institut allemand*, Paris, 1941 (trad. al., Herder als Wegbereiter des historischen Bewußtseins, in *Geist der Zeit*, 1941; *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt, 1942, "Wissenschaft und Gegenwart"; A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn, Athenäum, 1959; A. Gillies, *Herder*, Oxford, Blackwell, 1945, trad. al. Hamburgo, Schröder, 1949; G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. III, Paris, Payot, 1969, t. 2; R. Haym, *Herder*, 2 vol., Berlim, Gärtner, 1880-1885, reed., Berlim, Aufbau-Verlag, 1954; H. D. Irmscher, *Bildung, Sprache und Dichtung im Denken Herders*, Diss. Göttingen, 1956; I. Kant, *Compte rendu de l'ouvrage de Herder "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité"*, trad. franc. em I. Kant, *La philosophie de l'histoire* (opúsculos), Paris, Gonthier, 1947; T. Litt, *Die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins durch Herder*, Leipzig, Seemann, 1942; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936, reed. em *Werke*, Munique, 1965; H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, 1970; P. Pénisson, *La raison dans les peuples*, Paris, Cerf, 1992; M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, tese da universidade de Estrasburgo, Société d'Edition des Belles Lettres, 1940; J. Simon, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Munique, Alber, 1974; R. Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder*, Halle, 1928.

Myriam BIENENSTOCK

HESS Moses, 1812-1875

Nascido em Bonn e falecido em Paris, Moses Hess é um filósofo alemão autodidata. Em 1837, publicou em Stuttgart *Die heilige Geschichte der Menscheit von einem Jünger Spinozas* (História sagrada da humanidade por um discípulo de Espinosa). Esse livro, que ao messianismo judeu alia as filosofias de Espinosa e Hegel e as doutrinas de Fourier e Babeuf, constitui uma das primeiras obras de expressão do pensamento socialista na Alemanha do século XIX. Nele ele expõe como a Revolução, que será obra comum da França (ação) e da Alemanha (pensamento), realizará o novo reino de Deus na terra, ou a Nova Jerusalém, por meio da extirpação do egoísmo e do estabelecimento do comunismo. Depois da publicação dessa obra, M. Hess aproxima-se do movimento da esquerda hegeliana e em *Die Europaïsche Triarchie* (Leipzig, 1841), inspirado na filosofia da ação de Cieszhowsli e superando o liberalismo que lhe parece incapaz de realizar a emancipação da humanidade (ao contrário do que pensam os jovens hegelianos), ele propõe como objetivo final não a libertação religiosa e política, mas a alforria social. Destacava a insuficiência e a impotência da crítica, ressaltando a necessidade da ação para transformar o mundo. Moses Hess escreveu sua *Triarchie* em resposta a uma obra anônima de Goldmann, intitulada *A Pentarquia Européia*, que propunha uma divisão da Europa que desse supremacia à Áustria e à Rússia. Hess afirmava que três países participam da realização da igualdade e da liberdade: a Alemanha, que, com a Reforma, libertou o Estado da tutela da Igreja (empreendimento prosseguido pela filosofia, em particular a de Hegel); a França, que, com a Revolução burguesa, emancipou os costumes e não só os espíritos; e a Inglaterra, que, representando a síntese ideal entre a Alemanha, idealista demais, e a França, materialista demais, deveria concluir a obra do espírito moderno, nascido com a Reforma, até a completa emancipação social.

Numa série de artigos publicados entre 1843 e 1844 em revistas suíças e alemãs, M. Hess sustenta que o fenômeno da alienação analisado por L. Feuerbach é efeito do regime capitalista, que opõe os homens entre si e gera o egoísmo. O socialismo de M. Hess tem um conteúdo essencialmente moral e educativo: para ele, o comunismo, diante do egoísmo do capitalismo, é uma sociedade que exprime as tendências altruístas da humanidade e permite a realização da livre atividade como fim último da vida humana. Essa visão idílica foi alvo da ironia de Marx e Engels (com quem M. Hess colaborou: foi um dos fundadores da *Rheinische Zeitung*) no *Manifesto*

Comunista de 1848. Depois de sua ruptura com Marx e Engels, M. Hess dedicou-se a estudos científicos e hebraicos.

• *Die heilige Geschichte der Menscheit von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart, Hallberger, 1837; *Die Europaïsche Triarchie*, Leipzig, O. Wigand, 1841; Gegenwärtige Krise der deutschen Philosophie, *Athenaeum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*, nº 40, Berlim, 9 de outubro de 1841; *Die letzen Philosophen*, Darmstadt, C. W. Leske, 1946 (reproduzido apud *Ecrits philosophiques et socialistes de 1837 a 1850*, introd. de A. Cornu e de W. Mönke, Berlim, 1961, e em K. Löwith, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962); *Über das Geldwesen*, 1845; *L'essence de l'argent*, trad. de P. Gadiot, apud E. de Fontenay, *Les figures juives de Marx; Trom und Jerusalem*, Leipzig, 1862.

Christian ROCHE

HÍPIAS, ?-c. 343 a.C.

Hípias é originário de Élis; não é conhecida a data de seu nascimento, mas parece que a de sua morte é 343. Foi casado e teve três filhos.

Como vários outros sofistas, graças à sua habilidade oratória, foi escolhido embaixador por seus concidadãos; por esse motivo reside na Sicília, em Atenas e principalmente em Esparta. Mas também exerce a atividade de sofista, ou seja, erudito, intelectual remunerado que comunica seu saber em conferências públicas. É, em suma, um professor itinerante. A crer-se em *Hípias Maior* de Platão, tem grande sucesso em toda parte, ganha na Sicília mais do que dois sofistas juntos (282 *d-e*) e ensina aos espartanos a história e a ciência da educação (285 *d*-286 *b*). Hípias é, pois, um viajante; saindo dos limites estreitos de uma minúscula cidade-estado, pode comparar as diversas legislações, tomar consciência de suas divergências, adquirir um sentido já sociológico da relatividade das leis, dos códigos e dos costumes, vendo, porém, através de todas essas divergências, a permanência de uma natureza humana idêntica.

Será possível ter uma idéia das origens sociais de Hípias? Pode-se conjeturar que não pertence a uma família muito abastada, pois envia ao pai todo o dinheiro que ganhou na Sicília (282 *e*). Por outro lado, se vendia seu saber, como lhe censura Platão, é provavelmente porque precisava fazer isso para viver, por ser desprovido de fortuna pessoal. Outra indicação de Platão, em *Hípias Menor*, é reveladora por sua conotação sociológica. Platão mostra Hípias a passear em Olímpia usando apenas objetos confeccionados por ele mesmo: anel, roupas, calçados e um maravilhoso cinto, igual aos feitos pelos artesãos persas mais notáveis (368 *b*). O motivo da ironia de Platão é o fato de Hípias não restringir seu interesse às artes liberais; ele não desdenha as artes mecânicas, e chega mesmo a exercer ostensivamente uma atividade manual. Desse modo, Hípias vai mais longe do que muitos pensadores modernos (como Diderot, por exemplo), que elogiarão a técnica e dissertarão sobre ela, mas sem saber exercê-la.

Por isso, não é de espantar que, do ponto de vista político, Hípias pareça ter estado do lado do partido democrático. De fato, participa das lutas deflagradas pelos democratas de Élis, sob a liderança de Faleucos, contra o partido oligárquico que detinha o poder. As coisas terminam mal, e Hípias "foi morto enquanto tramava contra a pátria". Mas, conquanto partidário da democracia, Hípias também pretendeu ser seu reformador, a fim de lhe dar mais realismo e eficácia. Assim como Sócrates e Platão, reconhece a função do saber na decisão política; por isso, rejeita o poder das magistraturas por sorteio; considera esse sistema "absolutamente não democrático" e propõe sua substituição pela eleição.

As obras de Hípias eram numerosíssimas; restam-nos, infelizmente, uns magros fragmentos. Como todo sofista, compusera no início discursos de aparato, entre os quais um diálogo sobre a educação entre Nestor e Neoptolemo após a tomada de Tróia, chamado *Diálogo Troiano*; também redigiu poemas e peças de teatro, e finalmente trabalhos mais técnicos sobre matemática, história (*Lista dos Vencedores dos Jogos Olímpicos, Coleção*), etnologia (*Nomes dos Povos*) e até lingüística.

Untersteiner aumenta a lista dos fragmentos de Hípias apresentada por Diels-Kranz, propondo atribuir-lhe o *Anônimo de Jâmblico*, além de um trecho considerado inautêntico de *A Guerra do Peloponeso* de Tucídides, sobre os acontecimentos de Corcira (III, 84). Também lhe é atri-

buído – erroneamente, acreditamos – o Prólogo dos *Caracteres* de Teofrasto. Finalmente, os filólogos hoje são unânimes em reconhecer que os *Discursos Duplos* (*Dissoi Logoi*) são de autoria de um discípulo de Hípias e expressam com grande fidelidade o seu pensamento.

A questão debatida em *Hípias Maior* entre Sócrates e Hípias é a da beleza. A formulação do problema, diferente segundo os interlocutores, já é reveladora: "O que é belo?" (τί ἐστι καλόν; 287 *d*), pergunta Hípias; e Sócrates: "O que é o belo?" (τι ἐστὶ τὸ καλόν, ibid.). Percebe-se que a resposta que Sócrates pretende arrancar de Hípias já está implicitamente contida na formulação do problema imposta por ele (287 *d*, fim). Essa formulação na verdade nos põe no caminho da afirmação do Belo em si, da Idéia de Belo transcendente aos seres sensíveis considerados belos. Ora, é precisamente essa concepção de essência que Hípias rejeita, quando responde a Sócrates: "Uma mulher bela é belo" (287 *e*). Hípias não quer desvincular a beleza do sujeito que se afirma possuí-la; concebe-a como imanente ao mundo. Poderia perfeitamente ter dito a Platão, assim como disse Antístenes: "Enxergo bem o cavalo, mas não enxergo a cavalidade." Por esse motivo, Sócrates acredita que o confundirá ao evocar a beleza de um objeto indigno: a panela; como poderia ser ela a própria beleza? Note-se que em várias ocasiões Hípias emprega um conceito típico da sofística, o do *orthos* (ὀρθῶς): "retamente", "corretamente" (288 *a*, 290 *a* etc.). Falar corretamente (*orthos legein*) é realizar uma denominação justa, é fazer o termo lingüístico pousar exatamente sobre a realidade que lhe cabe, com exclusão de todas as outras. Todo o prumo do discurso está em não errar o rumo, e, para Hípias, orientar-se pelas Idéias em si seria extraviar-se em direção à ausência de referente. A crítica moderna deve muitas desculpas a Hípias; trataram-no como espírito "medíocre" que não entende "o que é uma idéia geral". Mas cabe notar que *Hípias Maior* é uma obra polêmica mais que uma doxografia; por outro lado, rejeitar uma posição não é necessariamente deixar de compreendê-la. Além disso, deve-se notar que Platão, no auge da polêmica, é mais justo com seu adversário do que o foram certos comentadores. Hípias dirige a Sócrates uma censura que nos permite entrever um ponto forte de seu próprio sistema. O método socrático é abstrato e, em sendo abstrato, é hiperanalítico e arranca seu objeto da rede cósmica em que ele vive: "Mas, Sócrates, por um lado não percebes os conjuntos das coisas, nem tu nem aqueles com quem tens o hábito de dialogar; por outro lado, quando esmiuçais o belo e cada um dos seres, cortando-os em pedaços, eles se entrechocam em vossos discursos. Por isso, os corpos das essências, que nasceram vastos e contínuos, vos escapam."

O princípio maior que reina na natureza e nos permite compreendê-la é o princípio de continuidade: o cosmo é sulcado "pela continuidade das essências, segundo Hípias", declara Sócrates, e essa declaração antecipa a concepção estóica do universo como totalidade em que tudo conspira. Nada está realmente separado, o mundo é pleno; mas não é um bloco homogêneo, uno como o Ser de Parmênides. A trama do mundo é uma só, mas seus bordados são variegados. O universo é um todo *complexo*, ou seja, constituído pela organização de seres múltiplos e diferentes que Hípias denomina *pragmata*, coisas. Como dirá o menino de Giono: "Não havia um só lugar do mundo sem alguma coisa [...]. Que mundo admirável!"

Esse sentimento da simpatia universal, presente mesmo nos seres naturais, revela a articulação entre a cosmologia de Hípias e sua antropologia: seu pensamento político privilegia a idéia de natureza e desabrocha em cosmopolitismo.

A vida dos antigos gregos estava exclusivamente centrada na cidade (*polis*), que era não só um Estado, com leis, governantes, jurisdições, exército, frota naval e moeda própria, mas também possuía seus deuses particulares; a religião e o culto eram, pois, assuntos de Estado. É esse quadro estreito da cidade que Hípias convida a alargar, ao questionar a lei (*nomos*), como Antífon, opondo-lhe a natureza (*physis*). No *Protágoras* de Platão, Hípias constata que "a lei, tirana dos homens, muitas vezes se opõe violentamente à natureza". O termo "tirano", que em Homero se confundia com "rei", afastou-se deste último sentido – acredita Hípias – na época de Arquíloco, para adquirir sentido pejorativo. A palavra "tirano" é, pois, empregada intencionalmente

por Hípias para indicar que o *nomos* na verdade viola a justiça, em vez de ser seu avalista. Por quê? Provavelmente devido a seu particularismo estreito, necessariamente ligado à estrutura política reduzida e particularizada da *polis*. Portanto, é preciso ampliar essa estrutura, e é desse ponto de vista que a referência de Hípias à natureza se elucida: a *physis* tem em primeiro lugar alcance universal; implica parentela mais vasta que a da concidadania; garante entre os homens uma continuidade semelhante à que reina no macrocosmo, destruída pelo microcosmo da cidade das leis. Essa continuidade é transpolítica; baseia-se no princípio natural de similitude graças ao qual o semelhante é atraído pelo semelhante: "Homens aqui presentes – exclama Hípias diante da assembléia dos sofistas –, para mim sois todos da mesma família, parentes e concidadãos pela natureza, e não pela lei. Com efeito, o semelhante é, por natureza, da família do semelhante." Essa universalidade da natureza possibilita definir um *direito natural* isento do caráter arbitrário e maleável das legislações positivas: "Ó Sócrates – diz Hípias – como acreditar que as leis são coisa séria e que é preciso deixar-se persuadir por elas se com tanta freqüência os mesmos que as fizeram as desaprovam e modificam?"

O direito natural, ao contrário, é invariável; não depende da fantasia humana, pois é constituído por leis não escritas (*agraphous nomous*). Exemplo de decreto do direito natural é a proibição do incesto; infringir esse interdito acarreta a pior das punições, que também é natural: a de ter progênie degenerada. O direito natural, portanto, faz-se respeitar pela justiça imanente; tem, por conseguinte, alcance universal. Ainda que Xenofonte atribua a Sócrates certos elementos essenciais da discussão, é preciso ver que o cabedal de idéias explorado nesse diálogo Sócrates-Hípias pertence a Hípias, com exceção da afirmação de que a lei não escrita é de origem divina. Essa tese é própria de Sócrates (ou de Xenofonte); para Hípias, é a natureza que se encontra como fundamento do direito em sua forma necessária e imutável.

A solução do problema antropológico obriga então o homem a conhecer a natureza; se esta é – como vimos – um conjunto contínuo, o saber que nos permitirá "conhecer a natureza das coisas" será um saber enciclopédico.

Platão apresenta Hípias como um pensador universal, para quem nenhum ramo do saber é alheio. Além de sua habilidade em todos os tipos de técnicas artesanais, de que falamos acima, ele era versado em matemática, disciplina na qual inventa a quadratriz, curva mecânica que permite a trisecção do ângulo e a quadratura do círculo. Também é grande conhecedor de astronomia, estética musical e pintura; já vimos, pelo *Diálogo Troiano*, que se interessava por educação (*paideia*) e pela formação dos cidadãos. Mas Hípias é, acima de tudo, historiador e etnólogo, o que na época pouco se distingue e constitui um âmbito suficientemente amplo para abarcar a soma dos conhecimentos então disponíveis. Esse enciclopedismo explica a importância atribuída por Hípias à mnemotécnica e as inovações que faz nessa disciplina. Sua utilidade, tanto para a vida prática quanto para o conhecimento, será mais bem entendida se lembrarmos que, apesar da existência da escrita, a civilização grega da época continua essencialmente oral; a difusão do texto escrito, copiado à mão, do qual se toma conhecimento por intermédio de um escravo leitor, é limitadíssima: ainda está muito distante a "galáxia Gutenberg", para usar a expressão de Mac Luhan. Se o que está escrito fica, o que se fala voa, e a mnemotécnica permite "meditar tudo o que se ouve".

Essa massa de conhecimentos disponíveis encontra na língua um terreno comum onde todos eles convergem; é por isso que Hípias, assim como Pródico, se deteve na questão da "correção das palavras", ou seja, no problema da exata concordância entre as coisas e os conceitos. A língua, dócil no dizer o mundo, permite então que Hípias reúna o saber num discurso polimorfo, em que as facetas das palavras exprimem o universo como um todo complexo. A compilação histórica permite-lhe ter acesso a um ponto de vista dos pontos de vista, num unanimismo em que o novo brota do antigo. Desse modo, entende-se melhor a legitimidade da ambição ostentada por Hípias de ter um discurso sempre inédito: "Esses problemas talvez já tenham sido tratados; alguns por Orfeu, outros por Museu; em suma, por um de

uma maneira e por outro de outra maneira; alguns por Hesíodo, outros por Homero, outros por poetas de épocas diferentes, outros em obras históricas, quer dos gregos, quer dos bárbaros. Eu, por meio da síntese dos mais importantes e homogêneos de todos esses elementos, farei um discurso novo e multifacetado."

• Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1934-1938, II; M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. III, Florença, La Nuova Italia, 1954; texto grego e trad. ital.; Jean-Paul Dumont, *Les sofistes, fragments e témoignages*, PUF, 1969; *Les présocratiques*, Gallimard, La Pléiade, 1988.

⇒ O. Appelt, *Beiträge zur Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig, 1891, cap. VIII: "Der Sophist Hippias von Elis"; Björnbo, Hippias, *Real Encyclopädie* de Pauly-Wissowa, VIII, 2, 1913; E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948; W. K. C. Guthrie, *Les sophistes*, trad. franç., Payot, 1976; Adolfo Levi, Ippia di Elide e la corrente naturalistica della Sofistica, *Sophia*, 10, 1942; J. Mähly, Der Sophist Hippias von Elis, *Rhein. Mus.*, 15, 1860; 16, 1861; D. Tarrant, *The Hippias Major Attributed to Plato, with Introductory Essay and Commentary*, Cambridge, 1928; M. Untersteiner, *I Sofisti*, 2ª ed., Milão, Lampugnani Nigri, 1967; t. II; E. Wellmann, Hippias, *Real Encyclopädie*, VIII, 2; W. Zilles, Hippias aus Elis, *Hermès*, 53, 1918.

Gilbert ROMEYER-DHERBEY

HOBBES Thomas, 1588-1679

Nascido na aldeia de Wesport, perto de Malmesbury, Hobbes era, segundo seu biógrafo John Aubrey, um melancólico contemplativo. Já com a idade de vinte anos, tornou-se preceptor do filho de William Cavendish, futuro conde de Devonshire. Continuará fortemente ligado à família Cavendish até o fim de seus dias, e só alguns acontecimentos, em particular seu exílio na França, de 1640 a 1651, devido à guerra civil inglesa, o afastarão temporariamente dela. Nesse exílio, em 1646, ensinará matemática durante curto período ao príncipe de Gales, futuro Carlos II, também refugiado em Paris. O retorno de Hobbes à Inglaterra, no fim de 1651, foi interpretado erroneamente por certos monarquistas, após a Restauração (1660), como tomada de posição a favor de Cromwell. Sua obra-prima, *Leviatã*, publicada em 1651 em Londres, mas antes de sua partida da França, recebeu rapidamente a mesma interpretação entre os exilados, que, em geral, não gostavam muito dele. Em sua defesa Hobbes dirá com justiça, em 1662, que, enquanto escrevia essa obra, Cromwell ainda não era Lord Protector, e ele não tinha nenhum meio de saber que este assumiria essa função. Apesar das más disposições da nobreza e do clero, Carlos II continuou a estimá-lo, mesmo recusando autorização para a publicação de novas obras morais ou políticas, que, no entanto, circularam em forma de manuscrito. O último período da vida do filósofo de Malmesbury foi marcado por diversas polêmicas tão estéreis quanto acerbas, por um lado com o bispo Bramhall, sobre o problema da liberdade, por outro lado com John Wallis, sobre assuntos matemáticos, e finalmente com Robert Boyle. Foi-lhe recusada a honra de tornar-se membro da Sociedade Real.

A evolução intelectual e o projeto filosófico de Hobbes são marcados por momentos decisivos de sua vida pessoal, mas também e sobretudo pela crise vivida por sua época. Essa crise afeta todas as dimensões da sociedade e da cultura européia, isto é, saber, política e religião. O que estava em jogo era a redefinição de seus objetos e a redistribuição de suas relações. A partir daí, todo o esforço do pensamento de Hobbes consistirá em definir as condições e os limites do verdadeiro conhecimento, em estabelecer os princípios que fundamentam as regras do jogo político e em determinar a situação e o papel da religião no Estado. Apesar do caráter mais ou menos artificial da divisão da evolução filosófica de um autor, parecem distinguir-se três períodos de importância desigual para a constituição de sua obra. Primeiramente um período humanista, desde o fim de seus estudos em Oxford, em 1608, até 1630, data da segunda viagem ao continente (a primeira ocorreu em 1610), que imprimirá nova orientação a seu pensamento. Em seguida, de 1630 a 1658, são os anos em que Hobbes fixa (a partir de 1631) as três partes (corpo, homem e cidadão) do programa de seus *Elementa philosophiae* e as realiza, ainda que a iminência da guerra civil o leve a inverter a ordem previamente estabelecida. Sem dúvida é o período mais fecundo de atividade filosófica e científica. Em 1640, *Elements of Law* circulam

em forma de manuscrito; *De Cive* é publicado em 1642 (3ª parte de *Elementa philosophiae*), *Leviatã* em 1651, *De Corpore* em 1655 (1ª parte de *Elementa philosophiae*) e *De Homine* em 1658 (2ª parte de *Elementa philosophiae*). O essencial da elaboração filosófica do pensamento de Hobbes ocorre durante seu exílio na França (1640-1651), onde é acolhido na academia informal do Pe. Mersenne, mas o projeto filosófico e sua realização total são respectivamente anterior e posterior a esse exílio. Apesar da desordem das publicações, veremos que há uma coerência e uma sistemática profundas no conteúdo e nas relações dessas diferentes obras. Finalmente, há um último período, que será o das violentas polêmicas, embora a controvérsia com Bramhall já se tivesse tornado pública em 1654, e a que o opôs a Wallis tenha começado pouco antes da publicação do *De Corpore*. Como acabamos de observar a propósito do último período da evolução filosófica de Hobbes, as fases dessa evolução sobrepõem-se, anunciando-se e perpetuando-se também de modo encavalado.

Pouco falaremos sobre o primeiro período, não porque sua importância seja pequena para a obra posterior ou porque tenha sido renegado por seu autor, mas porque nele Hobbes não produziu nenhuma obra pessoal importante. Seu tempo era passado em leituras dos poetas, historiadores ou filósofos gregos e latinos. Seu maior interesse era por Tucídides. Em 1628, apareceu sua primeira obra publicada, uma tradução de *A Guerra do Peloponeso*. Sua intenção era ao mesmo tempo política e humanista: ensinar, por meio do espetáculo da desordem das democracias, que só a monarquia é sabedoria no Estado. Nunca deixará de ter essa crença, que alguns qualificarão de ingênua, na eficácia prática do saber. Só a razão pode restaurar o que a ignorância e a paixão destruíram. Escreverá mais tarde, na versão latina do *Leviatã* (cap. XXXI): "Temo que esta obra seja posta no mesmo plano da *República* de Platão, de *Utopia*, *Atlântida*, e de outros tantos exercícios do espírito. Entretanto, não perco a esperança de que, no dia em que reis íntegros considerarem com mais atenção os seus direitos, e em que os doutores considerarem com mais atenção os seus deveres e os dos cidadãos, esta doutrina, em virtude do costume, passe a ser menos rejeitada e um dia termine sendo acolhida em nome do bem público." Também nunca abandonará a leitura e a tradução dos autores gregos. Apesar da aversão que nutria pela metafísica e pela moral de Aristóteles, sentia-se seduzido pela *Retórica*, e em 1637 fará um resumo dessa obra. Tem muito mais interesse pelo estudo das técnicas de persuasão e de sua influência sobre as paixões e os caracteres do que pela análise das virtudes da *Ética a Nicômaco*. É impossível mostrar aqui, com Léo Strauss, a importância disso para a elaboração de sua antropologia.

Até o fim da vida, conservará as afinidades da juventude com as obras da Grécia antiga, traduzindo a *Ilíada* e a *Odisséia*. As últimas palavras sobre esse primeiro período, que na verdade revela, como acabamos de ver, uma primeira tendência permanente de seu pensamento, serão para falar das relações que teve com F. Bacon. Sobre isso sabemos pouquíssimo. Com toda a probabilidade, Hobbes deve ter sido secretário do chanceler entre os anos 1621 e 1626. A influência deste último é muito controversa, e pode-se simplesmente supor que ele contribuirá para orientá-lo em direção à filosofia natural.

Entretanto, é em 1630, em circunstâncias muito especiais, que Hobbes vai tomar plena consciência da importância da filosofia natural e dedicar-lhe o essencial de sua atividade. Inaugura-se, assim, o segundo período de evolução de seu pensamento, o da obra propriamente dita. Progressivamente, Hobbes vai dando configuração sistemática a suas novas reflexões filosóficas e científicas. A isso será levado pela matemática, ou mais exatamente pelo método da geometria. Numa biblioteca particular de Genebra, depara com uma cópia dos *Elementos* de Euclides. Fica impressionado com o encadeamento dedutivo das proposições. Ao contrário da álgebra, a geometria parece o modelo do método científico. Assim que volta à Inglaterra, redige um tratado publicado pela primeira vez por Tönnies, em 1889, com o título de *A Short Tract on First Principles*. Nele, Hobbes tenta aplicar o raciocínio dedutivo à filosofia natural no sentido mais amplo. A verdade é função do raciocínio que, a partir dos princípios universais da natureza física e de defini-

ções claras, permite deduzir conhecimentos mais complexos sobre a fisiologia (em especial a visão) e a psicologia. *Short Tract* é um texto importante por marcar uma transição. Nele há uma tentativa de explicar todos os fenômenos da natureza pelo movimento e pela identificação implícita da substância com o corpo. Assim, embora certas teses continuem sendo de inspiração aristotélica e escolástica, a intenção explícita de Hobbes, como mostra Brandt, é aplicar o mecanicismo ao mundo das coisas e ao universo mental. As mesmas regras governam o conjunto do universo. A qualidade perde objetividade em favor da quantidade e do movimento. Ademais, nesse período encontram-se dois princípios fundamentais que se converterão em constantes de seu pensamento: por um lado, a primeira formulação de sua própria versão do princípio de razão suficiente, que mais tarde lhe servirá para fundamentar a lei de inércia e o princípio de causalidade; por outro lado, a identificação da causa suficiente com a causa necessária.

Durante sua terceira viagem ao continente (1634-1636), essa tendência do pensamento de Hobbes se consolidará. Em Paris, comunica ao Pe. Mersenne os primeiros resultados de seus estudos de óptica e fisiologia da sensação, e em Pisa encontra-se com Galileu: em Londres, pouco antes de partir, procurara em vão um exemplar de *Diálogo sobre os Dois Sistemas do Mundo*, de autoria deste último. A partir daí, para Hobbes, Galileu será aquele que abriu para o homem as portas da filosofia natural como conhecimento da natureza do movimento.

Em 1637 Hobbes elabora o plano completo de sua filosofia, *Corpus*, *Homo*, *Civis*. São duas as partes principais da filosofia, que correspondem aos dois tipos de corpo que conhecemos: o natural e o político, sendo um obra da natureza e o outro obra da vontade e da razão. Mas a filosofia civil, por sua vez, comporta duas partes, a ética e a política, pois esta última requer, previamente, o conhecimento das afeições, das disposições e dos costumes dos homens. Uma vez estabelecida essa intuição da totalidade do sistema de seus *Elementa philosophiae*, Hobbes dedica-se à preparação e à redação da primeira parte: *De corpore*. Numa carta de 1637, Digby exprime seu desejo de ler a lógica que Hobbes já teria redigido, mas a obra completa (de que temos vários esboços), ainda que anunciada em várias ocasiões no período de exílio, só aparecerá em 1655. Várias razões podem explicar esse atraso, e provavelmente os fatores principais são menos externos que internos à obra: a esse respeito, temos boas razões para acreditar que a leitura dos *Princípios da Filosofia*, de Descartes, publicados em 1644 (de que se encontram numerosos vestígios em *De Corpore*, na sua forma acabada) muito contribuiu para isso. Voltaremos mais tarde ao conteúdo de *De Corpore*, pois em 1640 Hobbes termina *Elements of Law Natural and Politic*; aí está, de certo ponto de vista, a totalidade da filosofia civil. Ao contrário dos juristas, como Grotius, Hobbes funda toda a sua teoria do direito, da lei e da instituição do Estado numa antropologia muito elaborada. Essa antropologia é ainda mais necessária porque a sociedade não é mais uma totalidade natural, porém uma realidade artificial e frágil que depende do consentimento dos homens. Quanto ao Estado, que Descartes excluía do âmbito propriamente dito da reflexão filosófica ("Esses grandes corpos são difíceis de soerguer, uma vez abatidos, ou mesmo de sustentar, uma vez abalados"), Hobbes quer determinar sua origem e examinar os princípios que, de fato e de direito, regem seu funcionamento. Assim como a nova física pusera em dúvida a estrutura qualitativa e hierarquizada do cosmo, herdada de Aristóteles, também a nova antropologia política se recusava a conceder preeminência ontológica ao todo social sobre o indivíduo. Só a necessidade governa o mundo das coisas e dos seres, só as leis mecânicas devem explicar a instauração da ordem física ou social, sem recorrer a uma teoria teológica da Gênese. Portanto, a única realidade natural e tangível é o indivíduo, que deve ser estudado em sua natureza e na dinâmica de suas paixões. À homogeneidade física do espaço corresponde, no plano antropológico, o princípio de igualdade natural dos homens, versão política da fórmula cartesiana ("O bom senso é a coisa mais bem repartida do mundo"), embora o princípio hobbesiano se baseie em razões bem diferentes. Mas os homens não estão prontos para reconhecer de imediato essa igual-

dade de fato que fundamenta o direito que eles têm por natureza de autogovernar-se. Bem ao contrário: em todos os lugares onde há igualdade de forças é a luta que resolve os conflitos, mas dessa luta ninguém sairá vitorioso, e o mundo humano soçobrará inevitavelmente numa guerra universal em que a miséria se conjuga à morte. A transição da guerra para a paz só pode realizar-se por meio de uma transposição jurídica do princípio de igualdade de fato. A partir daí, o reconhecimento da igualdade torna-se uma lei natural produzida pela razão, que a requer como condição fundamental da paz. Assim, os desejos individuais não se harmonizam espontaneamente, nenhuma finalidade regula a convergência deles de dentro para fora. Se o Estado é necessário, é em virtude de uma necessidade ao mesmo tempo vital e racional que o pacto social exprime. O problema da legitimidade do poder político é assim formulado de maneira radical. A passagem do estado de natureza para o estado civil ocorre de fato e de direito: a regressão do segundo para o primeiro, sempre possível de fato, é impossível de direito. Não se segue daí que o estado de natureza seja historicamente o primeiro, pois para Hobbes os homens desde sempre sentiram necessidade de escapar da miséria à qual ele conduz. Ainda que convencional, o Estado sempre existiu, e a regressão ao estado de guerra só tem realidade na forma de guerra civil. De direito, a instituição do Estado acarreta a criação de algo irreversível; somos ligados por uma convenção passada que funda definitivamente nossa obrigação civil. Para escapar à objeção cronológica (quando esse pacto ocorreu?), Hobbes põe em ação sua teoria das duas formas de obtenção da soberania: a submissão a um domínio de fato, ou a instituição voluntária; mas as duas formas do Estado assim engendradas chamam-se República, e os direitos dos soberanos são idênticos. Desse modo, toda dominação política de fato encontra legitimidade de direito. É preciso notar duas coisas na teoria do pacto social: por um lado, não há distinção entre sociedade civil e Estado; por outro, o soberano não toma parte no contrato por meio do qual os indivíduos se comprometem mutuamente a ceder a um terceiro seus direitos e seus poderes.

Só em 1650 Hobbes publicará, em dois volumes, *Human Nature* e *De corpore politico*, seus *Elements of Law*. No entanto, não renuncia à constituição de seu sistema na forma enunciada em 1637. Do ponto de vista dos *Elementa philosophiae*, falta à antropologia dos *Elements of Law* uma teoria óptica elaborada que garanta a transição entre a física e a fisiopsicologia e entre o real e o mental. É por isso que em 1642 aparece, sem nome de autor, *De Cive* (*Elementa philosophiae*, III), em que Hobbes retoma com modificações a teoria jurídica e política dos *Elements of Law*. As reações testemunhadas por Mersenne foram muitas vezes desfavoráveis. Na segunda edição, desta vez publicada com nome em Amsterdam, no ano 1647, Hobbes tentará responder com um prefácio e inúmeras notas às objeções que suas teses suscitaram. Em primeiro lugar, o homem não é mau por natureza "porque as afeições da alma que provêm da natureza animal não são más em si mesmas". A maldade é apenas resultado da desconfiança mútua que nunca deixa de aparecer quando os homens, entregues a seus desejos e a suas argumentações vãs, opõem-se mutuamente para impor seus interesses sem levar em conta qualquer jurisdição instituída e qualquer poder capaz de fazer respeitar suas determinações. Não é a natureza, mas as condições de existência em estado de natureza que tornam o homem mau. Em segundo lugar, no estado de natureza o medo é a paixão dominante, na dupla forma de medo da morte e de medo do outro. Mas esse mesmo medo está na origem da sociedade, não porque esta última lhe ofereça apaziguamento definitivo, mas porque essa paixão se torna unívoca; passa-se então a temer aquilo que deve realmente ser temido: o soberano. O medo, causa da desordem no estado de natureza, torna-se causa da ordem no estado civil. Em terceiro lugar, se o poder soberano é absoluto, isso não significa que ele seja isento de lei nem que o Estado seja totalitário. Para Hobbes, poder absoluto significa o maior poder que um ser mortal possa deter por direito. Disso resultam dois princípios: por um lado o soberano não depende de uma instância humana qualquer, e por outro seu poder é ilimitado no tempo ou nos campos em que é exercido. Mas esse absoluto não é isento

de condições, a começar por sua origem: o Estado tem uma causa jurídica, a cessão dos direitos dos indivíduos para o soberano, o que não implica em absoluto que os indivíduos estejam por isso desprovidos de direitos. Na verdade existem direitos inalienáveis, como por exemplo o de resistir à violência, mesmo a exercida legitimamente pelo Estado na forma de punição, ou o de recusar-se a obedecer em certas circunstâncias. Do ponto de vista da finalidade, o Estado deve garantir a segurança e a paz, e, não o fazendo, os indivíduos recuperarão o direito natural de proteger-se e defender-se com suas próprias forças. Do ponto de vista do exercício, o poder absoluto do soberano não se identifica com a vontade do príncipe, tanto de fato quanto de direito. De fato, porque, ao enfraquecer e oprimir os súditos, o príncipe se enfraqueceria também e se exporia ao risco de provocar desordens precursoras de revoltas e guerras civis. De direito, porque tudo o que o soberano faz não é *ipso facto* legítimo, e a própria justiça não teria mais sentido se ele não agisse em conformidade com a justa razão, ou seja, segundo as prescrições das leis naturais. De tal modo que o poder soberano em Hobbes é menos absoluto que a vontade geral em Rousseau. Assim, nunca se verão brotar da pena de Hobbes certas teses do *Contrato Social* referentes à recusa de obedecer ou à pena de morte. Finalmente, a quem recusa a dedução do caráter absoluto do poder político argumentando que a história nunca o produziu, Hobbes responde opondo a realidade do poder às representações imaginárias que é possível ter dele. Todo Estado, seja ele democrático ou monárquico, por ser soberano, dispõe de um império absoluto, seja qual for a imagem que transmite de si mesmo.

Ao contrário do que talvez se esperasse dele, Hobbes não foi ideólogo da monarquia absoluta; a esse respeito, a reação de Descartes à leitura do *De Cive* é iluminada: "Tudo o que posso dizer do livro *De Cive* é que acredito ser seu autor o mesmo que fez as terceiras *Objeções* contra minhas *Meditações*, e que o acho muito mais hábil em moral do que em metafísica ou em física, ainda que eu não possa de modo algum aprovar seus princípios e suas máximas, que são muito ruins e perigosas, porquanto ele supõe maus todos os homens ou lhes dá motivo para sê-lo. Toda a sua finalidade é escrever a favor da monarquia, o que poderia ser feito com mais proveito e mais solidamente do que ele faz, adotando-se máximas mais virtuosas e sólidas [...] não vejo como ele pode eximir seu livro de ser censurado."

Como observa Descartes, nesse trecho que data de 1642, o autor de *De Cive* é exatamente o mesmo das *Terceiras Objeções* às *Meditações Metafísicas*, que Mersenne lhe mandara transmitir sem nenhuma indicação sobre a origem. Essa precaução de Mersenne resulta da correspondência que Hobbes e Descartes mantiveram por seu intermédio, desde o início de 1641, sobre a *Dióptrica*. Logo a controvérsia entre os dois filósofos viria a tornar-se acrimoniosa, pois Hobbes reivindicava a paternidade da explicação mecanicista do mundo e da distinção entre as qualidades primeiras e as qualidades segundas. O conteúdo científico dessa correspondência versa sobre a questão do movimento e de sua determinação, bem como sobre o problema do choque e da estrutura da matéria. Opondo-se a Descartes, Hobbes sustenta que não se pode pensar o movimento sem sua determinação, que um movimento sem direção é uma impossibilidade lógica. Quanto ao problema da reflexão da luz, considera-a um exemplo particular de choque dos corpos e de seu rechaço. É a estrutura elástica da matéria que deve explicar por que um corpo resiste mais ou então menos à pressão de outro; para ele, a dureza não se define pelo repouso, mas, ao contrário, pela agitação de uma matéria sutil. Com referência a esses dois pontos, Leibniz identificará Hobbes mais tarde como um de seus precursores. A oposição a Descartes será mais radical ainda no domínio da metafísica. Em suas *Objeções*, que foram transmitidas a Descartes no fim do mês de janeiro de 1641, Hobbes questiona as teses maiores das *Meditações Metafísicas*, a saber: o lugar reservado ao *cogito*, a teoria da idéia, o conhecimento da substância e a origem da idéia de Deus. Toda a crítica repousa nos dois princípios hobbesianos do conhecimento: o empirismo e o racionalismo. Em nome do empirismo, ele recusa a teoria das idéias inatas: todo conhecimento provém dos sentidos, e só o uso das palavras no raciocínio nos possibilita superar a

particularidade sensível da idéia e emitir afirmações universais: "Há grande diferença entre imaginar, ou seja, ter alguma idéia, e conceber entendimento, ou seja, concluir, raciocinando, que alguma coisa é ou existe." Ora, Hobbes censura em Descartes o fato de ter confundido essas duas operações, no caso do *cogito* e no da idéia de Deus: "Não temos idéia alguma de Deus nem da alma [...] nem da substância." Trata-se sempre de uma conclusão racional, que, embora legítima, ultrapassa aquilo que somos capazes de imaginar. Contra o *cogito*, Hobbes nega a própria existência de um ato de reflexão pelo qual o pensamento se perceberia a si mesmo, imediatamente, numa intuição clara e distinta. Se concluirmos, legitimamente, do ato de pensar a existência de uma coisa que pensa, nem por isso se segue que essa coisa é um pensamento; ao contrário, a razão, pela distinção entre o sujeito e o ato, leva a concluir que essa "coisa que pensa é alguma coisa corpórea". Paradoxalmente, é o exemplo do conhecimento do pedaço de cera que Hobbes toma como paradigma do conhecimento que temos de nós mesmos; tanto de um lado como de outro há uma inferência racional, e não intuição de idéia. À destituição do *cogito* corresponde a vacuidade da idéia de Deus. Assim como um cego de nascença, que se aproximou várias vezes do fogo, é levado a concluir pela existência de algo que é a causa do calor que ele sente sem ter idéia do que seja, também nós inferimos que há uma causa eterna a que damos o nome de Deus, mas da qual não temos idéia alguma. A noção que fazemos de Deus é inteiramente negativa e tem origem na experiência externa. Para Hobbes, o homem não pode basear-se em nenhuma certeza absoluta, pois sua existência e seu saber são precários e hipotéticos.

De 1643 a 1649, Hobbes volta-se para preocupações científicas; escreve vários tratados de óptica, mas, acima de tudo, redige uma crítica substancial da obra de Thomas White, *De Mundo*. O manuscrito dessa crítica foi encontrado recentemente na Biblioteca Nacional de Paris e editado pela primeira vez em 1973 por J. Jacquot e H. W. Jones, com o título de *Critique du "De Mundo" de Thomas White*. Trata-se de um texto muito importante sobre o estado dos trabalhos científicos de Hobbes por volta de 1643. Todas as dimensões do sistema do mundo são examinadas, tanto a cosmologia, a física e a fisiologia quanto a psicologia, a lógica ou a religião. Digamos, para abreviar, que em White, que quer conciliar a ciência nova com a religião cristã, Hobbes critica a introdução de obscuridades metafísicas em assuntos nos quais a razão, agindo com autonomia e liberta de hegemonias externas, poderia com seus próprios meios construir conceitos claros. Pois, ao propor à razão problemas que não lhe dizem respeito, a filosofia é inevitavelmente levada a paralogismos. Portanto, em primeiro lugar, é necessária uma determinação do campo do saber racional. O saber opõe-se à religião como a razão à crença.

Entretanto, em 1651, não é publicada uma obra sobre física, mas sim uma obra política de primeira importância: *Leviatã*. Por que Hobbes reelabora sua antropologia política, uma vez que já havia publicado e reeditado *De Cive*, e em 1650 vêm a lume *Elements of Law* na forma de dois tratados separados? Essa obra se justificaria simplesmente pela revisão, ampliação ou acréscimo de novas teses às já presentes nas obras anteriores? É forçoso constatar que, por sua extensão, *Leviatã* tem uma envergadura que extrapola em muito a perspectiva dos acertos parciais, que, aliás, são reais. A totalidade da obra é retomada de um novo ponto de vista, de tal modo que não se deve fazer um paralelo dessa obra com o *De Cive*, mas com a totalidade dos *Elementa philosophiae*. Antes de se fazer esse paralelo, é importante distinguir as modificações que nela figuram, em relação com as obras anteriores. São quatro os pontos que devem ser notados:

a) No que se refere à antropologia, o *Leviatã* caracteriza-se por uma atitude dedutiva mais rigorosa. Hobbes quer decididamente fazer ciência. Por um lado, o medo, que figurava entre as paixões fundamentais em *Elements of Law*, agora só aparece na forma de uma das paixões complexas. Por outro lado, no capítulo 12, só se fala em religião na perspectiva de uma antropologia da crença. Ela é estudada como paixão complexa que tem uma importância particularíssima no que diz respeito ao comportamento pacífico ou belicoso dos homens, ao contrário do que ocorre

em *De Cive*, onde ela podia aparecer, se não como fundamento da obrigação, pelo menos como uma justificação dos princípios morais expressos pelas leis naturais. Enfim, Hobbes separa a dedução do poder da dedução das paixões.

b) Uma teoria nova da pessoa e da representação, como relação jurídica entre o autor e o ator de uma ação, vem ligar a teoria do direito à teoria do pacto social, explicando como a cessão do direito pode dizer respeito não só às coisas mas também às ações e às pessoas. A teoria do pacto social é o ponto-limite em que a teoria se inverte, ou seja, em que o representante, o ator, não está mais submetido à vontade do autor, mas torna-se a instância que fundamenta politicamente a obrigação civil.

c) A elaboração complexa e minuciosa de uma teoria institucional do Estado, a lógica da instituição, supre as deficiências do exercício da soberania ao mesmo tempo que fundamenta os direitos e os deveres dos cidadãos. A questão política é colocada em termos de equilíbrio social, e a auto-regulação das instituições substitui a teoria aristotélica da finalidade.

d) Uma crítica externa das Santas Escrituras a partir dos únicos meios de que a razão dispõe. Seu próprio conteúdo é examinado; é menos importante para Hobbes extrair dela justificações para a teoria política do que fazer a discriminação entre as leituras aceitáveis e as leituras obscurantistas que só têm objetivo subversivo. Os germes naturais da religião são inextirpáveis, e por isso a função política da religião deve ocupar lugar importante na filosofia civil. A religião é de algum modo o imaginário do político.

É só em 1655 que vem a lume *De Corpore* (*Elementa philosophiae*, I), e em 1658 é publicado *De Homine* (*Elementa philosophiae*, II). O término dessas obras mostra a adesão de Hobbes à atitude anunciada pelo plano de 1637, ainda que durante esses vinte e um anos ele tenha formulado a totalidade de seu sistema de outros dois pontos de vista. Em *De Corpore* encontra-se a formulação definitiva da filosofia natural. As teses elaboradas progressivamente durante o exílio são então definidas e deduzidas, o conhecimento da causa deve presidir ao conhecimento do efeito. A primeira parte desse texto é dedicada à teoria da ciência, com a determinação de seu objeto e de seu método. Hobbes retoma com novo alento o problema de uma *mathesis universalis*, em que o cálculo mental e verbal substitui a intuição e a dedução cartesianas. Esse cálculo não diz respeito apenas aos números e às grandezas, mas também aos corpos, ao movimento, ao tempo, aos graus da qualidade, à ação, à proporção e ao discurso. A segunda parte deduz as propriedades universais dos corpos: espaço e tempo, corpo e acidente, causa e efeito, potência e ato. Não se trata de uma ampla sucessão de definições; é uma verdadeira meditação sobre os primeiros princípios da filosofia natural que Hobbes põe em prática. A terceira parte diz respeito ao estudo da natureza do movimento. A teoria do *conatus* e do *impetus* desemboca no cálculo da força. A quarta parte, chamada propriamente física, é dedicada ao estudo da natureza, não mais de um ponto de vista abstrato, mas do modo como ela se apresenta à nossa percepção sensível. Isso explica a inversão do método, é a partir do efeito – o fenômeno sensível – que é preciso remontar à causa possível. A causa no nível da física e do real não pode mais ser simplesmente deduzida pela razão.

Os comentadores com freqüência insistiram na desordem das publicações, mas é imprescindível acrescentar que essa desordem não prejudica de modo algum a ordem sistemática. Há tanto malogro na filosofia hobbesiana quanto na filosofia leibniziana. Mas a organização sistemática só se revela quando se lhe descobre o fio condutor: a teoria do poder. O problema do poder é tratado em todos os níveis da filosofia física, antropológica ou política. Nos textos ingleses Hobbes emprega a palavra *power*, mas nos textos latinos diferencia o poder em *potentia* e *potestas*. *Potentia* designa a potência ou a força, ou seja, capacidade de produzir ou sofrer efeitos. Essa capacidade não encerra virtualidade alguma, e a potência é sempre em si mesma um ato, mas cujos efeitos dependem das condições exteriores; trata-se, pois, de um conceito antiaristotélico. *Potestas* designa a potência investida do direito, ou seja, a princípio o poder político; esse poder não é natural, mas artificial. O conceito de poder não é um conceito entre outros; é ao mesmo tempo ori-

gem, objeto e objetivo do saber. Origem, porque o saber se baseia no poder de conhecer do homem. Objeto, porque o saber é o conhecimento dos modos e das leis pelas quais as coisas e os seres agem uns sobre os outros ou se submetem à ação uns dos outros. Objetivo, porquanto a finalidade da ciência é o domínio pelo homem não só da natureza mas principalmente de seu próprio destino. A ciência do poder é, portanto, física, antropológica e política; é a ciência do homem tomada em dois sentidos: um, tradicional, entendido em oposição à ciência divina; não temos nenhum conhecimento de Deus, a teologia está definitivamente excluída do corpo da ciência; o outro, moderno, em que se trata de estabelecer um discurso dedutivo e rigoroso sobre o homem. A idéia de ciência do homem como ciência do poder organiza toda a obra de Hobbes, onde não há verdades inatas; é uma obra do homem, cujo objeto é o homem. Para constituir essa ciência do homem abrem-se três possibilidades que constituem as três vias da obra de Hobbes. A primeira é a dos *Elements of Law*: a partir do estudo do poder cognitivo e motor do homem individual, Hobbes deduz a gênese do poder político. A segunda é realizada por *Elementa philosophiae*, cuja primeira parte (*De Corpore*) não começa por um exame das faculdades humanas, mas por uma crítica do próprio conceito de ciência, por meio de um exame de sua natureza, de seus instrumentos e de seus procedimentos, para chegar aos princípios universais das coisas e a uma física do mundo sensível, na qual o conhecimento das causas se integra numa avaliação do poder de agir. O estudo do homem, que não passa de peça do sistema do mundo, vem em seguida (*De Homine*). O conhecimento da natureza humana e do poder específico do homem desemboca numa teoria do estado de natureza. Em último lugar, deve ser colocada a teoria da instituição civil e do poder político (*De Cive*). A terceira via é a do *Leviatã*, é a ciência humana no sentido pleno, e o conhecimento é dogmático e crítico. O *Leviatã* tem, assim, posição dupla, sendo ao mesmo tempo parte da ciência (antropologia política) e totalidade da ciência (nesse sentido, a física e a cosmologia fazem, pelo menos implicitamente, parte da ciência do homem).

Seremos muito breves com respeito ao terceiro período da evolução do pensamento de Hobbes, pois em 1658 ele dá seu sistema por concluído, e não volta mais a ele de modo decisivo. Duas obras se destacam mais nesse período: por um lado, *Behemoth*, que é uma história das causas da guerra civil inglesa, e, por outro, *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, em que ele critica as teses do jurista Edward Coke; para Hobbes, não é o costume que faz a lei civil, tampouco aquilo que os juristas têm por verdadeiro, mas sim as ordens do soberano. Contudo, a maior parte da atividade de Hobbes consistirá em responder aos ataques que sofre de todos os lados. A polêmica com o bispo Bramhall começara já em 1645, mas entrou para o domínio público em virtude da publicação em 1654 (sem o consentimento de Hobbes) de um texto em que ele retomava sistematicamente suas respostas aos objetivos do bispo. A partir daí, o conflito entre os dois só fará crescer; em 1656, Hobbes publica *The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance*, e em 1668 escreve *An Answer to Bishop Bramhall's Book, Called "The Catching of Leviathan"*, cuja publicação será póstuma, em 1682. Hobbes refuta a noção de livre-arbítrio, a seu ver contraditória por supor uma ruptura no encadeamento das causas. Liberdade e necessidade não se opõem, pois agir voluntariamente não é agir sem causa. Ademais, a idéia de livre-arbítrio humano traria à baila a questão da onipotência divina. Na controvérsia com Wallis sobre questões matemáticas, Hobbes esgotará a maior parte de sua energia em busca da quadratura do círculo e da duplicação do cubo. Ficará afastado das correntes principais do pensamento matemático de seu século. Em particular, subestima o alcance da álgebra e desconfia de qualquer aritmetização da geometria. Mas não foi nesse período que se desenvolveu o essencial de sua obra. A vida de Hobbes teve a dimensão de seu século, de que ele sempre será uma figura filosófica maior.

• Obras completas: *The English Works of Thomas Hobbes* (11 vol.) – obras em inglês, e *Thomas Hobbes Opera philosophica quae latine scripsit* (5 vol.) – obras em latim – foram editadas por William Molesworth em Londres, 1839-1845. Essa edição foi reproduzida pelas Ed. Aalen, 1966.

Não figuram na edição Molesworth: *A Short Tract on First Principles*, apêndice de *Elements of Law*, org. F. Tönnies, reed., Londres, 1969; *Critique du "De Mundo" de Thomas White*; Notas para a "*Logica*" e a "*Philosophia prima*", *De Corpore*, e *De Motibus Solis*, org. J. Jacquot e H. W. Jones, Paris, Ed. Vrin, CNRS, 1973; *Tractatus opticus II*, org. F. Alessio, *Revista critica di storia della filosofia*, 1963.

Correspondência: F. Tönnies, Correspondance avec Sorbière, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 3, 1890; *Analekten*, I, t. 17, *Analekten*, II, t. 19; *Correspondance de Mersenne*, Londres, org. G. de Beer, 1950.

Obras traduzidas para o francês: *Elements of Law*, composto de dois tratados: 1) *De la nature humaine*, trad. de d'Holbach, Londres, 1772, e 2) *Le corps politique*, trad. de Sorbière, 1652. Essas duas traduções foram reproduzidas e publicadas por E. Naert (1), Vrin, 1971, e L. Roux (2), Université de Saint-Etienne, 1973 e 1977. Nova tradução de L. Roux, *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, Ed. de l'Hermès, 1977; P.-M. Maurin, *Traité de l'homme*, ed. Blanchard, 1974; R. Polin, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Sirey, 1981; S. Goyard-Fabre, op. cit., Flammarion, 1982; F. Tricaud, *Le Léviathan*, Sirey, 1971; org. Adam e Tannery, *Objections aux méditations méthaphysiques* de Descartes, in *Oeuvres* de Descartes, Vrin, 1973; J. Bernhardt, *Court traité des premiers principes*, PUF, 1988; L. e P. Carrive, *Dialogue entre un philosophe et un légiste des common laws d'Angleterre*, t. X da trad. das *Oeuvres complètes*, Vrin, 1990, e *De la liberté et de la nécessité*, t. XI das *Oeuvres complètes*, Vrin, 1992.

⇒ Alguns estudos em francês (desde 1970): C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, 1971; S. Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Klincksieck, 1975; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, 1977; R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, 1981; F. Rangeon, *Hobbes, Etat et droit*, Albin Michel, 1982; M. Malherbe, *Thomas Hobbes*, Vrin, 1984; Y.-C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1987; F. Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, 1988; J. Bernhardt, *Hobbes*, PUF, 1989; org. M. Bertman e M. Malherbe, *Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique*, Vrin, 1989; Y.-C. Zarka e J. Bernhardt, *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et de la politique*, Vrin, 1989.

Yves-Charles ZARKA

d'HOLBACH Paul Henri Thiry, barão, 1723-1789

Escritor, erudito, crítico, nascido em Heidelsheim (Palatinado), de família católica, estudou na Universidade de Leiden, mas passou quase toda a vida em Paris, naturalizando-se francês em 1749. Herdeiro de grande fortuna, transformou seu salão em um dos principais centros de reunião dos "filósofos" e enciclopedistas. Foram seus convivas: Diderot, d'Alembert, Buffon, Marmontel, Saint-Lambert, Grimm, Raynal, Helvétius e, por algum tempo, J.-J. Rousseau. Morreu nas primeiras semanas da Revolução Francesa, em 21 de junho de 1789. Seus contemporâneos elogiavam a generosidade e a modéstia do barão d'Holbach. "Nunca vi nenhum homem tão simplesmente simples", dizia Mme. Geoffrin. Contudo, esse "primeiro mordomo da filosofia" (abade Galiani) tinha considerável erudição e foi um autor muito fértil, que sentia verdadeira paixão pela luta filosófica contra a religião.

D'Holbach traduzira obras alemãs e inglesas sobre metalurgia, geologia e química, e escrevera grande número de verbetes para a *Enciclopédia* sobre esses assuntos e sobre medicina. A partir de 1761, publicou, como trabalhos anônimos ou com pseudônimo, toda uma série de obras de filosofia e panfletos contra o cristianismo. D'Holbach foi editor de *L'Antiquité dévoilée* de Boulanger (1766) e de *Bon Sens* do Pe. Meslier (1772), obras que, pelo menos em parte, lhe foram atribuídas. Seu livro mais famoso, *Sistema da Natureza*, foi publicado em 1770 com o nome de J.-B. Mirabaud (acadêmico morto em 1760) e inicialmente atribuído ao matemático Lagrange; teria havido a colaboração de Naigeon e (segundo Grimm) de Diderot. A repercussão foi grande, chegando até Goethe e Shelley, apesar da exposição freqüentemente monótona, pesada, mas talvez menos confusa do que se disse. O escândalo provocou várias refutações; citemos apenas as de Voltaire, Bergier e Holland.

Os historiadores hegelianos ou ecléticos do século XIX achavam cômodo dizer que o materialismo do barão d'Holbach era a conseqüência necessária do sensualismo atribuído a Condillac. Por certo d'Holbach retoma a crítica das idéias inatas, muito difundidas na época, que têm origem no nominalismo de Hobbes e no empirismo de Locke, mas não se detém a buscar a genealogia das idéias a partir das sensações. Na verdade, o naturalismo de *Sistema da Natureza* (a palavra está no livro) vincula-se mais ao materialismo de

um Toland. Ele renuncia ao conhecimento das minúcias das coisas ou de sua origem, mas admite, além daquilo que nos é perceptível, a unidade de uma natureza universal e a existência de elementos primeiros dos corpos. O que conhecemos de um corpo depende de uma modificação produzida em nós direta ou indiretamente: sentir é ser movido. A noção de movimento permite passar da sensação à natureza.

Longe de anunciar a crítica kantiana, *Sistema da Natureza* é um dogmatismo que sob muitos aspectos parece remontar aos mais antigos fisiologistas. Seu anticartesianismo afasta-o do materialismo de um La Mettrie. Descartes foi quem primeiro erigiu em princípio a distinção entre ser pensante e matéria: "Não teria sido mais natural concluir: visto que o homem, ser material, pensa realmente, segue-se que a natureza tem a faculdade de pensar?" Ao mesmo tempo que se recusa o dualismo corpo e alma, rejeita-se também a concepção cartesiana de inércia e homogeneidade da matéria. Referindo-se, aliás, ao princípio leibniziano dos indiscerníveis, d'Holbach admite uma diferença qualitativa entre os seres simples: "Cada ser só pode agir e mover-se de um modo que lhe é próprio." Esse materialismo para o qual, além das propriedades gerais da matéria, os elementos primeiros têm também propriedades específicas, inspira-se menos em concepções mecanicistas do que na química anterior a Lavoisier. As combinações entre as moléculas dos corpos são explicadas por forças de atração e repulsão que são simpatias e antipatias, amores e ódios. Tudo no universo se move continuamente, e o repouso é apenas aparente. "O movimento é um modo de ser que decorre necessariamente da matéria." A comunicação do movimento de um corpo ao outro é regida por leis rigorosas. Assim, é inútil recorrer a uma causa exterior à matéria, portanto a qualquer religião natural.

Nesse todo atuante, em que não há ação sem reação, todas as coisas tendem a perseverar no seu ser, a conservar-se. Mas é só por um modo muito humano de falar que se pode dizer que essa conservação é uma finalidade da natureza, ou que a necessidade universal pode ser tomada por ordem da natureza; nenhuma metafísica pode apoiar-se na consideração de ordem ou desordem, bem ou mal na natureza. O erro especulativo fundamental é o da doutrina da liberdade, que vê o homem como ser privilegiado, capaz de mover-se independentemente das leis gerais do universo. Conceber o homem como ser duplo, físico e espiritual, provém do mesmo erro que se encontra na concepção deísta de natureza dividida, distinta da energia que há nela e regida por um motor espiritual exterior; esse deísmo é, aliás, quimérico demais para não degenerar em superstições absurdas e perigosas.

O cristianismo aparece aqui como adversário principal, por ser antinaturalista. Os padres inventaram a religião para manter os homens sob seu poder; criaram os prazeres e as penas imaginárias do além, que "não produzem efeito algum ou então levam o homem ao desespero". D'Holbach, que, no entanto, acredita ser a sociedade fundada nas desigualdades naturais, denuncia nas contradições morais do ascetismo as contradições da ordem política contemporânea: "A moral apregoa em vão a virtude que não passaria de sacrifício doloroso da felicidade, em sociedades nas quais o vício e o crime são perpetuamente coroados, apreciados, e nas quais as desordens mais medonhas só são punidas naqueles que são fracos demais para terem o direito de cometê-las impunemente" (*Sistema da Natureza*, cap. XI).

Deixando de lado qualquer religião positiva, a moral será apenas o discernimento dos meios de se chegar a uma felicidade duradoura. "O homem só é infeliz porque desconhece a natureza", diz o prefácio do *Sistema da Natureza*, acrescentando: "A verdade é uma; nunca poderá ser prejudicial." D'Holbach não é daqueles que acreditam ser preciso haver religião para manter o povo em temor. Fato é que os ateus existem, e que o ateísmo não leva forçosamente à imoralidade. Sem dúvida a grande maioria dos homens não tem a possibilidade de elevar-se até a verdadeira filosofia, mas é preciso contar com a educação, a legislação e um sistema de sanções razoáveis. D'Holbach tem confiança no progresso das ciências e das luzes, e, contra os pessimistas que invocariam a história, afirma que a verdade é nova ainda, e que seu poder não foi provado. Aliás, os príncipes só têm vantagens em governar um po-

vo esclarecido: são a ignorância e o fanatismo que fazem as revoluções. D'Holbach dedica sua obra *Etocracia* a Luís XVI.

• *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, 1767 (com o nome de N. A. Boulanger); *Système de la nature* ou *Des lois du monde physique et du monde moral*, 1770 (com o nome de J.-B. Mirabaud); *Système social* ou *Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*, 3 vol., 1773; *La morale universelle*, ou *Les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, 1776; *Ethocratie*, ou *Le gouvernement fondé sur la morale*, 1776.

⇒ Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, 1943; Alan Charles Kors, *D'Holbach's coterie, an Enlightenment in Paris*, Princeton, 1976.

Jean LEFRANC

HORKHEIMER Max, 1895-1973

Filósofo alemão, herdeiro da filosofia clássica alemã e do marxismo, procura pô-los em prática e, principalmente, submeter à prova, menos para conseguir uma transformação preconcebida da sociedade do que para questionar sua reprodução idêntica e seu afundamento no sofrimento e no sangue.

Muito cedo o jovem Horkheimer pretende ser antiidealista e adversário da teoria considerada como puro trabalho de conhecimento. A experiência da Primeira Guerra Mundial o leva a recusar o mal radical e a crueldade que impregnam as relações entre os homens. As filosofias do progresso, com seu rasteiro otimismo e sua crença no aperfeiçoamento gradual da humanidade, pareciam-lhe insuportáveis, e ele dá preferência à filosofia de Schopenhauer, que, a seu ver, se apresenta como um materialismo do mal e do sofrimento inelutáveis. Esse pessimismo, que nunca o abandonará, não tem, porém, a intenção de ser uma afirmação metafísica no sentido tradicional do termo, mas vigilância da razão sobre si mesma e sobre suas pretensões de dominar o mundo. Entre o pensamento e o mundo não pode haver relação harmoniosa, tampouco correspondência unívoca, mas um estado de tensão permanente que torna ilusória qualquer teoria contemplativa e intemporal.

No início de sua carreira universitária, Max Horkheimer é fortemente influenciado pelas formulações de seu mestre Hans Cornelius, que aliam um neokantismo não dogmático a um pragmatismo aberto a múltiplas experiências (sobretudo em nível estético). Mas é principalmente o marxismo que lhe permite conferir a seu pensamento todo o vigor acusatório, e isso ao mesmo tempo em que o funda num empenho resoluto contra seu retorno. A filosofia não deve mais apenas criticar o estado de coisas existente, mas fazer-se intervenção contra a opressão e a exploração, subvertendo as práticas teóricas puramente reflexivas. Em outras palavras, a teoria não deve abstrair-se, se quiser continuar sendo obra de verdade, das lutas sociais e dos confrontos resultantes da estruturação da sociedade em classes antagonistas. Ela mesma é parte da divisão social do trabalho e, por conseguinte, posição e opção em relação aos problemas da sociedade concreta em que ela produz seus conhecimentos num contexto que não é redutível a nenhum outro. A verdade não está fora da história, mas na história; não está acima da sociedade, mas dentro dela. O marxismo, que, mais que qualquer outra teorização, reconhece o caráter situado e transitório da teoria, ao colocar radicalmente a questão da exploração e da opressão, é, conseqüentemente, uma via de passagem obrigatória. Mas que ninguém se engane; o marxismo segundo Horkheimer não é filosofia da história nem explicação definitiva e transistórica dos mecanismos sociais. Ele é, portanto, muito diferente dos marxismos da II e da III Internacional, se não oposto, pois não postula sentido de história ou de evolução, mas formula essencialmente o problema do outro da sociedade e da saída da repetição. O marxismo de Horkheimer é, na realidade, um marxismo que quer levar em conta os fracassos e os sucessos da transformação social encetada pela Revolução de Outubro. É um marxismo que suspeita de si mesmo e de sua própria exaltação (Horkheimer nunca compartilhou do entusiasmo de Lukács e de Korsch pelo bolchevismo), e que, em caso algum, aceita identificar-se com um partido.

É verdade que Horkheimer tem perfeita consciência da impossibilidade de produzir avanços

através de uma crítica contemplativa, feita de fora do movimento operário organizado. Mas também acha que é possível superar a aporia entre engajamento político partidário e isolamento intelectual agindo sobre a teoria e sobre as condições de submetê-la à prova, ou seja, produzindo conhecimentos que transformam, pelo menos potencialmente, o campo das práticas conscientes. Entre a emancipação social como dever-ser e as práticas sociais, a filosofia deve multiplicar as mediações fazendo-se filosofia social, isto é, formulação de novas problemáticas nas ciências sociais e humanas, sobretudo no domínio da pesquisa empírica. Esse é o sentido que Max Horkheimer pretende imprimir ao Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social) de Frankfurt, até então marcado por um marxismo rotineiro e de orientação predominantemente positivista, ao se tornar seu diretor em 1931. Com seu impulso, o Instituto diversifica suas atividades, passa a interessar-se de modo particular por literatura, sociologia e psicanálise, mas sem renunciar à reflexão filosófica, como testemunha a *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social) de 1932 a 1941, que, retrospectivamente, pode ser considerada como um conjunto teórico maior do marxismo ocidental. Em sua diversidade, os trabalhos publicados têm em comum a vontade de romper com as atividades de conhecimento que não se questionem sobre si mesmas e acreditem poder estabelecer com seu objeto relações ao mesmo tempo de indiferença e de dominação; isso, tanto com a aplicação de regras de um pensamento depurado e formalizado quanto com a utilização de uma linguagem científica com pretensões universais. Numa série de artigos, sobretudo em "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", o próprio Horkheimer explicita essa orientação que remete a formalização teórica à relação social a ela subjacente e recusa-se, por conseguinte, a aceitar a teoria como pura organização e ordenamento. Segundo Horkheimer, não pode haver completude ou auto-suficiência dos sistemas de conhecimento, assim como não pode haver, à maneira hegeliana, identidade entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. A atividade teórica do sujeito não é pura intencionalidade, mas sim unidade precária de correntes e impulsos contraditórios, e sua relação com a constituição do objeto não pode ser analisada como consciente de parte a parte. Para Horkheimer, a interrogação sobre o trabalho de conhecimento encontra-se, inevitavelmente, com a psicanálise em sua dimensão social, que traz à tona a fixação hipnótica das consciências em reações e comportamentos aparentemente opostos ao interesse dos indivíduos ou àquilo que se pode racionalmente esperar deles. Os determinismos sociais só podem ser realmente compreendidos quando se tenta perceber de que modo eles se inserem nas consciências dos indivíduos e dos grupos, ou seja, de que modo se opera a articulação entre o social e o individual.

Para avançar nessa via, Horkheimer dedica grande parte de sua atenção aos processos de socialização que levam os indivíduos a identificar-se com as diferentes formas de autoridade e a renunciar a construir uma concepção coerente da sociedade e de seus conflitos. Depreende-se, em particular do grande estudo sobre *A Autoridade e a Família* (1936), que a consciência de classe dos trabalhadores deve vencer inúmeros obstáculos antes de se afirmar como consciência solidária, superando a luta de todos contra todos. A consciência de classe revolucionária não lhe aparece, portanto, como a Lukács, com as características de uma consciência virtual que só precise atualizar-se, mas como o ponto de chegada difícil, nunca dado de antemão, de um longo trabalho da classe operária sobre si mesma, que nenhum partido pode executar em seu lugar. Segue-se que os impulsos revolucionários nunca têm sucesso garantido, e, quando parecem tê-lo, nunca se pode excluir a possibilidade de reincidirem nos velhos caminhos trilhados pela sociedade antiga. O caráter desejável da transformação social não o torna imune à possibilidade de desvios e perversão. Não pode haver, nesse sentido, privilégio ontológico que faça do proletariado (e de quantos pretendam unir-se a ele) uma classe emancipadora e libertadora por natureza. Horkheimer constata que, pela posição que ocupa na produção e na hierarquia sociais, essa classe é a que mais pode assumir os problemas candentes da sociedade, mas recusa-se a ver nela um redentor predestinado da humanidade. Muito cedo, já